ORIENT ET MÉDITERRANÉE (UMR 8167) / MONDE BYZANTIN
COLLÈGE DE FRANCE / INSTITUT D'ÉTUDES BYZANTINES

TRAVAUX ET MÉMOIRES

– publication annuelle paraissant en un ou deux fascicules –

Secrétariat de rédaction, relecture et composition :
Emmanuelle CAPET

ISBN 978-2-916716-67-1
ISSN 0577-1471

COLLÈGE DE FRANCE – CNRS
CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

TRAVAUX ET MÉMOIRES
23/1

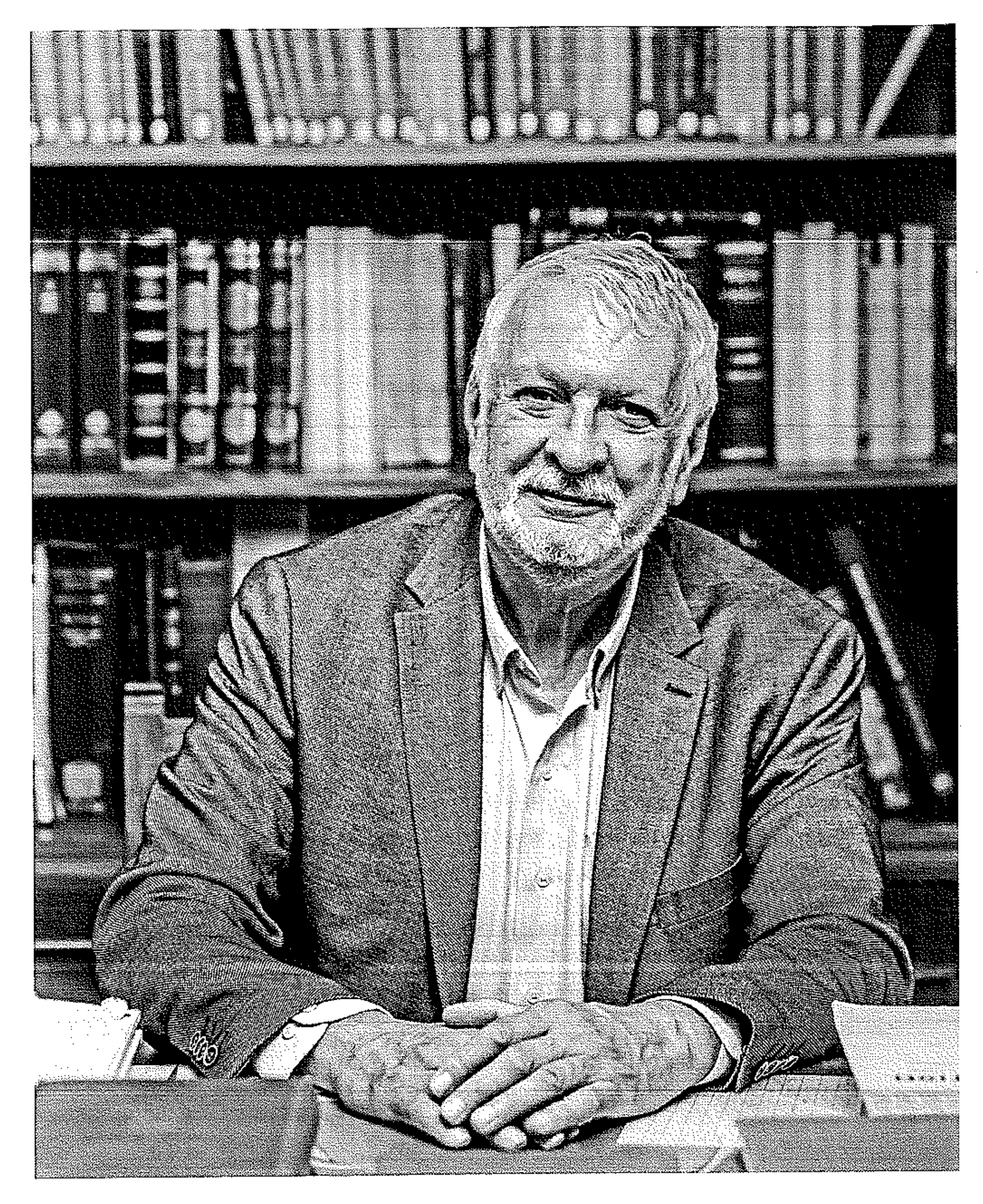
MÉLANGES BERNARD FLUSIN

éditès par
André BINGGELI & Vincent DÉROCHE

avec la collaboration de
Michel STAVROU

Ouvrage publié avec le concours
de l'université Paris-Sorbonne

Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance
52, rue du Cardinal-Lemoine – 75005 Paris
2019



© Nikos Moschos



PRÉFACE

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον
Ce n'est pas dès le début que les dieux ont tout révélé aux mortels,
mais ceux-ci à force de longtemps chercher découvrent ce qui est mieux
Xénophane 18, *Greek elegy and iambus. 1* (Loeb), p. 202

Depuis son Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis *de 1983, Bernard Flusin est devenu paisiblement un auteur incontournable dans le petit monde de l'hagiographie et de l'histoire religieuse de Byzance, et bien au-delà, en contribuant au renouvellement de la discipline dont H. Delehaye avait posé les fondements voici un siècle. Ce n'est pas en un jour qu'on en arrive là, et plus d'une centaine de publications sur des sujets éminemment variés sur presque quarante ans l'expliquent à l'envi. Approche littéraire, étude des manuscrits, étude des transmissions textuelles, histoire des objets comme les reliques et les icônes autant que des thèmes littéraires et des convictions religieuses, c'est en effet toute la chaîne des possibilités d'études des sources que B. Flusin a su exploiter, et son début de carrière à l'Institut de recherche et d'histoire des textes a achevé de le convertir à une approche des textes par les détails de leur transmission dans les manuscrits et de leur circulation dans les traditions de l'Orient chrétien, en particulier géorgienne et syriaque, toujours riche de sens pour qui sait les scruter. Progressivement, le focus initial sur le monachisme et l'hagiographie de la Palestine tardo-antique s'est élargi vers l'époque mésobyzantine et à tout l'Empire, avec même une incursion jusqu'en 1453 avec Doukas, couvrant ainsi tout le millénaire byzantin ; peu à peu, c'est une perspective proprement impériale et constantinopolitaine qui se dégage, embrassant le* Synaxaire *et le* Typikon *de la Grande Église. Elle trouve son aboutissement logique dans l'imminente publication du* De cerimoniis, *qu'il lui revenait de mener à son terme, tâche géante qui avait jusqu'ici découragé les byzantinistes au point de s'en remettre pour l'essentiel à l'édition Reiske du* XVIII*e siècle et aux commentaires de Bury au début du* XX*e. De la Grande Laure de Sabas et d'Anastase le Perse à la Constantinople de Constantin VII Porphyrogénète, la route est longue, mais fructueuse – l'un de ses derniers articles sur les histoires édifiantes liées à la Constantinople de Constantin VII résume bien cette généalogie qui relie l'histoire édifiante de la haute époque à ses avatars proprement médiévaux trop rares, mais précieux, dans un jeu constant entre le même et l'autre qui résume le rapport complexe de Byzance à son propre passé. C'est naturellement aussi que B. Flusin fut convié à rédiger sur l'histoire religieuse de Byzance des synthèses qui restent des références, dans l'*Histoire du christianisme *et la Nouvelle Clio.*

Mais la recherche ne se fait pas dans l'isolement, et pour assurer sa continuité ses méthodes doivent se transmettre : ce fut le cas de B. Flusin en plus de trente ans d'enseignement en Sorbonne et à l'École pratique des hautes études où il forma des dizaines d'étudiants français et étrangers et où il sut séduire paradoxalement par la rigueur de la méthode d'analyse et de la réflexion, dont beaucoup se souviennent encore avec émerveillement ; sa constante sollicitude a permis d'aboutir à bien des doctorants encore peu aguerris.

Le présent volume a essayé de refléter une partie au moins de ses intérêts, en rassemblant des contributions de collègues et d'anciens étudiants, du Caucase à la Gaule, de l'Antiquité à l'époque paléologue, des synodes aux Vies *de saints, et des moines aux empereurs – études de manuscrits et de traditions textuelles, ou de métaphrases et traductions anciennes, édition de textes inconnus, traductions commentées, notes lexicographiques, études sur divers phénomènes de la vie religieuse. Il ne prétend pas égaler la qualité des travaux du récipiendaire, mais témoigner de la fécondité du dialogue bienveillant qu'il a su établir avec toute la communauté des byzantinistes français et étrangers.*

TABVLA GRATVLATORIA

Dmitry Afinogenov
Frédéric Alpi
Theodora Antonopoulou

Eleni Bazini
Pierre Benic
Albrecht Berger
André Binggeli
Alain Blanchard
René Bondoux

Emmanuelle Capet
Béatrice Caseau
Matthieu Cassin
Reinhart Ceulemans
Jean-Claude Cheynet
Alexis Chryssostalis
Marie-Hélène Congourdeau
Costas N. Constantinides
Marie Cronier
Estelle Cronnier

Pietro D'Agostino
Francesco D'Aiuto
Muriel Debié
José Declerck

Olivier Delouis
Paul Demont
Vincent Déroche
Marina Detoraki-Flusin
Jannic Durand

Stéphanos Efthymiadis
Raúl Estangüi Gómez

Denis Feissel
Martina Filosa
Jean-Luc Fournet
Stig Frøyshov

Jean Gascou
Céline Grassien
Geoffrey Greatrex
Jean-Pierre Grélois
Petre Guran

Martin Hinterberger
Philippe Hoffmann
Christian Høgel

IRHT, Section grecque & de l'Orient chrétien
Institut d'études augustiniennes

Institut des sources chrétiennes
Institut français d'études byzantines

Catherine Jolivet-Lévy
Corinne Jouanno

Michel Kaplan
Irini-Sophia Kiapidou
Sofia Kotzabassi

Anna Lampadaridi
Avshalom Laniado
Alain Le Boulluec
Margherita Losacco
Marina Loukaki
Andrea Luzzi

Caroline Macé
Jean-Pierre Mahé
Pierre Maraval
Smilja Marjanović-Dušanić
Basile Markesinis
Athanasios Markopoulos
Jean-Marie Martin
Bernadette Martin-Hisard
Charis Messis
Sophie Métivier
Brigitte Mondrain
Dominic Moreau
Sébastien Morlet
Cécile Morrisson
Olivier Munnich

Fevronia Nousia

Paolo Odorico

Paule Pagès
Arietta Papaconstantinou
Stratis Papaioannou
Viacheslav Patrin
Catherine Piganiol
Brigitte Pitarakis
Vivien Prigent
Vincent Puech

Claudia Rapp
Ioanna Rapti
Antonio Rigo
Jack Roskilly

Elisabeth Schiffer
Christina Sideri
Société des Bollandistes
Jean-Pierre Sodini
Alessio Sopracasa
Fotini Spingou
Michel Stavrou
Clive Sweeting

Ilias Taxidis
Vera Tchentsova

Peter Van Deun
Jean-François Vannier
Ioannis Vassis
Christina Von Brandis

Robert Wiśniewski

Maria Xénaki

Constantin Zuckerman

ABRÉVIATIONS

AASS — *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur quae ex latinis et graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis,* collegit, digessit, notis illustrauit J. Bollandus, operam et studium contulit G. Henschenius, Antuerpiae – Bruxellis 1643-1940.

ACO — *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. instituit E. Schwartz, continuavit J. Straub, Berlin 1914-1940.

ACO, ser. sec. — *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda*, ed. R. Riedinger, Berlin 1984-.

The Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 1, Periods and places; 2, Genres and contexts, ed. by S. Efthymiadis, Farnham – Burlington VT 2011, 2014.

AnBoll — *Analecta bollandiana.* Bruxelles.

AnTard — *Antiquité tardive.* Turnhout.

AOC — Archives de l'Orient chrétien. Paris.

Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 1, Chapitres I-IX; 2, 2, Chapitres X-XVI; 3, Chapitres XVII-XXI, introd., texte crit., trad. et notes par J.-C. Guy (SC 387 [éd. et rév. par B. Flusin], 474, 498), Paris 1993, 2003, 2005.

BHG — *Bibliotheca hagiographica graeca* (Subs. hag. 8a), 3e éd. mise à jour et considérablement augmentée, Bruxelles 1957. F. Halkin, *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae* (Subs. hag. 65), Bruxelles 1984.

BMGS — *Byzantine and modern Greek studies.* Leeds.

BSl. — *Byzantinoslavica : revue internationale des études byzantines.* Praha.

Bull. ép. — Bulletin épigraphique de la *Revue des études grecques.* Paris.

Byz. — *Byzantion : revue internationale des études byzantines.* Wetteren – Leuven.

Byz. Forsch. — *Byzantinische Forschungen : internationale Zeitschrift für Byzantinistik.* Amsterdam.

Byzance et les reliques du Christ (XXe congrès international des études byzantines, 19-25 août 2001. Table ronde « Les reliques de la Passion »), éd. par J. Durand & B. Flusin (MTM 17), Paris 2004.

BZ — *Byzantinische Zeitschrift.* Berlin.

CC — Corpus christianorum. Turnhout.
- CCCM — Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis.
- CCSG — Corpus christianorum. Series graeca.
- CCSL — Corpus christianorum. Series latina.

CEFR — Collection de l'École française de Rome. Rome.

CFHB — Corpus fontium historiae byzantinae.

CJ — *Corpus iuris civilis. 2, Codex iustinianus*, recognovit P. Krüger, Berolini 1877.

CPG — *Clavis patrum graecorum*, cura et studio M. Geerard *et al.*, Turnhout 1974-2003.

CRAI — *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.* Paris.

CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium. Louvain. Subs. : Subsidia.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. IX-XII.

CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae 1866-.
CSHB Corpus scriptorum historiae byzantinae.
CTh *Codex Theodosianus.*
DACL *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par dom F. Cabrol & dom H. Leclercq, Paris 1924-1953.
De cer. ed. Reiske : *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae libri duo*, e rec. J. J. Reiskii (CSHB), Bonnae 1829-1830.
ed. Vogt : Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies. 1, Texte. 1, Livre I, chapitres 1-46 (37); 2, Livre I, chapitres 47 (38)-92 (83)*, établi et trad. par A. Vogt, Paris 1935-1939 (2[e] tirage, Paris 1967) ; *2, Commentaire. 1, Livre I, chapitres 1-46 (37); 2, Livre I, chapitres 47 (38)-92 (83)*, par A. Vogt, Paris 1935-1940.
DOP *Dumbarton Oaks papers.* Washington DC.
DOS Dumbarton Oaks studies. Washington DC.
DS *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1937-1995.
DTC *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1902-1950.
EEBS Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν. Ἀθῆνα.
EI[2] *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, éd. par C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis & Ch. Pellat, Leiden – Paris 1960-2005.
ÉO *Échos d'Orient : revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientales.* Istanbul – Bucarest.
Evagrius Scholasticus : *The Ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*, ed. with introd., critical notes and indices by J. Bidez & L. Parmentier, London 1898 [réimpr. New York 1979].
FLUSIN, *Anastase le Perse* : B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII[e] siècle. 1, Les textes; 2, Commentaire : les moines de Jérusalem et l'invasion perse* (Le monde byzantin), Paris 1992.
FLUSIN, *Miracle et histoire* : B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis* (Études augustiniennes), Paris 1983.
FM 1-12 *Fontes minores*, hrsg. von D. Simon (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte), Frankfurt am Main 1976-.
Georgius Monachus *Georgii Monachi Chronicon*, ed. C. de Boor, corr. P. Wirth, Stutgardiae 1978.
GRBS *Greek, Roman and Byzantine studies.* Durham.
IGLS *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.* Beyrouth – Paris 1929-.
ILS *Inscriptiones latinae selectae*, ed. H. Dessau, Berolini 1892-1916.
JANIN, *Géographie* 1, 3 : R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 1, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. 3, Les églises et les monastères*, Paris 1953, 1969[2].
JANIN, *Géographie* 2 : R. JANIN, *Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 2, Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975.
JÖB *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.* Wien.
JRS *The journal of Roman studies.* London.
Kinnamos *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, rec. A. Meineke (CSHB), Bonnae 1836.

LAMPE *A patristic Greek lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Oxford 1961.
LBG *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts*, erstellt von E. Trapp, Wien 1994-.
LSJ (& *Rev. suppl.*) : *A Greek-English lexicon with a revised supplement*, comp. by H. G. Liddell & R. Scott, rev. and augm. throughout by H. S. Jones, Oxford 1996.
Malalas *Ioannis Malalae Chronographia*, rec. I. Thurn (CFHB 35), Berolini 2000.
The Chronicle of John Malalas, a transl. by E. Jeffreys, M. Jeffreys & R. Scott (Byzantina australiensia 4), Melbourne 1986.
MANSI I-XXXI *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, J. D. Mansi evulgavit, Florentiae – Venetiis 1759-1798 [réimpr. Paris 1901 et Graz 1960].
MTM Monographies de *Travaux et mémoires.* Paris.
OCA Orientalia christiana analecta. Roma.
OCP *Orientalia christiana periodica : commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana.* Roma.
ODB *Oxford dictionary of Byzantium*, A. P. Kazhdan ed. in chief, New York 1991.
OLA Orientalia lovaniensia analecta. Louvain.
PG *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, accur. J.-P. Migne, Paris 1856-1866.
PL *Patrologiae cursus completus. Series latina*, accur. J.-P. Migne, Paris 1844-1865.
PmbZ *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie *et al.*, Berlin 1998-2000.
PO Patrologia orientalis. Paris.
PTS Patristische Texte und Studien. Berlin – Boston.
REArm *Revue des études arméniennes.* Paris.
REB *Revue des études byzantines.* Paris.
REG *Revue des études grecques.* Paris.
Remanier, métaphraser : fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin, éd. par S. Marjanović-Dušanić & B. Flusin, Belgrade 2011.
RHT *Revue d'histoire des textes.* Turnhout.
ROC *Revue de l'Orient chrétien.* Paris.
RSBN *Rivista di studi bizantini e neoellenici.* Roma.
SC Sources chrétiennes. Paris.
Scylitzes *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, rec. I. Thurn (CFHB. Series berolinensis 5), Berlin – New York 1973.
SEG *Supplementum epigraphicum Graecum.*
Skylitzès, *Empereurs* : Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, texte trad. par B. Flusin et annoté par J.-C. Cheynet (Réalités byzantines 8), Paris 2003.
Socrate, *Histoire ecclésiastique*/Sokrates, *Kirchengeschichte*
Sokrates, *Kirchengeschichte*, hrsg. von G. Ch. Hansen (GCS 1), Berlin 1995.
Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, texte grec de l'éd. G. C. Hansen, trad. par P. Périchon & P. Maraval (SC 470, 493, 505, 506), Paris 2004-2007.
Souda *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler (Lexicographi graeci recogniti et apparatu critico instructi 1), Lipsiae 1928-1938.
Sozomène, *Histoire ecclésiastique. Livres I-II; Livres III-IV; Livres V-VI; Livres VII-IX*, texte grec de l'éd. J. Bidez, G. C. Hansen, introd. par B. Grillet et G. Sabbah, trad. par

A.-J. Festugière revue par B. Grillet (SC 306, 418, 495, 516), Paris 1983, 1996, 2005, 2008.

ST Studi e testi. Città del Vaticano.

Subs. hag. Subsidia hagiographica. Bruxelles.

Symeon Magister, *Chronicon* : *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, rec. S. Wahlgren (CFHB 44, 1), Berolini – Novi Eboraci 2006.

Syn. CP *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, éd. H. Delehaye, Bruxelles 1902 [réimpr. Louvain 1954].

Teubner Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana.

Theophanes *Theophanis Chronographia*, rec. C. de Boor (Teubner), Lipsiae 1883-1885 [réimpr. Hildesheim – New York 1980].

Theophanes continuatus, ed. Bekker : *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, ex rec. I. Bekkeri (CSHB 31), Bonnae 1838.
ed. Featherstone & Signes : *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur libri I-IV*, rec., anglice verterunt, indicibus instruxerunt M. Featherstone et J. Signes-Codoñer, nuper repertis schedis C. de Boor adiuvantibus (CFHB 53), Boston – Berlin 2015.

TLG *Thesaurus linguae graecae.*

TM *Travaux & mémoires*. Paris.

TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig – Berlin.

Variorum CS Variorum collected studies series. London – Aldershot.

VV *Византийский временник*. Москва.

WBS Wiener byzantinistische Studien. Wien.

ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn.

ZRVI *Зборник радова Византолошког института*. Београд.

BIBLIOGRAPHIE DE BERNARD FLUSIN JUSQU'EN 2019

Ouvrages & (co-)éditions d'ouvrages collectifs

1. *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis* (Études augustiniennes), Paris 1983 (prix Salomon Reinach décerné par l'Association des études grecques).

2. *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle. 1, Les textes; 2, Commentaire : les moines de Jérusalem et l'invasion perse* (Le monde byzantin), Paris 1992 (prix Charles & Marguerite Diehl de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1993).

3. *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. 1, Chapitres I-IX*, introd., texte critique, trad. et notes par † Jean-Claude Guy [éd. et rév. par Bernard Flusin] (SC 387), Paris 1993.

4. *L'empereur hagiographe : culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine : actes des colloques internationaux, « L'empereur hagiographe » (13-14 mars 2000) et « Reliques et miracles » (1-2 novembre 2000) tenus au New Europe College*, textes réunis et présentés par Peter Guran avec la collab. de Bernard Flusin, Bucarest 2001.

5. Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, texte trad. par Bernard Flusin et annoté par Jean-Claude Cheynet (Réalités byzantines 8), Paris 2003 [l'introd. « Récrire l'histoire : la *Synopsis historiôn* de Jean skylitzès » est reprise dans John Skylitzes, *A synopsis of Byzantine history, 811-1057*, transl. by John Wortley, with introd. by Jean-Claude Cheynet & Bernard Flusin (« Re-writing history : John Skylitzes's *Synopsis historion* », p. XII-XXXIII), and notes by Jean-Claude Cheynet, Cambridge 2010].

6. *Byzance et les reliques du Christ (XXe congrès international des études byzantines, 19-25 août 2001. Table ronde « Les reliques de la Passion »)*, éd. par Jannic Durand & Bernard Flusin (MTM 17), Paris 2004.

7. *Le monde byzantin. 1, L'Empire romain d'Orient (330-641)*, sous la dir. de Cécile Morrisson, avec la collab. de Bernard Bavant, Denis Feissel, Bernard Flusin *et al.* (Nouvelle Clio), Paris 2004; 2e éd. 2012.

8. *Le monde byzantin. 2, L'Empire byzantin (641-1204)*, sous la dir. de Jean-Claude Cheynet, avec la collab. de Béatrice Caseau, Marie-Hélène Congourdeau, Bernard Flusin *et al.* (Nouvelle Clio), Paris 2006.

9. *La civilisation byzantine* (Que sais-je? 3772), Paris 2006; 2e éd. mise à jour 2009; 3e éd. mise à jour 2012; 4e éd. 2018.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. XIII-XXV.

10. *Remanier, métaphraser : fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin (actes d'une rencontre organisée en septembre 2010 à l'université de Belgrade)*, éd. par Smilja Marjanović-Dušanić & Bernard Flusin, Belgrade 2011.
11. *Autour du* Premier humanisme byzantin *& des* Cinq études sur le XIᵉ siècle, *quarante ans après Paul Lemerle*, éd. par Bernard Flusin & Jean-Claude Cheynet (= *TM* 21, 2), Paris 2017.
12. Édition, traduction et commentaire du *Livre des cérémonies* (en collaboration), à paraître dans le CFHB, Series parisiensis.

Articles de revues, d'ouvrages collectifs, d'encyclopédies et de dictionnaires ; diffusion de la recherche

1981

13. Les textes grecs, dans *Pélagie la Pénitente : métamorphoses d'une légende. 1, Les textes et leur histoire : grec, latin, syriaque, arabe, arménien, géorgien, slavon*, dossier rassemblé par P. Petitmengin (Études augustiniennes), Paris, p. 39-131.
14. Miracle et hiérarchie, dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVᵉ-XIIᵉ siècles : actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979*, [éd. par E. Patlagean & P. Riché], Paris, p. 299-317.

1982

15. De syncletica in deserto Iordanis, *AnBoll* 100 (= *Mélanges offerts à Baudouin de Gaiffier et François Halkin*), p. 291-317 (en collaboration avec J. Paramelle).

1984

16. Le livre antique et la dictée : nouvelles recherches, dans *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, études réunies et publiées par E. Lucchesi & H. D. Saffrey (Cahiers d'orientalisme 10), Genève, p. 247-262 (en collaboration avec P. Petitmengin).
17. La vie métaphrastique de Pélagie, *BHG* 1479 (en collaboration avec J. Paramelle); Une vie abrégée de Pélagie, *BHG* 1479m; Les synaxaires de Pélagie, dans *Pélagie la Pénitente :métamorphoses d'une légende. 2, La survie dans les littératures européennes*, dossier rassemblé par P. Petitmengin (Études augustiniennes), Paris, p. 15-41 ; 43-51 ; 53-64.
18. Pallade d'Hélénopolis, *DS* 12, col. 113-126.

1985

19. Un fragment inédit de la *Vie d'Euthyme le Patriarche*? 1, Texte et traduction, *TM* 9, p. 119-131.

1986

20. Germain de Constantinople, Jean Climaque, Jean Damascène, Jean Moschos, Maxime le Confesseur, Sophrone de Jérusalem, dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne. 4, Les voies nouvelles de la sainteté (605-814)*, sous la dir. de P. Riché, Paris, p. 131-135; 141-152; 152-159; 160-167; 209-216; 237-243.

1988

21. Un fragment inédit de la *Vie d'Euthyme le Patriarche*? 2, *Vie d'Euthyme* ou *Vie de Nicétas*?, *TM* 10, p. 233-260.
22. Les débuts de l'humanisme byzantin, dans *Le livre au Moyen Âge*, sous la dir. de J. Glénisson, Paris, p. 122-131.
23. Les premières constructions musulmanes sur l'esplanade du Temple selon deux « récits édifiants » byzantins, *REG* 101, p. XXIV-XXVI [résumé de communication].

1989

24. De l'arabe au grec, puis au géorgien : une *Vie de saint Jean Damascène*, dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge : actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, textes réunis par G. Contamine (Documents, études et répertoires publiés par l'IRHT), Paris, p. 51-61.
25. Euphemia von Chalkedon, hl., Märtyrerin († 303), dans *Lexikon des Mittelalters. 4*, München, col. 102-104.
26. Jean Climaque, « nouveau Moïse », dans *Les écrivains et le sacré : la vigne et le vin dans la littérature. 1, Rapports et conférences*, Paris, p. 284-286.

1990

27. Du monastère *Ta Kathara* à Thessalonique : Théodore Stoudite sur la route de l'exil, *REB* 48, p. 193-211 (en collaboration avec J.-C. Cheynet).

1991

28. Démons et Sarrasins : l'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte, *TM* 11, p. 381-409.
29. Des sanctuaires de Jérusalem à la cité du désert; Les modèles bibliques des moines de Palestine, *Le monde de la Bible : archéologie et histoire* 68, janv.-févr. 1991, p. 3-9; 35.

1992

30. L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux récits byzantins, dans *Bayt al-Maqdis. 1, 'Abd al-Malik's Jerusalem*, ed. by J. Raby & J. Johns, Oxford, p. 17-31.
31. Christianisme byzantin, *École pratique des hautes études. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 100, 1991-1992.
32. Une littérature censurée : l'hagiographie palestinienne des Vᵉ et VIᵉ siècles, *Revue des études latines* 70, p. 5-6 [résumé de communication].

1993

33. L'hagiographie monastique à Byzance au IXᵉ et au Xᵉ siècle : modèles anciens et tendances contemporaines, dans *Revue bénédictine* 103, p. 31-50.
34. Syméon et les philologues, ou La mort du stylite, dans *Les saints et leur sanctuaire : textes, images et documents*, éd. par C. Jolivet-Lévi, M. Kaplan, J.-P. Sodini (Byzantina sorbonensia 11), Paris, p. 1-23.
35. La philologie byzantine en France au XXᵉ siècle, dans *La Filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX : atti del congresso internazionale, Roma, Università La Sapienza 11-15 dicembre 1989* (Testi e studi bizantino-neoellenici 7), Roma, vol. 1, p. 61-75.

36. Melania die Ältere, Klostergründerin (ca. 350 – ca. 410); Melania die Jüngere, hl., Klostergründerin (um 383-439); Orestes Patriarch von Jerusalem (986-1006), dans *Lexikon des Mittelalters. 6*, München, col. 490; 1449.

37. Christianisme byzantin, *École pratique des hautes études. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 101, 1992-1993, p. 299-304.

1995

38. Le moine et le lieu : récits de fondation dans le monde des *Apophtegmes*, dans *Saints orientaux*, sous la dir. de D. Aigle (Hagiographies médiévales comparées 1), Paris, p. 117-139.

39. Christianisme byzantin, *École pratique des hautes études. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 102, 1994-1995, p. 291-297.

1996

40. L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine, dans *Λειμών : studies presented to Lennart Rydén on his sixty-fifth birthday*, ed. by J. O. Rosenqvist (Acta Universitatis upsaliensis. Studia byzantina upsaliensia 6), Uppsala, p. 25-47. Réimpression en trad. anglaise par E. Corran : Palestinian hagiography and the reception of the Council of Chalcedon, dans *Languages and cultures of Eastern Christianity. Greek*, ed. by S. F. Johnson (The worlds of Eastern Christianity, 300-1500. 6), Farnham 2015, p. 261-280.

41. Christianisme byzantin, *École pratique des hautes études. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 104, 1995-1996, p. 371-378.

42. Le prince Pierre l'Ibère arrive à Jérusalem (434), par Jean Rufus; Un prince ibère à Jérusalem : la Ville sainte dans la première moitié du ve siècle, dans *Multiple Jérusalem*, Paris, p. 60-62; 275-281.

1997

43. Didascalie de Constantin Stilbès sur le Mandylion et la sainte Tuile (*BHG* 796m), *REB* 55, p. 53-79.

44. anachorètes. Byzance; ascèse, ascétisme. Byzance; chroniques, chroniqueurs. Byzance; conciles. Byzance; Constantin (saint); culte des saints. Byzance; Euthyme Ier de Constantinople (c. 834-917); hagiographie. Byzance (VIe-Xe s.); Héraclius; histoire, historiographie. Byzance; humanistes byzantins; Jean Climaque; Jean Damascène; Ignace de Constantinople (c. 797-877); monachisme. Byzance (VIe-Xe s.); monoénergisme; monothélisme; Nicolas (saint). Byzance; Photius; processions. Byzance; Pyrrhos; reliques. Byzance; rhétorique. Byzance; sainteté. Byzance; Serge Ier; Souda; Stoudios; stylites; synaxaire; tétragamie, dans *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sous la dir. de A. Vauchez, Paris [trad. en angl. dans *Encyclopedia of the Middle Ages*, engl. transl. by A. Walford, Cambridge 2000].

45. Christianisme byzantin, *École pratique des hautes études. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 106, 1997-1998, p. 389-396.

1998

46. Évêques et patriarches : les structures de l'Eglise impériale (IVe partie, chapitre I); L'essor du monachisme oriental (chapitre II); Le christianisme impérial et ses expressions : théologie, spiritualité, piété (chapitre III), dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours. 3, Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Ch. & L. Pietri *et al.*, Paris, p. 486-657 [trad. en allemand : Bischöfe und Patriarchen : die Strukturen der Reichskirche; Das Aufblühen des östlichen Mönchtums; Das reichskirchliche Christentum und seine Ausdrucksformen : Theologie, Spiritualität, Frömmigkeit, dans *Die Geschichte des Christentums. 3, Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*, Dt. Ausg. bearb. von G. Bee, Freiburg 2010, p. 521-703].

47. L'empereur et le Théologien : à propos de la translation des reliques de Grégoire de Nazianze (*BHG* 728), dans *Aétos : studies in honour of Cyril Mango, presented to him on April 14, 1998*, ed. by I. Ševčenko & I. Hutter, Stuttgart – Leipzig, p. 137-153.

48. Le monachisme au Mont Sinaï à l'époque protobyzantine, dans *Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen Âge : 4 000 ans d'histoire pour un désert*, sous la dir. de D. Valbelle & C. Bonnet, Paris, p. 133-138.

49. La littérature byzantine, dans *Précis de littérature européenne*, sous la dir. de B. Didier, Paris, p. 279-286.

1999

50. Le Panégyrique de Constantin VII Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le Théologien (*BHG* 728), *REB* 57, p. 5-97.

51. Miracles; Origenism, dans *Late antiquity : a guide to the postclassical world*, G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), Cambridge MA, p. 580-582; 620-621.

52. Christianisme byzantin, *École pratique des hautes études. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 108, 1999-2000, p. 333-337.

2000

53. Construire une nouvelle Jérusalem : Constantinople et les reliques, dans *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe : l'invention des origines*, éd. par M. A. Amir-Moezzi & J. Scheid (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses 110), Turnhout, p. 51-70.

54. Remarques sur la tradition manuscrite du *De aedificiis*, *AnTard* 8, p. 9-17.

55. Sainte-Catherine au péril du désert : à propos de la pieuse description de la Sainte Montagne du Sinaï, dans *Valeur et distance : identités et sociétés en Egypte*, sous la dir. de C. Décobert, Paris, p. 121-145.

56. Remarques sur les lieux saints de Jérusalem, dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, sous la dir. de A. Vauchez (CEFR 273), Rome, p. 119-132.

57. La prise de Jérusalem en 614, *Le monde de la Bible : histoire, art, archéologie* 129, sept.-octobre 2000, Dossier « L'Orient de Jesus à Mahomet, entre christianisme et islam, Ve-VIIIe siècles », p. 44-46; repris dans *Le monde de la Bible*, hors série, nov.-décembre 2001, p. 30-31.

58. Réactions à la conquête arabe : les témoignages au VIIe siècle, *Le monde de la Bible : histoire, art, archéologie* 129, sept.-octobre 2000, Dossier « L'Orient de Jesus à Mahomet, entre christianisme et islam, Ve-VIIIe siècles », p. 49-55; repris dans *Le Coran et la Bible*, Paris 2002, p. 117-132.

2001

59. Les reliques de la sainte Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, dans *Le trésor de la Sainte Chapelle*, sous la dir. de J. Durand & M.-P. Laffitte, Paris, p. 20-33.

60. Un hagiographe saisi par l'histoire : Cyrille de Scythopolis et la mesure du temps, dans *The Sabaite heritage in the Orthodox church from the fifth century to the present*, ed. by J. Patrich (OLA 98), Leuven, p. 119-126.

61. L'empereur hagiographe, dans *L'empereur hagiographe : culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine : actes des colloques internationaux, « L'empereur hagiographe » (13-14 mars 2000) et « Reliques et miracles » (1-2 novembre 2000) tenus au New Europe College*, textes réunis et présentés par P. Guran avec la collab. de B. Flusin, Bucarest, p. 29-54.

2002

62. Les *Excerpta* constantiniens : logique d'une anti-histoire, dans *Fragments d'historiens grecs : autour de Denys d'Halicarnasse*, sous la dir. de S. Pittia (CEFR 298), Rome, p. 537-559.

63. Nicolas Mésaritès : éthopée d'un astrologue qui ne put devenir patriarche, *TM* 14 (= *Mélanges Gilbert Dagron*), p. 221-242.

64. Il monachesimo sinaitico al tempo di Giovanni Climaco, dans *Giovanni Climaco e il Sinai*, a cura di K. P. Charalampidis *et al.*, Magnano, p. 27-55 [repris en version française : Le monachisme du Sinaï à l'époque de Jean Climaque, *Contacts : revue française de l'Orthodoxie* 214, avril-juin 2006, p. 190-217].

65. Christianisme byzantin, *École pratique des hautes études. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 110, 2001-2002, p. 357-361.

2004

66. Chapitres II, Triomphe du christianisme et définition de l'orthodoxie ; IV, Les structures de l'Eglise impériale ; VIII, La vie religieuse. Les chrétiens dans le monde ; Le monachisme ; IX, La culture écrite, dans *Le monde byzantin. 1, L'Empire romain d'Orient (330-641)*, sous la dir. de C. Morrisson, avec la collab. de B. Bavant, D. Feissel, B. Flusin *et al.* (Nouvelle Clio), Paris, p. 49-78 ; 111-141 ; 221-254 ; 255-276.

67. Église monophysite et Église chalcédonienne en Syrie à l'arrivée des Arabes, dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 51), Spoleto, p. 667-706.

68. Le serviteur caché ou Le saint sans existence, dans *Les Vies de saints : genre littéraire ou biographie historique ? Actes du IIe colloque international philologique, Paris 6-7-8 juin 2002*, sous la dir. de P. Odorico & P. A. Agapitos (Dossiers byzantins 4), Paris, p. 59-71.

69. Les *Excerpta* constantiniens et la *Chronographie* de Jean Malalas, dans *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas. 1*, éd. par J. Beaucamp (MTM 15), Paris, p. 119-136.

70. Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix à Constantinople au XIe siècle d'après le Dresdensis A 104, dans *Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. Durand & B. Flusin, (MTM 17), Paris, p. 61-89.

71. Le regioni orientali : Egitto, Siria, Palestina, dans *Lo spazio letterario del medioevo. 3, Le culture circostanti. 1, La cultura bizantina*, a cura di G. Cavallo, Roma, p. 61-92.

2005

72. L'*ekphrasis* d'un baptistère byzantin, dans *TM* 15 (= *Mélanges Jean-Pierre Sodini*), p. 163-181.

73. Ist dies das Ende der Zeiten? Christliche Quellen und Zeugnisse aus dem 7. Jh, *Welt und Umwelt der Bibel* 35, p. 34-40.

2006

74. Prédictions et prophéties dans l'œuvre de Doucas, dans *L'écriture de la mémoire : la littérarité de l'historiographie : actes du IIIe colloque international philologique, Nicosie, 6-7-8 mai 2004*, sous la dir. de P. Odorico, P. A. Agaptios & M. Hinterberger (Dossiers byzantins 6), Paris, p. 353-373.

75. I *Discorsi contro i etrattori delle immagini* di Giovanni di Damasco e l'esordio del primo iconoclasmo, dans *Giovanni di Damasco, un Padre al sorgere dell'Islam : atti del XIII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Bose, 11-13 settembre 2005*, a cura di S. Chialà & L. Cremaschi, Comunità di Bose, p. 53-86.

76. Un lettré byzantin au XIIe siècle : Jean Mésaritès, dans *Lire et écrire à Byzance*, éd. par B. Mondrain (MTM 19), Paris, p. 67-83.

77. Paternità spirituale e comunità monastica nell'agiografia palestinese del VI secolo, dans *Storia della direzione spirituale. 1, L'età antica*, a cura di G. Filoramo, Brescia, p. 397-421.

2007

78. Chapitre XIV, L'enseignement et la culture écrite, dans *Le monde byzantin. 2, L'Empire byzantin* (641-1204), sous la dir. de J.-C. Cheynet, avec la collab. de B. Caseau, M.-H. Congourdeau, B. Flusin *et al.* (Nouvelle Clio), Paris, p. 341-368 [trad. en ital. : L'insegnamento e la cultura scritta, dans *Il mondo bizantino. 2, L'impero bizantino (641-1204)*, ed. italiana a cura di S. Ronchey e T. Braccini, Torino 2008, p. 363-396].

79. Saint Sabas : un leader monastique à l'autorité contestée, dans *Foundations of power and conflicts of authority in late-antique monasticism : proceedings of the international seminar, Turin, December 2-4, 2004*, ed. by A. Camplani & G. Filoramo (OLA 157), Leuven – Paris – Dudley MA, p. 195-216.

2010

80. Christianiser, rechristianiser : Jean d'Éphèse et les missions, dans *Le problème de la christianisation du monde antique*, textes réunis par H. Inglebert, S. Destephen & B. Dumézil, Paris, p. 293-306.

81. Le triomphe des images et la nouvelle définition de l'orthodoxie : à propos d'un chapitre du *De cerimoniis* (I, 37), dans *Orthodoxy and heresy in Byzantium : the definition of the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions*, ed. by A. Rigo & P. Ermilov (Quaderni di *Νέα Ῥώμη* 4), Roma, p. 3-20.

82. Jérusalem et la Palestine, dans *Histoire générale du christianisme. 1, Des origines au XVe siècle*, dir. par P. Montaubin, Paris, p. 578-592.

2011

83. Palestinian hagiography (fourth-eighth centuries), dans *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 1, Periods and places*, ed. by S. Efthymiadis, Farnham – Burlington VT, p. 199-226.

84. L'image d'Édesse, Romain et Constantin, dans *Sacre impronte e oggetti "non fatti da mano d'uomo" nelle religioni : atti del convegno internazionale – Torino, 18-20 maggio 2010*, a cura di A. Monaci Castagno (Collana di studi del Centro di scienze religiose 2), Alessandria, p. 253-277.

85. Vers la Métaphrase, dans *Remanier, métaphraser : fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, éd. par S. Marjanović-Dušanić & B. Flusin, Belgrade, p. 85-100.

86. Synaxarion of the Great Church, dans *Christian-Muslim relations : a bibliographical history. 3, 1050-1200*, ed. by D. Thomas & A. Mallett (History of Christian-Muslim relations 15), Leiden – Boston, p. 574-585.

2012

87. Chypre chrétienne à la période protobyzantine (IVe-VIIe siècle), dans *Chypre : entre Byzance et l'Occident, IVe-XVIe siècle*, catalogue éd. sous la dir. de J. Durand et D. Giovannoni, Paris, p. 20-27.

88. Récit de sainteté, famille et société : Evelyne Patlagean et l'hagiographie, dans *Les réseaux familiaux, Antiquité tardive et Moyen Âge : in memoriam A. Laiou et É. Patlagean*, éd. par B. Caseau (MTM 37) Paris, p. 113-124.

89. Αυτοκρατορική τελετουργία στην Αγία Σοφία τον δέκατο αιώνα, *Παλίμψηστον* 28, printemps 2012, p. 111-136.

90. Les tenues impériales pour les cérémonies religieuses d'après le *De cerimoniis*, *Νέα Ῥώμη* 9 2012 [2013] (= *Χρόνος συνήγορος : mélanges André Guillou*, études réunies par L. Bénou & C. Rognoni), p. 59-80.

91. Le livre et l'empereur sous les premiers macédoniens, *Bulgaria mediaevalis* 3, p. 71-83.

2015

92. Les réceptions de l'empereur par les dèmes au retour des églises stationnales dans le *De cerimoniis*, dans *Myriobiblos : essays on Byzantine literature and culture*, ed. by Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi & M. Loukaki (Byzantinisches Archiv 29), Boston – Berlin – München, p. 149-167.

93. Un auteur impérial : Constantin Porphyrogénète, dans *On good authority : tradition, compilation and the construction of authority in literature from Antiquity to the Renaissance*, ed. by R. Ceulemans, P. De Leemans (Lectio 3), Turnhout, p. 23-42.

2016

94. Doukas, *Histoire turcobyzantine*, dans *Constantinople 1453 : des Byzantins aux Ottomans : textes et documents*, réunis, trad. et présentés sous la dir. de V. Déroche & N. Vatin, Toulouse, p. 105-185.

95. Entre innovation et tradition : hagiographie nouvelle et saints anciens (VIIIe-Xe s.), dans *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine studies, Belgrade, 22-27 August 2016. Plenary Papers*, Belgrade, p. 13-33.

96. L'hagiographie chypriote et le modèle de la sainteté épiscopale, dans *Le saint, le moine et le paysan : mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, éd. par O. Delouis, S. Métivier & P. Pagès (Byzantina sorbonensia 29), Paris, p. 213-227.

2017

97. Ita loquuntur novi Graeci : Johann Jacob Reiske et l'édition du *De cerimoniis*, dans *Χαρτογραφώντας τη Δημώδη Λογοτεχνία (12ος-17ος αι.) : πρακτικά του 7ου διέθνους συνεδρίου Neograeca Medii Aevi.*, επ. Σ. Κακλαμάνης & Α. Καλοκαιρινός [S. Kaklamanis & A. Kalokairinos] (Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών), Ηράκλειο, p. 13-24.

98. Remarques sur la date de rédaction du *De cerimoniis*, *TM* 21, 1 (= *Οὗ δῶρόν εἰμι τὰς γραφὰς βλέπων νόει : mélanges Jean-Claude Cheynet*, éd. par B. Caseau, V. Prigent, A. Sopracasa), p. 151-168.

99. Aréthas de Césarée et la transmission du savoir, *TM* 21, 2 (= *Autour du* Premier humanisme byzantin *& des* Cinq études sur le XIe siècle, *quarante ans après Paul Lemerle*, éd. par B. Flusin & J.-C. Cheynet), p. 309-324.

2018

100. L'hagiographie byzantine et la recherche : tendances actuelles, dans *Byzantine hagiography : texts, themes & projects*, ed. by A. Rigo, in collab. with M. Trizio & E. Despotakis (Byzantioς : studies in Byzantine history and civilization 13), Turnhout, p. 1-18.

101. Les histoires édifiantes et Constantinople, *TM* 22, 1 (= *Constantinople réelle et imaginaire : autour de l'œuvre de Gilbert Dagron*, dir. C. Morrisson & J.-P. Sodini, p. 509-565 (en collaboration avec M. Detoraki).

2019

102. Le contrat de Marina : passions épiques et culte des saints, dans *Culte des saints et littérature hagiographique : accords et désaccords*, éd. par B. Ward-Perkins, V. Déroche & R. Wiśniewski (MTM 54), Paris 2019, sous presse.

À paraître

103. Avant la différenciation sexuelle : la huitième aporie de Michel Glykas, à paraître dans P. Legendre (éd.), publication d'un séminaire autour de Genèse 2,24.

Préfaces

104. *Gaza dans l'Antiquité tardive : archéologie, rhétorique et histoire : actes du colloque international de Poitiers (6-7 mai 2004)*, éd. par C. Saliou, avec une préf. de B. Flusin (Cardo 2), Salerno 2005, p. IX-XII.

105. F. Alpi, *La route royale : Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, préf. de B. Flusin (Bibliothèque archéologique et historique 188), Beyrouth 2009, p. V-VI.

106. *The Book of the Elders : sayings of the Desert Fathers : the systematic collection*, transl. by J. Wortley, foreword by B. Flusin (Cistercian studies series 240), Collegeville 2012, p. IX-XII.

107. A. Chryssostalis, *Recherches sur la tradition manuscrite du* Contra Eusebium *de Nicéphore de Constantinople*, préf. par B. Flusin, Paris 2012, p. 9-12.

Comptes rendus

108. N. Fernández Marcos, *Los* Thaumata *de Sofronio : contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975, *Revue de l'histoire des religions* 197, 1, 1980, p. 99-100.

109. *La pratique des ordinateurs dans la critique des textes, Paris, 29-31 mars 1978* (Colloques internationaux du CNRS 579), *REG* 93, 1980, p. 555-556.

110. *Constantinople in the early eighth century : the* Parastaseis Syntomoi Chronikai, introd., transl. and commentary by Av. Cameron & J. Herrin, in conjunction with Al. Cameron, R. Cormack & Ch. Roueché, Leiden 1984, *REB* 43, 1985, p. 283-284.

111. B. Lavagnini, *Alle origini del verso politico*, Palermo 1983, *REB* 43, 1985, p. 293.

112. Κ. Π. Χαραλαμπιδης [K. P. Charalampidès], *Ὁ ἀποκεφαλισμὸς τῶν μαρτύρων εἰς τὰς ἱστορικοφιλολογικὰς πηγὰς καὶ τὴν Βυζαντινὴν τέχνην*, διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ, Ἀθήνα 1985, *REB* 44, 1986, p. 304-305.

113. W. Höllger, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 1, Die Gedichtgruppen XX und XI*, mit Vorwort und Beitr. von M. Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von H. M. Werhahn, Paderborn 1985, *REB* 44, 1986, p. 310.

114. Ν. Παπατριανταφυλλου-Θεοδωριδη [N. Papatriantaphyllou-Théodôridè], *Ἡ χειρόγραφη παράδοση τῶν ἔργων τοῦ Νικηφόρου Χούμνου (1250/55-1327)*, Θεσσαλονίκη 1984, *REB* 44, 1986, p. 315-316.

115. Ι. Ε. Μεϊμαρης [I. E. Meïmarès], *Κατάλογος τῶν νέων ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ Ὄρους Σίνα*, Ἀθῆναι 1985, *REB* 45, 1987, p. 234-235.

116. Theophylaktos Simokates, *Geschichte*, Übers. und erl. von P. Schreiner, Stuttgart 1985, *REB* 46, 1988, p. 243-244.

117. *Χορικίου σοφιστού Γάζης Συνηγορία μίμων*, εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια Ι. Ε. Στεφανής [I. E. Stéphanès], Θεσσαλονίκη 1986, *REB* 46, 1988, p. 246.

118. U. Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr : inventaire*, Genève 1986, *REB* 46, 1988, p. 247-248.

119. Y. E. Meimaris, *Sacred names, saints, martyrs and church officials in the Greek inscriptions and papyri pertaining to the Christian church of Palestine*, Paris 1986, *REB* 46, 1988, p. 260-262.

120. W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē : a study in the history of historiography*, Uppsala 1987, *REB* 46, 1988, p. 276-277.

121. G. Dagron, *Constantinople imaginaire : études sur le recueil des* Patria, Paris 1984, *Annales : économies, sociétés, civilisations* 43, 2, 1988, p. 518-520.

122. *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae*, quarum ed. cur. C. Datema et P. Allen, Turnhout 1987, *REB* 47, 1989, p. 265.

123. Bartholomaios von Edessa, *Confutatio Agareni*, kommentierte griech.-dt. Textausg. von K.-P. Todt, Würzburg 1988, *REB* 47, 1989, p. 277-279.

124. *Jerusalem pilgrimage, 1099-1185*, [ed. by] J. Wilkinson, London 1988, *REB* 47, 1989, p. 283-285.

125. D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris 1987, *REB* 47, 1989, p. 303-305.

126. Δ. Γ. Λετσιος [D. G. Letsios], *Βυζάντιο και Ερυθρά Θάλασσα : σχέσεις με τη Νουβία*, *The Life of Saint Nikon*, text, transl. and commentary by D. F. Sullivan, Brookline 1987, *REB* 47, 1989, p. 275-276.

127. W. Treadgold, *The Byzantine revival, 780-842*, Stanford 1988, *REB* 47, 1989, p. 313-314.

128. *Ἱστορία τοῦ Βελισαρίου*, κριτικὴ ἔκδ. τῶν τεσσάρων διασκευῶν μὲ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ γλωσσάριο, W. F. Barker καὶ A. F. van Gemert, Ἀθήνα 1988 *REB* 48, 1990, p. 275.

129. Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome. 1, Introduction, texte critique, traduction et notes; 2, Histoire du texte, index et appendices*, par A.-M. Malingrey, avec la collab. de Ph. Leclercq, Paris 1988, *REB* 48, 1990, p. 287-288.

130. P. Speck, *Das geteilte Dossier : Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros*, Bonn 1988, *REB* 48, 1990, p. 321-323.

131. *The epic histories attributed to P'awstos Buzand*, transl. and commentary by N. G. Garsoïan, Cambridge MA 1989, *REB* 49, 1991, p. 280-281.

132. *Acta Andreae. 1, Praefatio, Commentarius*, cura J.-M. Prieur, Turnhout 1989, *REB* 49, 1991, p. 289-291.

133. *Mediterranean cities : historical perspectives*, ed. by I. Malkin & R. L. Hohlfelder, London 1988, *REB* 49, 1991, p. 312-313.

134. *Studies in John Malalas*, ed. by E. Jeffreys, with B. Croke & R. Scott, Sydney 1990, *REB* 49, 1991, p. 320-321.

135. Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short history*, text, transl. and commentary by C. Mango, Washington 1990, *REB* 50, 1992, p. 278-281.

136. *La passion inédite de S. Athènogène de Pédachthoé en Cappadoce (*BHG *197b); Appendice : Passion épique de S. Athènogène de Pédachthoé*, introd., éd., trad. par P. Maraval, Bruxelles 1990, *REB* 50, 1992, p. 281-284.

137. S. Ronchey, *Indagine sul martirio di San Policarpo : critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, Roma 1990, *REB* 50, 1992, p. 318-320.

138. Leontius Presbyter of Constantinople, *Fourteen homilies*, transl., introd. and annotated by P. Allen with C. Datema, Brisbane 1991, *REB* 51, 1993, p. 261.

139. Π. Αντωνοπουλος [P. Antônopoulos], *Πέτρος Πατρίκιος : ὁ Βυζαντινὸς διπλωμάτης, ἀξιωματοῦχος καὶ συγγραφέας*, Αθήνα 1990, *REB* 51, 1993, p. 263.

140. *Αιθιοπία και Νότια Αραβία ως την Αραβική κατάκτηση = Byzantium and the Red Sea : Nubia, Ethiopia and South Arabia until the Arab conquest*, Αθήνα 1988, *REB* 51, 1993, p. 298.

141. U. Moennig, *Die spätbyzantinische Rezension *ζ des Alexanderromans*, Köln 1992, *REB* 51, 1993, p. 300.

142. R. F. Taft, *A history of the liturgy of St. John Chrysostom. 4, The diptychs*, Roma 1991, *REB* 51, 1993, p. 314.

143. *The History of Łazar P'arpec'i*, transl. by R. W. Thomson, Atlanta 1991, *REB* 51, 1993, p. 314-315.

144. *Eustratii presbyteri Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani*, quam ed. C. Laga, Turnhout 1992, *REB* 52, 1994, p. 322-323.

145. *La sagesse de Balahvar : une vie christianisée du Bouddha*, trad. du géorgien, présenté et annoté par A. & J.-P. Mahé, Paris 1993, *REB* 52, 1994, p. 328-329.

146. Y. E. Meimaris, in collab. with K. Kritikakou & P. Bougia, *Chronological systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia : the evidence of the dated Greek inscriptions*, Athens 1992, *REB* 52, 1994, p. 329-330.

147. R. F. Taft, *The Byzantine rite : a short history*, Collegeville 1992, *REB* 52, 1994, p. 349.

148. *The life of Leontios, Patriarch of Jerusalem*, text, transl., commentary by D. Tsougarakis, Leiden 1993, *REB* 52, 1994, p. 351-352.

149. *Digenes Akrites : new approaches to Byzantine heroic poetry*, ed. by R. Beaton & D. Ricks, Aldershot 1993, *REB* 53, 1995, p. 340-341.

150. *Εὐλόγημα : studies in honor of Robert Taft, s.j.*, a cura di S. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer & E. Velkovska, Roma 1993, *REB* 53, 1995, p. 341-342.

151. H. Gauer, *Texte zum byzantinischen Bilderstreit : der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*, Frankfurt am Main 1994, *REB* 53, 1995, p. 361-363.

152. W. Djobadze, *Early medieval Georgian monasteries in historic Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i*, Stuttgart 1992, *REB* 53, 1995, p. 355.

153. *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας*, εἰσαγωγή, κριτικό κείμενο, μετάφραση, σχόλια, Σ. Πασχαλίδης [S. A. Paschalidès], Θεσσαλονίκη 1991, *REB* 53, 1995, p. 385-387.

154. Leontios Presbyteros von Rom, *Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent*, Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar von A. Berger, Berlin 1995, *REB* 54, 1996, p. 282-283.

155. *Archbishop Theodore : commemorative studies on his life and influence*, ed. by M. Lapidge, Cambridge 1995, *REB* 54, 1996, p. 298-299.

156. *Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, éd., trad. et commenté par L. Robert, mis au point et complété par G. W. Bowersock et C. P. Jones, avec une préf. de J. Robert et une trad. du texte vieux-slave préparée par A. Vaillant, Washington DC 1994, *Topoi : Orient-Occident* 6, 1, 1996, p. 397-401.

157. *Ἐπίγειος οὐρανός = El cielo en la tierra : estudios sobre el monasterio bizantino*, P. Bádenas, A. Bravo e I. Pérez-Martin, eds, Madrid 1997, *REB* 56, 1998, p. 278-279.

158. Nicétas le Paphlagonien, *Sept homélies inédites*, [éd. par] F. Lebrun, Leuven 1997, *REB* 56, 1998, p. 310-312.

159. J. Patrich, *Sabas, leader of Palestinian monasticism : a comparative study in Eastern monasticism, fourth to seventh centuries*, Washington DC 1995, *REB* 56, 1998, p. 327-328.

160. I. Rochow, *Kaiser Konstantin V. (741-775) : Materialien zu seinem Leben und Nachleben*, mit einem prosopographischen Anhang von C. Ludwig, I. Rochow & R.-J. Lilie, Frankfurt am Main 1994, *REB* 56, 1998, p. 330-332.

161. G. Winkler, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc' : Übersetzung und Kommentar; Biographie des Mesrop Maštoc'*, Roma 1994, *REB* 56, 1998, p. 338.

162. *The correspondence of Ignatios the Deacon*, text, transl., and commentary by C. Mango, Washington DC 1997, *REB* 57, 1999, p. 317-318.

163. W. Treadgold, *A history of the Byzantine state and society*, Stanford CA 1997, *REB* 57, 1999, p. 335-336.

164. A.-M. Dubarle, o. p. & H. Leynen (†), *Histoire ancienne du linceul de Turin. 2, 944-1356*, Paris 1988, *REB* 58, 2000, p. 289.

165. Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios (*BHG *1698)*, introd., text, transl. and commentary, S. Efthymiadis, Aldershot 1998, *REB* 58, 2000, p. 291-293.

166. N. G. Garsoïan & J.-P. Mahé, *Des Parthes au califat : quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, avec une préf. de G. Dagron, Paris 1997, *REB* 58, 2000, p. 293-294.

167. *The Letter of the three patriarchs to Emperor Theophilos and related texts*, ed. by J. A. Munitiz, J. Chrysostomides, E. Harvalia-Crook & Ch. Dendrinos, Camberley 1997, *REB* 58, 2000, p. 311-313.

168. C. Scholz, *Graecia Sacra : Studien zur Kultur des mittelalterlichen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen*, Frankfurt am Main 1997, *REB* 58, 2000, p. 322-323.

169. Ch. Angelidi, *La castità al potere (c. 399 – c. 455)*, Milano 1998, *REB* 59, 2001, p. 256.

170. *Liudprandi Cremonensis Antapodosis, Homelia Paschalis, Historia Ottonis, Relatio de legatione Constantinopolitana*, cura et studio P. Chiesa, Turnholti 1998, *REB* 59, 2001, p. 261-262.

171. Y. Hirschfeld, *The early Byzantine monastery at Khirbet ed-Deir in the Judaean Desert : the excavations in 1981-1987*, with contrib. by R. Barkay, R. Ben-Arieh, R. Calderon, E. Cohen, L. Di Segni, L. Habas & R. Talgam, Jerusalem 1999, *REB* 59, 2001, p. 278-279.

172. G. Kiourtzian, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades : de la fin du IIIe au VIIe siècle après J.-C.*, Paris 2000, *REB* 60, 2002, p. 250-251.

173. *Ioannis Malalae Chronographia*, rec. I. Thurn, Berolini 2000, *REB* 60, 2002, p. 284-287.

174. *Γερμανοῦ Β΄ Κυριακοδρόμιον ἤτοι Πατριαρχιχὸν ὁμιλιάριον Β΄ κατὰ τοὺς ἐν Παρισίοις κώδικας*, κριτικὴ ἔκδοσις Ζ. Κ. Ξηνταρά [Z. K. Xèntaras], Αθήνα 1999, *REB* 60, 2002, p. 293.

175. *Anonymi professoris epistulae*, rec. A. Markopoulos, Berolini 2000, *REB* 62, 2004, p. 302-303.

À PROPOS DU SYNODE CHALCÉDONIEN DE TYR (518) NOTE DE LECTURE

par Frédéric Alpi

La mort soudaine de l'empereur Anastase, dans la nuit du 8 au 9 juillet 518, et l'avènement précipité de Justin Ier, chalcédonien convaincu, ont aussitôt déterminé la disgrâce de Sévère d'Antioche, principal inspirateur de la politique religieuse du souverain défunt, qui dut s'exiler en Égypte, tandis que plusieurs assemblées ecclésiastiques, entre juillet 518 et la première moitié de 519, allaient le condamner à la fois dans sa doctrine antichalcédonienne et pour sa gestion disciplinaire du patriarcat oriental (512-518). Une abondante collection d'actes synodaux en a résulté, rassemblés à l'occasion d'un autre synode antisévérien tenu à Constantinople en 536, collection dont l'intérêt documentaire paraît fort loin d'être épuisé[1]. Parmi ces actes, la lettre d'adhésion d'Épiphane de Tyr et de ses suffragants de Phénicie maritime à la condamnation de Sévère[2], prononcée par la σύνοδος ἐνδημοῦσα de la ville impériale, le 20 juillet 518, et bientôt communiquée à Tyr par une lettre du patriarche Jean II de Constantinople, partiellement conservée elle aussi[3], retient singulièrement l'attention. En effet, recouvrant le siège métropolitain qu'il avait dû

1. *CPG* 9329. On dispose depuis 1940 de la bonne édition de E. Schwartz (*ACO* 3, 5, nos 20-36, p. 53-101) qui remplace celle de J. D. Mansi (VIII, col. 1083-1091), assortie pour sa part d'une traduction latine intégrale. L'absence de version complète en langue moderne, au contraire d'autres grands dossiers conciliaires, semble nuire aujourd'hui à une exploitation systématique et précise de ces textes très riches d'informations; cf. F. Millar, Un dossier d'accusation déposé auprès du *Praeses* de Syrie seconde pour transmission à Justin Ier, *AnTard* 18, 2010, p. 231-242, ici p. 231-232. M.-A. Kugener avait présenté quelques morceaux choisis avec traduction française (M.-A. Kugener, *Textes grecs relatifs à Sévère. 1, Actes du concile de Constantinople de 536* [PO 2, 3], Paris 1904, p. 336-361) et A. A. Vasiliev a proposé un résumé analytique en anglais des seules acclamations et allocutions prononcées à Tyr le 16 septembre 518 (A. A. Vasiliev, *Justin the First : an introduction to the reign of Justinian the Great* [DOS 1], Cambridge MA 1950, p. 150-158). Ces deux derniers savants se fondaient toutefois sur l'édition Mansi. Dans la suite de notre thèse, préparée sous la direction éclairée de M. le Professeur B. Flusin, où nous abordions déjà la crise phénicienne des années 512-518 (F. Alpi, *La route royale : Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)* [Bibliothèque archéologique et historique 188], Beyrouth 2009, en particulier vol. 1, p. 234-238), nous travaillons aujourd'hui à une traduction française et commentée des actes des synodes de Constantinople et de Jérusalem de 536 (*CPG* 9325-9331), où se trouvent inclus ceux des assemblées antisévériennes des années 518-519.
2. *CPG* 9205 = 9329.8.
3. *CPG* 6829.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 1-10.

quitter en 515, quand triomphait Sévère, Épiphane étend sa condamnation aux partisans locaux de ce dernier, dont il révèle l'existence et les méfaits, notamment l'occupation illégale et sacrilège d'un sanctuaire vénéré de la Vierge Marie[4]. En annexe, il joint une tachygraphie des réactions de ses fidèles chalcédoniens de Tyr à la lecture des courriers reçus de Constantinople, faite par le diacre Serge, après celle de l'Évangile, à l'ambon de la Grande église, le dimanche 16 septembre 518[5]. Dans un style tout différent des lettres officielles mais en cohérence avec leur contenu, ces φωναί et les réponses apportées par les évêques et le clergé présents complètent l'information factuelle. Des détails ainsi fournis contribuent à éclairer la topographie et l'histoire chrétiennes de Tyr protobyzantine.

Deux édifices de culte sont nettement à distinguer par la lecture de la lettre d'Épiphane et de la tachygraphie jointe en annexe. D'abord, l'église officielle, celle dont l'évêque vient de reprendre possession et où se déroule l'office (ἡ ἁγία σύναξις) du dimanche 16 septembre. Elle est uniformément désignée comme ἐκκλησία dans la synodique[6], terme qui peut y recouvrir aussi l'acception plus générale d'« institution ecclésiale » mais qui, au singulier et au sens concret, se rapporte au bâtiment où se tient l'office cathédral et à l'ambon duquel sont lus les actes officiels. Le rédacteur anonyme qui introduit ensuite les φωναί du peuple chalcédonien précise que la scène se déroule ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ[7], « dans l'église ancienne » de Tyr, édifice vénérable que l'on a pu rapprocher de la célèbre basilique de l'évêque Paulin, consacrée entre 316 et 319, pour la dédicace de laquelle

4. *ACO* 3, n° 31, p. 80-85. Il est ainsi convenu de rattacher ce document à un synode de Tyr, tenu le 16 septembre, car il est signé par Épiphane et quatre de ses suffragants (André de Sidon, Jean de Ptolémaïs, Théodore de Porphyréon et Élie de Zénopolis). Les sièges septentrionaux de Phénicie maritime ne sont pas représentés toutefois (Antarados, Orthosie, Arca, Tripoli, Botrys, Byblos et Béryte) et rien ne définit formellement, dans cette lettre, cette réunion comme un *synode*. De fait, il s'agit bien du retour en Phénicie des prélats chalcédoniens méridionaux, exilés sans doute en Palestine voisine, auprès d'Élie Ier puis de Jean III de Jérusalem, et qui adhèrent collectivement à la condamnation de Sévère. C. J. von Hefele & H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux. 2, 2*, Paris 1908, n° 233, p. 1048-1049 ; Vasiliev, *Justin the First* (cité n. 1), p. 149 ; J.-P. Rey-Coquais, Tyr aux derniers siècles paléochrétiens : autour du synode de Tyr de 518, *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 58, 2005, p. 513-530, ici p. 513 ; Ph. Blaudeau, Crise et clameurs populaires à Tyr (16 septembre 518) : entre vives sollicitations des élites et pièces justificatives du discours épiscopal, *Rivista di storia del cristianesimo* 16, 2006, p. 415-436, ici p. 415 ; Alpi, *La route royale* (cité n. 1), vol. 1, p. 238 ; Millar, Un dossier d'accusation (cité n. 1), p. 233.

5. *ACO* 3, n° 32, p. 85-90. Réunis en diptyque, les documents *ACO* 3 n° 31 (lettre) et n° 32 (annexe jointe), se trouvent libellés sous la même rubrique *CPG* 9205. Ceux reçus de Constantinople et lus à l'ambon peuvent être ainsi dénombrés : 1) le compte-rendu (ἀναφορά) de la condamnation de Sévère par la σύνοδος ἐνδημοῦσα remis à Jean II de Constantinople (*CPG* 9202) ; 2) une lettre perdue de Théophile d'Héraclée, président de séance, qui accompagnait celui-ci ; 3) un autre courrier perdu des mêmes évêques au patriarche Jean II de Constantinople ; 4) la lettre de ce dernier à Épiphane (*CPG* 6829). Cf. Vasiliev, *Justin the First* (cité n. 1), p. 151 ; Blaudeau, Crise et clameurs (cité n. 4), p. 426, n. 26

6. *ACO* 3, p. 83, l. 12-13 : τὰ πεπραγμένα παρὰ τῆς ὑμῶν ὁσιότητος διήλθομεν ἐπ' ἐκκλησίας (« nous avons exposé *à l'église* toutes les résolutions de Votre Sainteté ») ; l. 28-29 : [τὸ] ὀρθόδοξον σύμβολον ὁμολογοῦμεν ἐν παρρησίᾳ καὶ κηρύσσομεν ἐπ' ἐκκλησίας (« Nous adhérons sans réserve au symbole orthodoxe et nous le proclamons *à l'église* ») ; p. 84, l. 9 : τὰς δὲ παρὰ τοῦ πλήθους τῶν Χριστιανῶν τῆς Τυρίων ἀφεθείσας ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας φωνάς (« les cris poussés *à l'église* par la foule des chrétiens [de la métropole des] Tyriens »).

7. *ACO* 3, p. 85, l. 3-4.

Eusèbe de Césarée composa son fameux discours d'apparat[8]. Le vocable demeure inconnu mais, dans la nécropole de Tyr, l'église mentionnée sur l'inscription du sarcophage d'un « chantre » (ὑποβολεύς), « Sainte-Marie-Antique » (ἡ ἀρχαῖα Μαρία), indique qu'il y avait assurément plusieurs églises Sainte-Marie à Tyr, dont il n'est pas exclu que la plus ancienne pût être cette cathédrale[9]. Précisons d'emblée que l'édifice épiscopal devait naturellement être doté d'un baptistère et il en est indirectement question dans la missive d'Épiphane. Pour souligner son adhésion à l'orthodoxie chalcédonienne comme à l'anathème de ses adversaires dogmatiques, celui-ci rappelle en effet et sa condition chrétienne de baptisé et sa fonction sacramentelle de baptiseur[10]. Surtout, censurant le paramonaire Jean, comparse tyrien de Sévère, il l'accuse d'avoir célébré des *para*-baptêmes illicites, concurrents de ceux qu'il conférait lui-même à la cathédrale (παραφωτίσματα πληρῶσαι)[11], cathédrale d'où partait le cortège des nouveaux baptisés « orthodoxes ». Sa rencontre avec celui des « hérétiques »[12] dégénérait en violences dont Épiphane a saisi la justice[13] mais l'énoncé

8. *Histoire ecclésiastique* X, 4 (*CPG* 3495). Cf. Blaudeau, Crise et clameurs (cité n. 4), p. 429, n. 26. Pour la date de construction, on gardera l'estimation de E. Schwartz, retenue aussi par G. Bardy dans son édition (SC 55), Paris 1967, p. 80-81, n. 1.

9. J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963-1974). 1, Les inscriptions de la nécropole* (= *Bulletin du musée de Beyrouth* 29), Paris 1977, p. 103, n° 187, 132-133 ; Id., Tyr, métropole de Carthage et de beaucoup d'autres villes aux époques romaine et paléochrétienne, dans *L'Africa romana : atti del X convegno di studio, Oristano, 11-13 dicembre 1992*, Sassari 1993, p. 1339-1353, ici p. 1349-1350 ; Id., Tyr aux derniers siècles paléochrétiens (cité n. 4), p. 223.

10. *ACO* 3, p. 83, l. 29 : [ἐν τῷ ὀρθοδόξῳ συμβόλῳ] βαπτισθέντες καὶ βαπτίζοντες (« baptisés et baptisant [dans le symbole orthodoxe] »).

11. *ACO* 3, p. 83, l. 3.

12. *ACO* 3, p. 83, l. 3-5 : [τολμήσας] δοῦναι τοῦτο σπέρμα μεγάλης ταραχῆς τῷ πιστοτάτι λαῷ τῆς πόλεως, ὁρῶντι τὸ κατὰ μηδένα χρόνον γεγονός, ἐκ δύο τόπων τῶν νεοφωτίστων φαίνεσθαι τὰς προελεύσεις ἐναντίως ἐχόντων ἀλλήλοις (« [il a osé] semer la graine d'un grand désordre parmi le peuple très fidèle de la cité qui voyait se produire ce qui n'était jamais arrivé : les processions des nouveaux baptisés qui partaient de deux endroits hostiles l'un à l'autre »).

13. *ACO* 3, p. 83, l. 5-7. Ph. Blaudeau situe au printemps 518, dans la période pascale, ces incidents violents et tous les affrontements mentionnés par Épiphane (lapidation d'une croix processionnelle, blessures, évêque lui-même sévèrement molesté – *ACO* 3, p. 83, l. 7-12) auxquels font aussi référence, de manière allusive mais récurrente, les φωναί des fidèles chalcédoniens. Épiphane serait alors rentré à Tyr pour célébrer les fêtes de Pâques, à la cathédrale, et conférer le baptême aux catéchumènes de son parti ; Blaudeau, Crise et clameurs (cité n. 4), p. 444 et n. 516. On ne retiendra pas cette hypothèse ingénieuse. Les sources s'accordent en effet à présenter la disparition d'Anastase, début juillet, comme un événement, certes prévisible, mais soudain. On ne décèle nul « rapport de force en cours de renversement » [*sic*] de la politique impériale avant cette issue brutale. La mort du patriarche Timothée Ier de Constantinople, en avril, n'a pas modifié la situation, puisque son successeur Jean II a d'abord sollicité la communion de Sévère et ne changera de disposition qu'après l'avènement de Justin Ier et sous la pression de l'émeute monastique. Le 20 juillet, ce n'est d'ailleurs pas lui mais Théophile d'Héraclée qui préside la séance de la σύνοδος ἐνδημοῦσα qui condamne Sévère. Depuis la défaite de Vitalien, *Magister utriusque militiae per Thracias* chalcédonien révolté contre Anastase, à l'automne 515, Épiphane avait perdu tout soutien. Il dut alors quitter Tyr que contrôlait désormais le patriarche antiochien, par l'intermédiaire de son affidé local, le paramonaire Jean, dit aussi le Mandrite. Cf. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle* (CSCO 127. Subs. 2), Louvain 1951, p. 41 ; Alpi, *La route royale* (cité n. 1), vol. 1, p. 234-238. Les affrontements de Tyr durent plutôt se produire entre le synode patriarcal du printemps 513, où Sévère a consolidé sa position, et la défaite de Vitalien, qui eut pour conséquence le départ d'Épiphane. Soit plus de deux années pleines

du grief suppose bien la présence d'un dispositif idoine dans le complexe de cette Grande église de Tyr[14].

Plus instamment évoqué dans le diptyque synodal, lettre et annexe, un autre lieu de culte se trouve au centre du conflit qui mit aux prises Épiphane et les partisans locaux de Sévère entre 513 et 515. La missive de l'archevêque passe d'ailleurs assez vite sur les accusations portées contre ce dernier, qui reprennent surtout des griefs déjà dénoncés à Constantinople, pour se concentrer sur les exactions de Jean le Mandrite[15], que le métropolite et la foule des fidèles entendent associer dans la condamnation du patriarche en fuite. Ce personnage exerçait, dans la communion d'Épiphane, la fonction de « paramonaire de la très vénérable demeure de la sainte et glorieuse Mère de Dieu Marie toujours Vierge » (παραμονάριος τοῦ πανσέπτου οἴκου τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας)[16]. Il a rallié Sévère, sans doute au printemps 513, quand le synode d'Antioche consolide la position du patriarche d'Orient, et semble s'être rendu sur place à cette occasion[17]. De retour à Tyr, mandaté par Sévère, il transforme le sanctuaire de la Théotokos en siège d'opposition dogmatique et pastorale à l'évêque métropolitain, y célébrant des cérémonies et des offices concurrents de ceux de l'archevêque Épiphane[18].

au cours desquelles les partisans sévériens se renforcent, conduits par Jean le Mandrite, et affaiblissent le métropolite. En revanche, on accordera qu'au cours de l'été 518, après la mort d'Anastase, ils auront pu faire acte de résistance au retour d'Épiphane, jusqu'à la mi-septembre.

14. Les recherches archéologiques n'ont pas livré jusqu'ici de vestiges de la cathédrale de Paulin, qui fut sans doute aussi celle d'Épiphane. Sous celle des croisés, à laquelle une tradition tardive rattache d'ailleurs le souvenir d'Origène, une cuve baptismale paléochrétienne aurait été mise au jour au XIXe siècle; H. LECLERCQ, Baptistère, *DACL* 2, 1, col. 435-436; en dernier lieu REY-COQUAIS, Tyr aux derniers siècles paléochrétiens (cité n. 4), p. 524 et n. 50. Une pièce erratique de même nature (fragment de vasque?) est aujourd'hui visible dans le secteur dit de *Tyr-ville* mais ne paraît pas avoir encore fait l'objet d'une étude.

15. Épiphane stigmatise, quant à lui, un certain « paramonaire Jean », en charge d'une église de la Mère de Dieu, retourné par Sévère (sans doute à l'issue du synode patriarcal d'Antioche du printemps 513), qui en a fait son agent local d'opposition au métropolite – *ACO* 3, p. 82, l. 29-31; p. 83, l. 22-23. La foule des fidèles conspue, pour sa part, le « paramonaire » de l'église de la Mère de Dieu dénommé « Jean le Mandrite » – *ACO* 3, p. 85, l. 29-30; p. 86, l. 15; p. 87, l. 15-16, 18; p. 89, l. 10-11, 17-19 (ou « cousin du Mandrite » – *ACO* 3, p. 88, l. 34), peut-être d'origine romaine – *ACO* 3, p. 86, l. 10-13. L'identité de l'office, des griefs (notamment d'« apostasie » : *ACO* 3, p. 82, l. 35 = p. 83, l. 16; p. 90, l. 20) et des exactions imputées montre qu'il s'agit bien du même personnage. Cf. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites* (cité n. 13), p. 41 et n. 1; ALPI, *La route royale* (cité n. 1), vol. 2, p. 142. Confusion de REY-COQUAIS, Tyr aux derniers siècles paléochrétiens (cité n. 4), p. 515 et n. 27, p. 523 et n. 45, suivi par F. ALPI, La basilique paléochrétienne de Tyr : fragments inscrits et problèmes d'identification, dans *L'histoire de Tyr au témoignage de l'archéologie : actes du séminaire international, 3-4 octobre 2011* (BAAL Hors-série 8), Beyrouth 2012, p. 193-203, ici p. 199, avec un hypothétique paramonaire homonyme, partisan d'Épiphane. Le sobriquet de « Mandrite » renvoie sans doute à une qualité monastique (< μάνδρα = lieu fermé par une clôture; cf. ἀρχιμανδρίτης : « supérieur de couvent »). Il s'agit ici d'une appellation familière et dépréciative dont l'usage se comprend bien dans le contexte des φωναί populaires mais ne saurait convenir à la rédaction d'une lettre à caractère officiel ou synodique.

16. *ACO* 3, p. 82, l. 19-20; p. 83, l. 22-23.

17. *ACO* 3, p. 82, l. 31-38.

18. *ACO* 3, p. 83, l. 2-3 : ἐν αὐτῷ τόλμησας καὶ παρασυνάξεις καὶ παραφωτίσματα πληρῶσαι (« ayant osé y célébrer des *para*-messes et des *para*-baptêmes »).

Cet « édifice » (οἰκοδόμημα)[19] est appelé « demeure » (οἶκος)[20], « demeure très vénérable » (πάνσεπτος οἶκος)[21], « sainte demeure » (οἶκος ἅγιος)[22] ou « oratoire » (εὐκτήριος οἶκος)[23] « de la Mère de Dieu » (τῆς θεοτόκου) ou plus simplement, par métonymie, « la Mère de Dieu » (ἡ θεοτόκος)[24] ou encore « Sainte-Marie » (ἡ ἁγία Μαρία)[25]. Il s'agit d'un lieu de dévotion sis « sur le territoire de l'illustre métropole des Tyriens » (διακείμενον κατὰ τὴν Τυρίων περιφανῆ μητρόπολιν)[26], « établi *au sortir* de la cité » (καθεστῶτα τοῖς ἀπὸ τῆς πόλεως)[27], soit au-delà des portes de celle-ci, nettement excentré par rapport au cœur historique. Une « Sainte-Marie-hors-les-murs », en quelque sorte. Ce n'est donc pas une église au sens que recouvre le terme d'ἐκκλησία, à la fois monumental et institutionnel, ici réservé pour la cathédrale. Et c'est précisément la faute majeure du paramonaire Jean le Mandrite que d'en avoir usé comme telle, pour le service dissident des sévériens[28]. Les deux cultes, celui de l'évêque chalcédonien, à la cathédrale, et celui du Mandrite, dans ce sanctuaire marial périphérique, ont donc un temps coexisté, réciproquement hostiles, à quelque distance qu'invitent à franchir les crieurs du 16 septembre 518 qui exhortent Épiphane à reprendre possession de ladite Théotokos[29]. Cette même distance doit être parcourue par la procession expiatoire qu'annonce l'archidiacre Zacharie[30], et que confirme Épiphane en personne[31], pour le dimanche suivant (23 septembre). Convoqués « au point du jour » (ἕωθεν)[32] à la cathédrale, les fidèles « parviendront » (καταντᾶν)[33] à la Théotokos pour l'office solennel de la synaxe dominicale, qui se tient plutôt en fin de matinée. Il faut donc envisager un intervalle spatial assez important entre la Grande

19. *ACO* 3, p. 87, l. 18.

20. *ACO* 3, p. 90, l. 9.

21. *ACO* 3, p. 82, l. 30; p. 83, l. 23.

22. *ACO* 3, p. 86, l. 29; p. 90, l. 11.

23. *ACO* 3, p. 83, l. 1-2, 8; p. 87, l. 22-24; p. 89, l. 36, 40; p. 90, l. 16, 23.

24. *ACO* 3, p. 87, l. 4, 9, 10, 11; p. 88, l. 25, 28, 30.

25. *ACO* 3, p. 86, l. 30.

26. *ACO* 3, p. 82, l. 31.

27. *ACO* 3, p. 83, l. 2.

28. *ACO* 3, p. 83, l. 1-2 : παραδέδωκε τοῖς σχισματικοῖς τὸν εὐκτήριον οἶκον τῆς θεοτόκου καθεστῶτα τοῖς ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκκλησίαν (« il a livré *comme église* aux schismatiques le sanctuaire de la Mère de Dieu établi *au sortir* de la cité »).

29. *ACO* 3, p. 85, l. 29 – p. 87, l. 18; p. 88, l. 25-30 : ἔμβα (« En avant! ») / εἴσβα (« Va! ») / εἰς τὴν θεοτόκον ἄγωμεν (« À la Théotokos! ») / εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν ἄγωμεν (« À Sainte-Marie! ») / ἄγωμεν εἰσέλθωμεν εἰς τὴν θεοτόκον (« Allons, marchons, à la Mère de Dieu! ») / ἔνθεν ἔσω ἄγωμεν (« Partons, entrons, allons! ») [*passim*].

30. *ACO* 3, p. 90, l. 10-12 : τῇ δὲ αὐτῇ ἁγίᾳ κυριακῇ ἕωθεν ἐνταῦθα συνερχόμεθα, ἵνα ἐντεῦθεν μετὰ ψαλμῳδιῶν καὶ κηρῶν καὶ θυμιαμάτων ἐν τῷ ἁγίῳ οἴκῳ καταντήσαντες τὴν λιτὴν καὶ τὴν ἁγίαν σύναξιν πληρώσομεν (« ce même saint dimanche, nous nous réunissons ici, au point du jour. Partant d'ici, avec cantiques, cierges et encens, et parvenus à la sainte demeure, nous y adresserons notre prière de supplication et nous y célébrerons la sainte messe »).

31. *ACO* 3, p. 90, l. 14-17 : τῇ ἐπιούσῃ ἁγίᾳ κυριακῇ ἐνταῦθα συνερχόμεθα, ἵνα ἐντεῦθεν μετὰ ψαλμῳδιῶν καὶ κηρῶν καὶ θυμιαμάτων λιτανεύοντες καταντήσωμεν ἐν τῷ εὐκτηρίῳ οἴκῳ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, κἀκεῖσε τὴν ἁγίαν σύναξιν πληροῦμεν (« le saint dimanche prochain, nous nous réunissons ici. Partant d'ici en prières, avec cantiques, cierges et encens, nous parviendrons à l'oratoire de la sainte Mère de Dieu Marie toujours Vierge. Et là, nous célébrons la sainte messe »).

32. *ACO* 3, p. 90, l. 10.

33. *ACO* 3, p. 90, l. 11, 15-16.

église, que l'on placerait logiquement en ville, et ce sanctuaire de la Vierge Marie, situé sur le territoire de Tyr[34] mais en dehors de l'agglomération[35].

L'histoire tumultueuse du patriarcat d'Antioche offre d'autres exemples de cultes d'obédiences antagonistes dont les célébrations concurrentes, géographiquement assignées, partagent et déchirent la chrétienté locale. On songe ainsi aux disciples de l'évêque Mélèce rassemblés, à Antioche, dans le martyrion de saint Babylas, sur la rive opposée de l'Oronte, quand les ariens Euzoïos et Dorothée, évêques officiellement investis par l'autorité impériale, tenaient la Grande église (360-381). La relique du martyr conférait à leur résistance une assise spirituelle incontestable, qui aura manqué, par exemple, aux nicéens de Paulin de tendance eustathienne. Les sévériens de Tyr, retranchés dans la Théotokos[36], devaient pouvoir compter sur un atout de cette nature. La popularité du culte de la Vierge à Tyr et son actualité dogmatique[37] confèrent à leur position un premier avantage. L'épisode de la croix lapidée, au cours d'une rixe (?), correspond peut-être également à une tentative musclée – et réussie – de s'emparer d'un objet de haute piété[38] pour rehausser le prestige de leur sanctuaire-refuge[39]. Il semble en effet qu'elle y soit enfermée, en septembre 518, et la foule chalcédonienne exige alors sa restitution[40]. Au plan plus matériel, le complexe monumental de la Théotokos pouvait comprendre aussi des dépendances commerciales ou artisanales, sources de revenus complémentaires, comme il arrive souvent dans le monde byzantin[41]. Les bénéfices induits auraient ainsi servi à financer le parti de Jean le Mandrite, d'où l'indignation des crieurs du 16 septembre : « Son atelier, en quel honneur est-il ouvert ? »[42]

L'annonce par l'archidiacre Zacharie de la procession dominicale expiatoire comporte une précision supplémentaire sur sa destination. Sans doute pour la distinguer de sanctuaires homonymes, il désigne en effet cette Théotokos à purifier de la souillure

34. Cf. plus haut et n. 26.
35. Cf. plus haut et n. 27.
36. Que les partisans chalcédoniens d'Épiphane décrivent comme « une caverne de brigands » (σπήλαιον τῶν λῃστῶν) et « d'aposchistes » (σπήλαιον τῶν Ἀποσχιστῶν) – *ACO* 3, p. 86, l. 8-9.
37. Illustrées notamment par une inscription et un portrait marial contemporains des débats. Cf. Rey-Coquais, Tyr aux derniers siècles paléochrétiens (cité n. 4), p. 523 ; Id., *Inscriptions grecques et latines de Tyr* (BAAL Hors-série 3), Beyrouth 2006, p. 72, n° 94 ; J.-B. Yon & J. Aliquot, *Inscriptions grecques et latines du musée national de Beyrouth* (BAAL Hors-série 12), Beyrouth 2016, p. 156-157, n° 314.
38. Il pourrait s'agir d'une croix-reliquaire, que la foule chalcédonienne associe d'ailleurs à la vraie Croix du Christ, dont elle pouvait recéler quelque fragment.
39. *ACO* 3, p. 83, l. 7-9 : ὁ τίμιος σταυρὸς ἐλιθάσθη παρὰ τῶν ἐμφωλευόντων σὺν αὐτῷ κατὰ τὸν εὐκτήριον οἶκον τὸν προδηλωθέντα τῆς θεοτόκου (« la croix vénérée fut lapidée par ceux qui se terraient avec lui [Jean le Mandrite] dans le sanctuaire sus-mentionné de la Mère de Dieu »).
40. *ACO* 3, p. 87, l. 1-2 : τὸ σταυρὶν δὸς ἡμῖν. τὸν σταυρὸν ἐλίθασαν καὶ ἀνέφραξαν τὰ ἔσω (« Donne-nous la croix ! Ils ont lapidé la croix et ont barricadé l'intérieur [de la Théotokos] »).
41. Pour le Proche-Orient paléochrétien, on s'en tiendra au seul exemple de la bordure topographique de la mosaïque de Yakto, à Daphné, près d'Antioche, datable de la fin du v[e] ou du début du vi[e] siècle, selon les spécialistes, et qui porte notamment la légende explicite : τὰ ἐργαστήρια τοῦ μαρτυρίου (« les ateliers du *martyrion* ») ; *IGLS* 3/2 998 C, p. 546.
42. *ACO* 3, p. 86, l. 16-17 : τὸ ἐργαστήριον ἐντολίου διὰ τί ἠνοίγη;

hérétique[43] comme « Sainte-Marie ἐν Ἰαμψούφοις »[44], apparemment du nom du quartier périphérique où elle était située. Ce toponyme, évidemment d'origine sémitique et dérivé de **yam* (« mer »), a passablement intrigué les chercheurs[45]. La proximité de la mer ne saurait suffire, en effet, à préciser l'emplacement d'une église à Tyr. C'est le composé ιαμ-ψουφ qu'il faut expliquer, une fois détachée la désinence au datif pluriel. Nous l'avons rapproché naguère du terme biblique ים-סוף dont le texte massorétique offre une dizaine d'occurrences[46], où il désigne la « Mer des roseaux » ou « Mer des joncs » que traverse Israël et qui engloutit l'armée de Pharaon[47]. Les traducteurs de la LXX ont unifié toutes les références à cet épisode en employant partout l'expression « Mer rouge » (ἐρυθρὰ θάλασσα), leçon retenue par la Vulgate *(Mare Rubrum)*, par l'intermédiaire de laquelle elle a passé dans toutes les langues européennes, justifiant une possible localisation sur le golfe de Suez ou d'Aqaba. À l'origine, il s'agissait plutôt d'une particularité géographique de la côte méditerranéenne du pays de Canaan et l'on hésite quant à l'origine égyptienne ou même phénicienne de cette appellation[48]. On peut donc envisager qu'il s'agît à Tyr d'une désignation assez ordinaire pour l'un de ces marécages d'eaux stagnantes qui, à haute époque, s'échelonnaient le long du littoral de Palestine et de Phénicie[49]. Passé en grec, compris ou non, le mot pouvait fort bien s'être maintenu dans la toponymie locale, jusque dans l'Antiquité tardive[50]. Il confirmerait ainsi que cette *Sainte-Marie-des-marais* ne se trouvait pas en centre-ville, sur le site de l'ancienne île, cœur de la cité phénicienne et siège des cultes les plus antiques, mais bien plutôt dans sa pérée proche, volontiers marécageuse, où on l'avait plus récemment « établie » (καθεστῶτα)[51].

Frère de l'infortuné Flavien II d'Antioche, déposé à l'avènement de Sévère (512) et récemment mort en exil à Pétra (516), l'archevêque Épiphane eut naturellement à cœur de réclamer l'intercession du patriarche Jean II et de la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople auprès de Justin I[er] pour obtenir sa réhabilitation posthume, à l'instar des deux patriarches constantinopolitains, Euphémios (490-496) et Macédonios II (496-511),

43. *ACO* 3, p. 86, l. 29 : καθάρισον τὸν οἶκον τὸν ἅγιον (« purifie la sainte demeure ! ») ; p. 87, l. 17-18 : εἴσβα λύσον τὸ οἰκόδομα (« entre, délivre le bâtiment ! ») ; p. 88, l. 30 : εἴσβα ἁγίασον ἣν ἐκοίνωσαν (« entre, sanctifie [le sanctuaire] qu'ils ont profané ! »).
44. *ACO* 3, p. 90, l. 9.
45. Rey-Coquais, *Inscriptions découvertes dans les fouilles de Tyr* (cité n. 9), p. 133 ; Id., Tyr aux derniers siècles paléochrétiens (cité n. 4), p. 523.
46. Ex 15,4, 22 ; Jos 2,10 ; 4,23 ; Ps 106,7, 9, 22 ; 136,13, 15.
47. Alpi, La basilique paléochrétienne de Tyr (cité n. 15), p. 199-200.
48. E. Lip, Joncs, Mer des, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 1987, p. 679 ; J. R. Huddlestun, Red Sea (Place), dans *The Anchor Bible dictionary. 5, O-Sh*, D.-N. Freedman ed.-in-chief, New York 1992, p. 635-637.
49. Sur la géomorphologie historique du littoral de Tyr, on pourra bientôt se reporter, avec le plus grand profit, à l'étude exhaustive de H. R. Badawi, *Les carrières de Tyr* (à paraître aux éditions de l'université Libanaise), qui associe une excellente connaissance du terrain actuel à la documentation scientifique la plus moderne, ainsi qu'aux témoignages anciens des voyageurs, cartographes ou archéologues du xviii[e] au xx[e] siècle. Nous remercions ce collègue et ami de nous avoir permis de consulter son manuscrit.
50. Sur le maintien au cours du temps, dans la toponymie libanaise, de vocables sémitiques anciens, cf. S. Wild, *Libanesische Ortsnamen : Typologie und Deutung* (Beiruter Texte und Studien 9), Wiesbaden 1973, p. 17-23.
51. Cf. plus haut et n. 27.

eux aussi déposés et exilés par Anastase. Celle-ci devait prendre deux formes. D'abord, la restitution des noms de ces évêques dans les diptyques de leur Église, puis de celles avec lesquelles celle-ci se trouvait en communion. Ensuite, comme on en a le précédent illustre avec Jean Chrysostome, il fallait procéder au retour de leurs dépouilles pour qu'ils reposassent désormais en leur cathédrale. De manière bien argumentée, Épiphane étend donc ces requêtes au cas de Flavien[52], soutenu plus sommairement par la foule des chrétiens chalcédoniens[53]. Maintenant, se pose implicitement la question de savoir où l'on entend transférer les restes de Flavien. Rendu à la foi chalcédonienne, son siège d'Antioche constituerait la destination logique mais, en cette fin d'été 518, la situation y paraît fort instable. Dans le temps même où l'on se réunit à Tyr autour d'Épiphane, Sévère va parvenir à échapper à ses poursuivants impériaux, avec une facilité qui montre qu'il dispose encore de nombreux partisans[54]. De fait, sa succession se révélera très difficile et un retour des restes de Flavien, dans ce climat délicat, ne peut qu'inquiéter les autorités. Une mesure conservatoire serait alors de confier la garde des ossements à son frère Épiphane[55], d'ailleurs intempestivement salué par la foule du titre de patriarche[56]. Sanctuaire vénéré mais non pas cathédrale en titre, passablement excentrée, la Théotokos de Tyr pourrait convenir à ce dépôt provisoire et c'est ainsi que A. A. Vasiliev interprète la juxtaposition des formules : τὸ λείψανον Φλαβιανοῦ πέμψον φέρε et εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν ἄγωμεν[57].

Si l'emplacement de la Grande église ou cathédrale de Tyr, lieu du pouvoir institutionnel et charismatique de l'évêque Épiphane, demeure conjectural, les documents synodaux de 518 apportent quelques renseignements sur sa situation relative par rapport à la Théotokos, dont Jean le Mandrite avait fait la base de sa conquête de la métropole de Phénicie maritime. Le second monument se situait donc à distance du centre historique de l'île originelle, dans l'antique pérée, voire sur l'isthme, comme l'indique la lettre d'Épiphane et le confirme bien la toponymie du secteur, révélée par son archidiacre Zacharie. Il faudra quelque temps à la procession expiatoire du 23 septembre pour l'atteindre, à partir de la cathédrale. Pour concurrencer le culte épiscopal, entre 513 et 515 au moins, Jean le Mandrite devait y disposer des aménagements nécessaires à

52. *ACO* 3, p. 84, l. 18-29.

53. *ACO* 3, p. 86, l. 26 : Φλαβιανὸν πατριάρχην τοῖς διπτύχοις (« le patriarche Flavien sur les diptyques ! ») ; l. 30-31 : τὸ λείψανον Φλαβιανοῦ πέμψον φέρε (« Allez ! fais venir les restes de Flavien ! ») ; εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν ἄγωμεν (« À Sainte-Marie ! »).

54. Cf. Sévère d'Antioche, *Lettre sur son exil* (*CPG* 7070.11) : Saint Sévère le Grand « La couronne des Syriaques », *Lettre sur son exil : texte inédit*, éd. critique du texte syriaque et trad. franç. par S. H. Soumi, Bruxelles 2016 ; trad. angl. : S. Brock, Patriarch Severos' Letter on his flight from Antioch in 518, *Hugoye : journal of Syriac studies* 20, 1, 2017, p. 25-50 (https://hugoye.bethmardutho.org/article/hv20n1brock)

55. Blaudeau, Crise et clameurs (cité n. 4), p. 437-438 : fine analyse des enjeux politiques et ecclésiologiques.

56. *ACO* 3, p. 85, l. 17-18 ; 86, l. 1, 24, 26 ; p. 87, l. 7, p. 89, l. 3-4 : Ἐπιφανίου πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη (« Vive le patriarche Épiphane ! »). Sur l'interprétation de cette entorse au protocole, cf. D. Feissel, L'évêque : titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIe s., dans *Actes du XIe congrès d'archéologie chrétienne : Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 octobre 1986)*, Rome 1989, I, p. 801-828, ici p. 808, n. 28 ; Rey-Coquais, Tyr aux derniers siècles paléochrétiens (cité n. 4), p. 520-521 ; Blaudeau, Crise et clameurs (cité n. 4), p. 441.

57. Cf. plus haut, n. 53 ; Vasiliev, *Justin the First* (cité n. 1), p. 154 ; Blaudeau, Crise et clameurs (cité n. 4), p. 438.

la célébration des cérémonies afférentes, notamment d'un baptistère. Ce sanctuaire marial constituait assurément un point névralgique de la topographie chrétienne de Tyr et c'est aussi pourquoi le Mandrite en avait fait son quartier général, auquel la foule chalcédonienne presse Épiphane de donner assaut, le 16 septembre. À ce lieu s'attachait sans doute une sainteté particulière, objet de cérémonies réputées, ainsi ces *lucernaires* (λυχνικά) dont les fidèles exigent le rétablissement[58]. Outre l'autorité spirituelle du culte marial auquel il avait été destiné, Jean le Mandrite semble y avoir captivé celle d'autres reliques vénérées, dont la croix processionnelle dont on réclame aussi la restitution[59]. La présence des restes de glorieux martyrs et de confesseurs n'est pas à exclure non plus. Dès lors, se conçoit aisément le souhait de la foule d'y voir aussi déposer la dépouille de Flavien II d'Antioche[60].

La grande basilique découverte en 1995, à l'est de la ville, dans le quartier excentré dit *Hajj Qaafarani*, puis aujourd'hui *Quarter sand*, paraît-il, présente plusieurs éléments qui en font une bonne candidate – la seule à ce jour – à l'identification avec la Théotokos mentionnée dans le diptyque synodal de 518[61]. On ne reviendra pas sur sa situation à l'est de la ville moderne, soit à proximité de marécages encore signalés sur les cartes du XIXe siècle[62], ce qui satisfait assez exactement aux données des deux textes. Des fragments d'inscriptions, issues de tombes privilégiées, malheureusement très lacunaires, font allusion au baptême chrétien, aussi bien qu'aux combats théologiques soutenus par un évêque, probablement inhumé sur place[63]. En effet, l'édifice présente un double chœur dont l'un, le chœur haut, se trouve aménagé en podium funéraire constitué de sept caissons à inhumation placés, sur deux rangs, devant l'autel, installé lui-même au-dessus

58. *ACO* 3, p. 89, l. 1 : τὸ λυχνικὸν ἔσω ποίησον (« célèbres-y un lucernaire ! »). On sait que le lucernaire est la première partie de l'office des vêpres (ἑσπερινός), ainsi appelée parce qu'elle ne commence, le soir, que lorsque tous les cierges et toutes les lampes ont été allumés (L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris 1895, p. 93). Il paraît qu'Épiphane finit par céder à la foule, la convoquant au lucernaire du samedi suivant, soit avant la procession du lendemain matin. *ACO* 3, p. 90, l. 22-24 : Τὸ μέντοι λυχνικὸν ἐν τῷ αὐτῷ εὐκτηρίῳ οἴκῳ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ποιούμεθα (« Nous faisons donc le lucernaire samedi soir, dans le même sanctuaire de la sainte Mère de Dieu Marie toujours Vierge »).

59. Cf. plus haut et n. 38.

60. Pour Épiphane et l'autorité impériale, il s'agirait alors d'une mesure conservatoire. La foule, en revanche, exprime sans doute ainsi son désir sincère de voir son évêque promu patriarche, comme son défunt frère, et la cité de Tyr placée à la tête d'une nouvelle circonscription ecclésiastique autocéphale, à l'instar de Jérusalem voisine en 451. Cf. Blaudeau, Crise et clameurs (cité n. 4), p. 438. Si la dépouille de Flavien II aurait pu, de fait, être accueillie à Tyr avant le 31 mars 519, le rétablissement de la communion avec Rome aux conditions du *libellus* d'Hormisdas, à cette date, et l'élimination de Vitalien (520) excluent ensuite un transfert à Antioche. Tous les prélats hénoticiens, dont Flavien II, restèrent radiés des diptyques.

61. Hypothèse formulée d'abord par Rey-Coquais, Tyr aux derniers siècles paléochrétiens (cité n. 4), p. 523-524, puis Alpi, *La route royale* (cité n. 1), vol. 1, p. 237 et n. 169 ; Id., La basilique paléochrétienne de Tyr (cité n. 15), p. 198-200. Un dossier archéologique a été présenté par S. Garreau-Forest & A. Kh. Badawi, La cathédrale de Paulin de Tyr décrite par Eusèbe de Césarée : mythe ou réalité, *AnTard* 22, 2014, p. 111-123 ; ces auteurs situent la dernière phase de l'édifice aux Ve-VIe siècles, excluant toute identification avec la cathédrale de Paulin. Commentaire pertinent du dossier épigraphique par D. Feissel, *Bull. ép.*, n° 454, *REG* 126, 2, 2013, p. 586-587.

62. Recensement quasi exhaustif par Badawi, *Les carrières de Tyr* (cité n. 49).

63. Feissel (cité n. 61) ; *SEG* LXIII, 2012, nos 1623-1624.

d'une fosse destinée à contenir un ou plusieurs reliquaires. L'ambiance liturgique est donc celle d'un sanctuaire à vocation martyriologique, qui aurait fonctionné dans le contexte des débats dogmatiques contemporains de son dernier état (v^e^-vi^e^ s.). Ce climat militant consonne à celui de l'assemblée de 518 et le lieu d'accueil éventuel des restes de Flavien II pourrait se voir ici déterminé. Pavé et décoré de marbre, orné de chapiteaux dorés, de décors sculptés et de mosaïques murales à tesselles de verre, l'édifice se prêtait à des liturgies somptueuses, dont la célébration pouvait être aisément instrumentalisée au profit de tel ou tel parti dogmatique.

Institut français du Proche-Orient (Ifpo) — UMIFRE 6 / USR 3135 Beyrouth, Liban

IMPERIAL HYMNOGRAPHY: THE SECOND CANON ON ST. JOHN CHRYSOSTOM BY EMPEROR CONSTANTINE VII PORPHYROGENITUS

by Theodora ANTONOPOULOU

Three liturgical canons are attributed to Emperor Constantine VII Porphyrogenitus in at least part of the manuscript tradition. In a preceding study of mine,[1] I presented these works and, taking the available evidence into consideration, I analyzed several arguments in favour of or against Constantine's authorship, coming to the conclusion that the first two canons (A and B) can with some certainty be attributed to him, whereas the attribution of the third canon (C) is questionable, pending further study. I also provided the first critical edition of the First Canon on St. John Chrysostom (Canon A) on the basis of the two manuscripts in which it is transmitted. The canons are especially worth consideration due to their possible imperial authorship, which contributes to the issue of the literary production of one of the major figures of Byzantine culture. For this reason, I offer here the first and at the same time critical edition of the Second Canon on St. John Chrysostom (Canon B). For the reader's convenience, I will start with a summary of the issues surrounding the canon, including its authorship, while referring to my previous study for details. Subsequently, I will continue with a presentation of the contents and sources of the canon, its liturgical context, an evaluation of its manuscripts, and its metrical peculiarities.

The canon (*incipit* Κρατῆρα λόγου ζωῆς ὃν ὡς γῆ) has the dodecasyllabic acrostic Κωνσταντῖνός σοι χρυσορῆμον, τὸν κρότον, which provides the poet's signature, his name Constantine,[2] and is sung in the fourth plagal mode. It consists of eight odes (1 and 3

1. The present study is offered as a tribute for Professor Bernard Flusin, who has contributed *in extenso* to our knowledge of Constantine VII. For my previous study, see T. ANTONOPOULOU, Imperial hymnography : the canons attributed to Emperor Constantine VII Porphyrogenitus : with the critical edition of the First Canon on St John Chrysostom, in *Middle and late Byzantine poetry : texts and contexts*, ed. by A. Rhoby & N. Zagklas (Studies in Byzantine history and civilization 14), Turnhout 2018, pp. 211–44; also, T. ANTONOPOULOU, Imperial hymnography : the canon on St Demetrios attributed to Emperor Constantine VII Porphyrogenitus, in *Καλλιγράφος : essays on Byzantine and post-Byzantine literature and language*, ed. by A. Alexakis (Byzantinisches Archiv), Berlin – New York (forthcoming). The "Special Account for Research Grants" of the National and Kapodistrian University of Athens helped towards research expenses.

2. On the metrics of the acrostic, see ANTONOPOULOU, Imperial hymnography : the canons attributed to Emperor Constantine VII (cited n. 1), p. 220.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, pp. 11–40.

to 9, as usual), while each ode has three *troparia* and a *theotokion*. However, ode 9 has an extra two *troparia* following a different *heirmos* (henceforth this part is referred to as ode 9b as contrasted to 9a), of which the second stanza is a *theotokion*. Thus, the canon consists of a total of 34 *troparia*.

Nine manuscripts have so far been identified. They indicate considerable distribution, ranging from the eleventh to the fifteenth century, and a circulation outside the capital and the Empire, on Sinai and in South Italy.[3] In chronological order they are the following:

1) *S3* = Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr. 556 (first third of the 11th cent.), ff. 79r–82v. Menaeum *(tropologion)* of September and October. Same-hand marginal note on f. 79r: Κωνσταντίνου τοῦ Κεφαλᾶ. The codex probably originated in or around Constantinople, since its first possessor and donor, the monk and *synkellos* John, was closely linked to the palace.

2) *S1* = Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr. 551 (11th [Clark 11/12th] cent.), ff. 68r-70r. Lemma: Κωνσταντίνου τοῦ Κεφαλᾶ. Menaeum of September.

3) *S2* = Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr. 552 (11th [Clark 12th] cent.), ff. 287v–289r (anonymous). Menaeum of September.

4) *L* = Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας, B 6 (Eustratiades 126; end of the 12th cent.), ff. 121r–123v (anonymous). A hymnographic manuscript, apparently of private use. The canon is mutilated after ode 7, *troparion* 2 (f. 123v, the last of the codex, ended at *troparion* 3 πηγήν, ἐν ᾗ, but, obviously after the mutilation of the codex, the incomplete *troparion* was covered with a decorative band).

5) *E* = El Escorial, Real Biblioteca, X.IV.8 (de Andrés 403; ff. 1–180 were copied in 1276), ff. 79v–83r (anonymous). A hymnographic collection, mostly canons. Italo-Greek origin.

6) *X* = Athos, Μονὴ Ξηροποτάμου, 116 (Lambros 2449; end of the 13th cent.), ff. 18r, col. 1 – 19r, col. 1 (anonymous). Menaeum of September to February with musical notation.

7) *M1* = Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 194 (14th cent.), ff. 93r–97r (anonymous). Menaeum of September, the first in a series of seven Menaea, copied on Patmos by the monk John.

8) *M2* = Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 609 (15th cent.), ff. 60r–62r. Menaeum of September and October. Lemma: Ποίημα βασιλέως τοῦ Πορφυρογεννήτου. Later marginal note: Λέοντος τοῦ σοφοῦ.

9) *M3* = Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 806B (15th cent.), ff. 64r–66v (anonymous). Menaeum (of December, as maintained by the catalogue). The very first *troparion* and the last two *troparia* are omitted, while the beginning of the second *troparion* has been changed.

On the evidence of all manuscripts apart from *L*, the canon was intended for 14 September, the feast of the Exaltation or Elevation of the Holy Cross and the initial date of the commemoration of the dormition of St. John Chrysostom. In *L* the liturgical

3. For more details on the manuscripts as well as relevant bibliographic information, see *ibid.*, pp. 213–6 with nn. 7–16 and 18.

date provided is 13 November, the actual date of the feast of the saint's dormition.[4] The canon itself develops around a constant interplay between the two events celebrated on 14 September, as will become clear from the exposition of its contents below. Moreover, the presence of cross-references to liturgical readings connected to that feast will also be indicated. Thus, the evidence of *L* can be attributed to later usage or wrong interpretation of its destination.

In accordance with the liturgical date, the *heirmoi* of the whole canon follow those of the canon on the Elevation of the Holy Cross (*Inc.* Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς) by Cosmas the Melodist, which provides the *terminus post quem* for its composition. The fact that the ninth ode employs two *heirmoi* also follows the example of Cosmas's canon with the purpose of completing the acrostic.[5]

Coming to the issue of authorship, it was noted above that according to the undisputed evidence of the acrostic, the poet's name was Constantine. The lemma of the fifteenth-century *M2* attributes it to "the Porphyrogenitus emperor," which cannot be Leo the Wise, as the later marginal note erroneously surmises, but Constantine VII. On the other hand, the ancient *S1* and *S3* attribute the canon to Constantine Kephalas. From the evaluation of the manuscripts that follows in this paper, it will become clear that *S1* took over the attribution from *S3*'s margin. The latter is of particular importance, being the oldest manuscript of the canon and probably having originated in Constantinople or its surroundings, but is neither the archetype of the rest of the tradition nor devoid of errors. The provenance of the lemmas of *S3* and *M2* remains unknown. In the rest of the codices the canon is anonymous. Thus, the *recensio codicum* provides no conclusive evidence regarding the identity of the author, who, in any case, would have composed his work in the first half of the tenth century.[6]

As I argued in my previous paper, Kephalas, who is famous for his anthology of epigrams, and was probably identical with a palatine chaplain of the early tenth century, had an absolutely meagre self-standing literary production, limited to a single epigram. On the contrary, Constantine VII is well-known specifically for his hymnographic production, among other literary preoccupations. In particular, his eleven *exaposteilaria* contributed immensely to his posthumous fame. Some special (personal and dynastic)

4. For the relevant liturgical explanations in the tenth-century *Typikon* and *Synaxarion* of the Great Church, see ANTONOPOULOU, Imperial hymnography : the canons attributed to Emperor Constantine VII (cited n. 1), p. 223 n. 45.

5. See the *apparatus hirmorum* of the edition below. Also, ANTONOPOULOU, Imperial hymnography : the canons attributed to Emperor Constantine VII (cited n. 1), pp. 220–1 with nn. 36–7 for bibliography.

6. The canon was linked with Constantine VII by S. Eustratiades, to whom only the Laura manuscript was known, without any argumentation; see ΠΡ. ΛΕΟΝΤΟΠΟΛΕΩΣ ΣΩΦΡΟΝΙΟΣ [S. EUSTRATIADES], Τὸ Ἑορτολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως ἡμερολογιακῆς, *Θεολογία* 15, 1937, pp. 5–112, esp. p. 111; and Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ [S. EUSTRATIADES], Ταμεῖον ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως, *Ἐκκλησιαστικὸς φάρος* 38, 1939, p. 321 (November 13, canon no. 18 in the former publication, no. 19 in the latter). E. ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ [E. PAPAILIOPOULOU-PHOTOPOULOU], *Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ᾀσματικῶν κανόνων. 1, Κανόνες Μηναίων* (Σύλλογος πρὸς διάδοσιν ὠφελίμων βιβλίων), Ἀθῆναι 1996, pp. 44–5 with n. 39, provided both attributions (Κωνσταντίνου δεσπότου *vel* Κωνσταντίνου τοῦ Κεφαλᾶ) without arguing in favour of one or the other. See also ANTONOPOULOU, Imperial hymnography : the canons attributed to Emperor Constantine VII (cited n. 1), p. 221 nn. 38–9, for the relevant references.

reasons, which need not be reiterated here, would also have urged him to compose the two canons on Chrysostom. Apart from these general considerations, which cannot alone preclude the possibility of an authorship of Canon B by Kephalas, Canon B significantly contains a passage that may plausibly be considered as a piece of internal evidence of its imperial authorship. In the *theotokion* of the first ode (vv. 38–40), the hymnographer speaks, in the first person, of his crowning by the hand of the Virgin. Such a crowning, unsurprising in the case of saints, but unexpected in the case of a poet, is couched in vocabulary that is almost identical with the acclamations by the demes which speak of the crowning of the emperor by the Lord; but also, it relates the canon to a motif of imperial imagery in tenth-century and later art, depicting the crowning of an emperor by a divine person, be it the Lord or the Theotokos. Well-known artworks showing the crowning of Constantine VII or that of his son Romanos II and his wife Eudocia by Christ, as well as the placement of a pearl in the crown of Leo VI by the Theotokos, can be taken to exemplify the image used in the canon.[7] Another argument may be added here, drawn from the *theotokion* of the eighth ode (vv. 232–4). There the hymnographer appears to be quoting from a famous *troparion* of the Holy Cross (see *app. font.* at v. 234), which asks the Lord to present the emperors with victories against the barbarians. It is reasonable to assume that the hymnographer, who asserts that he is being presented with victories, is the emperor rather than Kephalas.

Contents, sources, liturgical context

The hymnographer begins by calling on John to let drip on him the crater of the Living Word, which John himself had drunk to the full like thirsty earth, and to sprinkle his golden words, irrigating the hearts of those who sing on his feastday the doxology of the Hebrews at the Crossing of the Red Sea: "Sing to the Lord, for he has triumphed gloriously" (Ode 1, *troparion* 1). Jesus elevated John together with Himself because he, like Paul, lived by the Cross. Moreover, because John carried the Cross on his shoulders, Jesus allowed his crucifixion outside the gate (his exile, metaphorically) in order to bless his people (*trop.* 2). The wise Chrysostom sends forth life-giving waters from his wells of salvation, which sweeten the senses and purge the muddy water of sin, while he causes repentance to gush forth (*trop.* 3). The hymnographer addresses the Virgin: everything is connected to the Cross of He who deified the human nature which He received from her and elevated from the earth. Constantine takes pride in the Cross, while being crowned by the hand of the Virgin through the prayers of the bishop whose feast is being celebrated (*trop.* 4).

John remoulded the flesh with speech and became a melodious organ singing the divine mysteries and uniting the Orthodox, while the false prophets collapsed (Ode 3, *trop.* 1). In His providence, God predestined John to conform precisely to His image and annointed him archbishop of the Church (*trop.* 2). As the Cross is elevated from the netherworld and the archbishop is lifted to the heavenly abodes, rivers which extinguish the fire of sins flow; let us, oh faithful, draw water from them (*trop.* 3). John was a new

7. For details and bibliography, see Antonopoulou, Imperial hymnography : the canons attributed to Emperor Constantine VII (cited n. 1), pp. 221–3.

Elijah, a new John the Forerunner. Inflammed by the Son of the Virgin, he used the fire of his mind and the furnace of his rhetoric against lies and injustice (*trop.* 4).

The Wood which Chrysostom lifted with his holy hands elevated him like a holy offering to the heavenly temple (Ode 4, *trop.* 1). Chrysostom did not rest until he led everyone to the safe haven of repentance (*trop.* 2). He appeared as a fertile mountain, producing ever-flowing sweetness for the world, and as violently splitting mountains, which spat out the saltiness of sin (*trop.* 3). When I was shaken because of the First Sin, the Son of the All Holy Mother of God held me still thanks to His Cross; may she elevate me together with it (*trop.* 4).

By echoing the divine mysteries from heaven, Chrysostom laid those underneath to waste with the lightning of his words, while supporting the faithful in worshipping the Trinitarian One God (Ode 5, *trop.* 1). Like a new Moses, he has struck the bulk of sin with the staff of the Word, smashing the terrible officers and guiding the blessed people again to the place where a new ode is being sung and peace is awarded to our souls (*trop.* 2). John "milked" the whole of the Holy Book, turning his lips into craters of wisdom and filling the earth with it (*trop.* 3). May the Virgin rejoice, she who caused the world to rejoice with the immaculate birth of her Son; thanks to her we, who died because of the wood, found the holy Wood of life, which we are now elevating (*trop.* 4).

The sound of John's words went out to the end of the world like loud thunder, not shaking our hearts, but establishing them in Christ. Honey is dripping from those words, sweetening our souls and terminating the bitterness of sin and the tempest of adverse winds (Ode 6, *trop.* 1). By divine grace he became a "high" son of the Most High Father, suffering an end in exile for the sake of his people. For this reason, he was elevated from the earth together with He who elevated the (human) nature on His Cross today, thus causing double joy to those who honour him (*trop.* 2). Through the power of the Cross, may John not forsake the lot which Christ bought with his Passion, He who was sacrificed by John's hands (i.e. in the Holy Communion), He who was nailed to the Cross. John should see the arrogance rising against his flock and defend it, elevating it together with the Cross and his own commemoration (*trop.* 3).[8] He who is God by nature, by being born of you, All Holy Virgin, is wholly united with my nature and deifies and saves me. I realize the paradox of the incomprehensible mystery of salvation, according to which the fire did not burn me like grass, but stripped me of mortal corruption (*trop.* 4).

By the strength of his wisdom, John broke through the darkness of liquid matters and ran up the intellectual mountain, from which he saw the First and really desirable One, and received speeches like lights illuminating the world (Ode 7, *trop.* 1). His words are comparable to a never setting sun, scattering the night of passions and the darkness of despair, while sending the light of repentance to those who come to him in reverence (*trop.* 2). God's grace anointed Chrysostom with a myrrh superior to that of Aaron. This myrrh turned his mouth into a fragrant spring, from which we constantly fill our minds with sweet compunction (*trop.* 3). May the Virgin keep me unshaken on the mounts of divine precepts, lifting me from the lowly pleasures and elevating me together with the Elevation of the Cross, by which everyone boasting of her is saved (*trop.* 4).

8. Verses 145–7 contain a general reference to God's inheritance (His people), whereas a specific reference to an attack on the Church or the State seems improbable.

Having received in his heart the newly inscribed tablets given to him by the Holy Trinity, John became a great prophet, preaching repentance to all (Ode 8, *trop.* 1). Smitten by his desire for Him to whom he had been dedicated since infancy, he touched, with his undefiled mind, the Lord's divine lips. In turn, the Lord awarded him a magnificent vestment, interwoven with gold, and embroidered, woven by the Holy Spirit (*trop.* 2). Paul, who was initiated in the heavenly mysteries, consented to speak in John's ear invisibly and explain his Epistles to him. May John, rejoicing with the Apostle in heaven, commemorate us who celebrate his sacred memory (*trop.* 3). May the blessed Mother of God rejuvenate me, whom sin is making old, since God is renovating everything by His Wood; the latter I am now elevating, being presented with victories and boasting of it (*trop.* 4).

The world was fortunate to have John as the ray of the Paraclet, to produce with his help the fruit of repentance, a welcome present to God. For this reason the world is elevating his divine dormition together with the Cross of Christ (refrain with variations in the following *troparia*; Ode 9a, *trop.* 1). The Word has appointed him as the brave commander of His church, in order to entangle the foreign army (namely Gainas and the Arian Goths) with his sunny words (*trop.* 2). Everyone considers him as their eye and beacon and mouth made of pure gold, who protects and signals the way and speaks of the divine mysteries (*trop.* 3). The Virgin is my support and salvation and safe haven, and protectress in painful times; for this reason I elevate and celebrate her together with the Cross of her Son (*trop.* 4).

Finally, the poet calls on Chrysostom, who is now incessantly singing the *trisagion* (thrice-holy hymn) together with the angels, to look with compassion upon his people, who are elevating his dormition together with the Cross of the Lord (Ode 9b, *trop.* 1). The Virgin became, in a supernatural manner, the temple of a nature which the whole of the world cannot contain, even though the divine has become incarnate due to a strange condescension for the sake of the elevation of the fallen (*trop.* 2).

It is noteworthy that the aforementioned dependence of the present canon on Cosmas's canon concerns not only the music and metrics of the odes in accordance with the *heirmoi*, but also the refrains of odes 1, 5 (*troparia* 2 to 4), 7, and 9b, which reproduce the respective verses of the *heirmoi* wholly or partly. In addition, in ode 9a, v. 5 of all of the *troparia* as well as the last verse of the ode (v. 264) are variations on the respective *heirmos* (for Cosmas's passages the reader is referred to the *apparatus fontium* of the present edition).

The odes are connected with the respective biblical canticles in a variety of ways, especially via the intermediary of Cosmas's model canon. Apart from the refrain of ode 1, which is taken over from Exodus and Cosmas's canon, as noted above, significant lexical borrowings connect ode 3 to Anna's prayer in 1 Regnorum, and ode 4 to the prayer of Habakkuk. In ode 5 the refrain of *troparia* 2-4, which is drawn from Cosmas's canon, ultimately derives from Isaiah's prayer. Ode 6 contains only a distant reminiscence of the prayer of Jonah. Ode 7 is connected to the prayer of the Three Holy Children via the refrain, which repeats that of Cosmas's canon. Ode 8 has no apparent connection with the same prayer, except a possible allusion to the Three Holy Children in the reference to John's devotion to the Lord since infancy (vv. 213–4). Finally, odes 9a and 9b contain no clear reference to the respective New Testament canticle, the doxology of the Theotokos, to whom all the *theotokia* of the canon refer (for details on the above, see *app. font.*). A similar, although even looser treatment of the canticles is also noticed in Canon A.

It should be noted that a single quasi-quotation from John Chrysostom's works has been located (see *app. font.* at v. 212). By contrast, the relevant practice was more frequent in Canon A.

The canon is related to the readings of the feast of the Exaltation, the latter being indicated in the *Typikon* of the Great Church.[9] These readings concern not only the feastday of 14 September, however, but also its adjacent liturgical services, namely the Sunday before the Exaltation, the Eve of the feast, and especially, the Sunday after it. In particular, Gal. 6.14 (see vv. 12–4, 34 with 38, 199–201, 235) represents the reading of Galatians 6.11-18 on the Sunday before the Exaltation; Ex. 15.1, 21 (see vv. 10–1), apart from joining the first ode (via its refrain) to Moses's Song of Victory, are also related to the reading of Exodus 15.22–6 on the Eve of the feast; Ps. 148.1–2 (see vv. 271–2, 279–80, i.e. the refrain of ode 9b, which is taken over from Cosmas) recalls the reading of Ps. 148.1 on the feastday; Gal. 2.19–20 (see vv. 12–3) refers to the reading of Gal. 2.16–20 on the Sunday after the Exaltation; and Mc. 8.34 (see v. 16) to the reading of Mc. 8.34 – 9.1 on the same day. Such a connection to the liturgical readings of the day was also observed in the case of Canon A.[10] None of the readings destined for the feast of 13 November is present here, which in fact reflects the liturgical destination of the canon and confirms what was suggested above on the evidence of the manuscripts.

The foregoing exposition of the contents of the canon makes it clear that, as expected of the genre, Constantine's work neither develops a story, John's life in this case, knowledge of which is presupposed, nor does it mention any events surrounding the Exaltation of the Cross. Nevertheless, the poet does make several references and allusions to John's life, mentioning or insisting in particular on his dedication to God since his early years, his becoming an archbishop, his famous rhetoric, his biblical commentaries, the well-known story of Paul himself invisibly dictating the exegesis of his Epistles to John, the latter's preaching of repentance, his fight against the Arians, and his final exile (references to the standard *Life* of John by George of Alexandria are found in the *app. font.*). Like Canon A, Canon B has a prevailing encomiastic and panegyric character. It develops its laudation of John by, on the one hand, directly addressing the saint, and, on the other, a string of images, metaphors, and comparisons, which are constantly interwoven with each other, and are applied to him. Many of them are drawn from the Bible, especially the Old Testament, as will become clear in the edition (see Greek text in italics and *app. font.*). The motif of gold, which is used to refer to John's "golden words" (vv. 6–7), "gold-gleaming lips" (v. 31), or "mouth made of pure gold" (vv. 251–2), is usual in canons in honour of the Golden Mouth. Most importantly, Constantine's originality lies in the combination of the theme of John's demise (his "elevation" to heaven) with that of the Elevation (Exaltation, Ὕψωσις) of the True Cross. The close knitting together

9. See J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église : ms. Sainte-Croix n° 40, xe siècle. 1, Le cycle des douze mois* (OCA 165), Roma 1962, p. 26, 12–4 (Apostle); pp. 26, 22 – 28, 1 (Reading); p. 32, 22–3 (*Koinonikon*); p. 34, 14–6 (Apostle), 18–9 (Gospel) respectively.

10. See Antonopoulou, Imperial hymnography : the canons attributed to Emperor Constantine VII (cited n. 1), p. 219.

of the two themes runs throughout the canon and the words "elevate" and "elevation" recur again and again and are extended to the "elevation" of humanity as a result of Christ's Passion on the Cross, the Virgin's intervention for our sake, and John's efforts. The constant mixing of tenses, past and present, stresses the continuity of John's impact on the lives of God's people from his time to the present. Doctrinal statements are also made, concerning the Trinitarian God, Christ's divine and human natures, and the role of the Theotokos in the Incarnation, as established by the Ecumenical Councils. Thus, the hymnographer, who speaks in the first person on behalf not only of himself but also of humanity, reminds his audience of some basic tenets, while stating his own orthodoxy.

Furthermore, it is worth noting that John is presented as having elevated the Cross "with his holy hands in a holy manner" (vv. 73–4). This must be a reference to the Exaltation of the relic of the Holy Cross by the patriarch of Constantinople on 14 September. However, this liturgical rite is first attested in the capital in the reign of Heraclius. Its most ancient description is the tenth-century *Typikon* of the Great Church, while the *Cletorologion* of Philotheos and especially the *Book of ceremonies* also provide descriptions of the celebrations with the participation of the emperor. Thus, the hymnographer either wrongly assumes that John too had performed the ceremony in question or is deliberately using an anachronism to accentuate John's reverence of the Cross.[11]

We have no indication as to the performance of Constantine's canon in his day, although it is enticing to surmise that it was incorporated into the ceremonies surrounding the Feast of the Exaltation, with the presence of the (emperor-)hymnographer, serving as a reminder of the foregone double character of the feast. It is known that Emperor Leo VI composed two *troparia* on the Cross, which are still included in the liturgical books.[12] His son seems to have followed in his father's footsteps once more, this time by composing for 14 September a significantly more extended hymnographical text than he had done, a canon.

Recensio codicum

The canon proves to have been relatively well-known as its nine manuscripts known so far reveal. All are liturgical manuscripts apart from *L*, which is of a private nature, as mentioned above.

11. On the history of the feast and the accompanying rite, see H. A. Klein, Constantine, Helena, and the cult of the True Cross in Constantinople, in *Byzance et les reliques du Christ*, pp. 31–59, esp. pp. 41–51 on Constantinople; also, B. Flusin, Les cérémonies de l'exaltation de la Croix à Constantinople au XIe siècle d'après le *Dresdensis* A 104, *ibid.*, pp. 61–89. On the homiletic evidence on the Feast of the Exaltation up to the tenth century, which is complementary to that of the other sources presented in Klein's study, see T. Antonopoulou, *The homilies of the Emperor Leo VI* (The medieval Mediterranean : peoples, economies and cultures, 400–1453 14), Leiden – New York – Köln 1997, pp. 222–5.

12. These are: a) *Inc.* Σύ μου σκέπη κραταιὰ ὑπάρχεις, *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. 1*, ἐν Ῥώμῃ 1888, p. 156 (Great Vespers for 14 September); p. 159 (Matins, where it preceeds the canon by Cosmas), and b) *Inc.* Δεῦτε, πιστοί, τὸ ζωοποιὸν ξύλον προσκυνήσωμεν, *ibid.*, pp. 166–7 (Matins), and *Τριῴδιον κατανυκτικόν*, ἐν Ῥώμῃ 1879, p. 362 (Matins of the Third Sunday in Lent).

Notoriously in hymnography it is often impossible and unwise to construct a *stemma codicum* in the traditional manner. Many lost intermediary witnesses, let alone still latent ones, the frequently restricted extent of the texts, and the popularity of hymnographic works, which resulted in all kinds of later textual interventions, cause difficulty in this respect. However, it is occasionally feasible and commendable to point out the relationship between the manuscripts and group them together in families or even suggest (parts of) a plausible *stemma*, which will be the case with Constantine's canon.

1) Firstly, *S1* and *S2* have binding errors against the rest of the codices. In addition, *S1* has no errors that are absent from *S2*, whereas *S2* has extra errors of its own. Notably, *S2* did not copy the attribution to Kephalas contained in *S1*. *S2* must derive from *S1* and, therefore, can be eliminated for the purposes of the critical edition. Because of the errors of *S1(S2)*, *S1* cannot be the exemplar of any of the later codices.

Binding errors of *S1S2*, e.g.	*ceteri recte*
• **37** παρθένε θεονύμφευτε *S1 in marg.* *S2*	καὶ ἀπὸ γῆς ὑψώσαντος (*om. S1*)

This case is of particular importance: an omission in *S1* led a little later a reader/ chanter, who realized that a phrase was missing, to make an unfortunate guess (given the contents) and add it in the margin in *S1*. Subsequently, the marginal addition was introduced into the text of *S2*.

• **54** τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος σε λάμψαι	σε τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος λάμψαι (σε *om. XM3*)

The preferred version is metrically slightly better.

• **56** ἀγχιπρόεδρον	ἀρχιπρόεδρον (ἀρχιποίμενα *M2X*)
• **76** ἀνυψοῖ	συνυψοῖ (συνυψοῦν *M2M1XM3*)
• **108** τῆς *post* σοφίας *add.*	*non habent*

The addition of the article smoothens the text; the expression σοφία ἡ ἀνωτάτω appears frequently in the *TLG* (online version).

• **212** μὴ ἀπογνῶτε	μὴ ἀπογνῷ τις (μηδεὶς ἀπογνῶ ἑαυτοῦ *E*, *deest in L*)

The preferred version offers the *lectio difficilior*.

• **276–7** καὶ χωρητὴ ὁρᾶται καὶ ληπτὴ | τῇ ξένῃ συγκαταβάσει	δι' εὐσπλαγχνίαν ἄρρητον ἐκ σοῦ, | κἂν ξύλῳ ἐπαείρηται (ἀπηώρηται E, συνεπάρητε *M2*, συνεπαίρητε *M1*, *deest in LXM3*)

In terms of contents, the *S1(S2)* version places emphasis on doctrine, continuing the train of thought of vv. 274–5, whereas the preferred version insists on the interplay between the Crucifixion and the Elevation of the Cross, which runs through the canon. For the extra metrical reason behind the editorial choice, see below on metre. In addition, the poetic form ἐπαείρω is noteworthy for the poet's erudition.

• Cf. also **72** τόκῳ πυρπολούμενος	τῷ τοκετῷ πυρούμενος (τῶ τοκετῶ ποιούμενος *X*; *deest in E [vide infra]*)

These readings are metrically equivalent.

Errors of *S2*, e.g.:	
• **74** ξύλου	ξύλον

- **77** σει — σου (σοῦ *S1*)
- **236** ἀνακειμένετω — ἀνακειμένῳ τε (*deest in L*)
- **272** μεγαλύνομεν — μεγαλύνουσιν (*deest in L*)

S2 will be mentioned below no more, as its agreement with *S1* is implied.

2) *S3* and *S1* have binding errors against the rest of the codices; in addition, *S1* has errors of its own, whereas *S3* has no errors which are absent from *S1* or could not have been easily corrected by the latter. Therefore, *S1* must derive from *S3* and could in principle be eliminated for the purposes of the critical edition. However, *S1* will appear in the *apparatus criticus* because of its unique readings, exposed above (see on the errors of *S1[S2]*), which point to a slight reworking of the text (such as at vv. 76, 108, 276–7).

Binding errors of *S1S3* — *ceteri recte*

- **151** παρθένε *S1S3*[s.l. p.corr.] — ἐνοῦται (*om. S3*, καινοῦται *L*)

In this case, the original omission in *S3* led to a correction above the line, which was subsequently incorporated into the text of *S1*; cf. below (paragraph 8), on *S3α*, regarding v. 64, where, similarly, a correction above the line in *S3* was incorporated into the text of *S1*.

- **227** καὶ *om. S3S1 cum X* — *habent* (*deest in L*)

Error of *S3*:

- **190** ἐμπιμπλῶμεν *S3* — ἐμπιπλῶμεν (*deest in L*)

The correct reading in *S1* could be the result of correction or simple coincidence.

Errors of *S1*:

See above on the common errors of *S1S2*

- Cf. **62** αἰρουμένου *S1 cum M2XM3*, αἱρουμένου *S3*[a.corr. (?)] — αἱρομένου *ceteri recte* (αἱρομένου *S3*[p.corr.])

Initially, *S3* probably had αἱρουμένου, which its scribe corrected by completely erasing the letter υ, but leaving a space in its place. Then *S1* corrected the breathing but erroneously filled in the space. Its agreement with *M2XM3* must be coincidental, as will become clear from the exposition that follows.

Given the situation just described, it ensues that *S1* constitutes no independent witness to the attribution of the canon to Kephalas. This attribution, which is found in the margin of *S3*, must have been moved to the end of the title of the canon in its copy *S1*. In the following, the agreement of *S1* with *S3* is implied unless otherwise stated.

3) *X* and *M3* are most closely connected as a series of common errors makes clear. In fact, they are the most distant from the original text. Since none of them is the exemplar of the other due to their distinct errors, they must go back to a common exemplar *(δ)* of relatively poor quality. This would have existed before the end of the thirteenth century, when *X* was written. See e.g.:

Binding errors of *XM3* — *ceteri recte*

- **29** Χρυσόστομε *om.* — *habent*
- **54** σε *om.* — *habent*

- **126** αἰσθητήρια — αἴσθησιν
- **201** πιστὸς *X*, πιστῶς *M3* — ἐν σοὶ (*deest in L*)
- **265–80** (*i.e. odam 9b*) *om.* — *habent* (*deest in L*)

Errors of *X* — *ceteri recte*

- **127–8** τὴν – ἁμαρτίας *om.* — *habent*
- **157–60** *om.* — *habent*
- **222–4** ἀοράτως ὁ παῦλος σοι προσελάλει λύσιν τῶν ἐπὴ στολῶν — σκεπτομένῳ (σκεπομένῳ *M1*, σκεπομένος *M3*) – ἐπιστολῶν (*deest in L*)

Errors of *M3* — *ceteri recte*

- **1–11** *om.* — *habent*
- **12** Προσήλωσε — Ὡς ὅλον σε
- **61** μὲν μόνων — κευθμώνων (κευθμόνων *LEM2M1X*)
- **242 et 256** τοῦ *om.* — *habent* (*deest in L*)

4) *M1* and *δ(XM3)* share some common errors, which place *M1* too at a considerable distance from the archetype. Due to their distinct errors none is the exemplar of the other, and they must go back to a common exemplar *(γ)*.

Binding errors of *M1δ* — *ceteri recte*

- **Tit. 2** *om.* — *habent*
- **205** Θεογράφους — Νεογράφους (*deest in L*)
- **222** σκεπομένῳ *M1*, σκεπομένος *M3* (*om. X; vide supra*) — σκεπτομένῳ (*deest in L*)
- **244–50** *post* 257 (*i.e. trop. 2 odae 9a post trop. 3) transp.* — *non transp.* (*deest in L*)
- **249** αὐτοῦ *M1*, ἑαυτοῦ *X*, τῷ ἑαυτοῦ *M3* — τοῦ Χριστοῦ (*deest in L*)

Cf. the following case, perhaps representing a problem in *γ*, which could have had ode 9b written in the margin:

- **265–80** *post* 236 (*i.e. odam 9b ante odam 9a) transp. M1*, *om. XM3* — *non transp.* (*deest in L*)

Errors of *M1*, e.g.: — *ceteri recte*

- **66** χοῦν — νοῦν
- **144** ἐν ἑαυτῷ — ὁ ἐν αὐτῷ
- **270** χριστοῦ θείαν — κυρίου τὴν (*deest in L*)
- **278** ἀνόρθωσιν — ἀνύψωσιν (*deest in L*)

Errors of *δ*:

See above on the common errors of *XM3*

5) *M2* and *γ(M1δ[XM3])* share common errors, while each has errors of its own. Since none of them is the exemplar of the other, they must go back to a common exemplar *(β)*.

Binding errors of *M2γ* — *ceteri recte*

- **76** συνυψοῦν — συνυψοῖ (ἀνυψοῖ *S1*)

• **176** διασκεδάζων τῆς	διασκεδάζοντας (διασκεδάζοντα *L*)
• **178** ἅπασι	ἁπάσαις
• **215–7** δι' ἀρετῆς καὶ βίου ἀκραιφνεστάτου | ὅλως (ὅλος *M1*) τῷ χριστῷ συνήφθης | ὅς σοι (σοὶ *M2*) νέμει πάτερ	σὺν τούτου θείοις χείλεσι νοῦν | προσθίγεις, ἄχραντον, ὡραϊσμένον·| ὁ δὲ νέμει τούτῳ (*deest in L*)

The latter example is of particular importance. This is probably a passage composed by someone who disliked the original image.

• **219** τοῦ Παρακλήτου	τῷ Παρακλήτῳ (*deest in L*)
• **223–4** προσελάλει (-η *M3*)	προσλαλῶν τὴν (*deest in L*)

This reading must be a scribal correction in order to make the syntax smoother.

• **231** μήτηρ	μῆτερ (*deest in L*)

There are also binding errors of *M2M1*, which reflect the errors of *β* and *γ* (in the case of *M1*), whereas *XM3* have errors of their own. In the latter cases, we are dealing with errors either of *δ(XM3)* or of each of *XM3*:

• **197** με ἀναφέρουσα *M2M1*, ἐπαναφέρουσα *XM3*	συναναφέρουσα (ἀναφέρουσα *E*, *deest in L*)
• **255** συνανυψοῦται *M2M1*, συνανυψοῦντες *X*, ανυψοῦνται *(sic) M3*	συνανυψοῖ σου (*deest in L*)
• **257** σοῦ θεία κοίμησις *M2M1*, ἡ θεία κοίμησις *M3*, σὲ μεγαλύνομεν *X*	τὴν θείαν κοίμησιν (*deest in L*)

See also below, on the binding errors of *Eβ(M2M1XM3)*.

Errors of *M2*, e.g.	*ceteri recte*
• **61** ἐκ *om.*	*habent*
• **140** παμμάκαρ χρυσόστομε	Χρυσόστομε τίμιε
• **194** Δέσποινα *bis*	Ὄρεσι Δέσποινα (*deest in L*)
• **195** δεῖξον	στῆσον (*deest in L*)
• **233–6** φαιδρῶς | καὶ συνανυψοῦντι | ἀνθρώπων βροτείαν φύσιν | ἀνακειμένην τὲ	μοι, | νίκας δωρουμένῳ, | καὶ τούτῳ ἐγκαυχωμένῳ, | ἀνακειμένῳ τε (*deest in L*)

Errors of *γ*

See above on the common errors of *M1δ*

The question of prime importance that arises concerns the provenance of the unique attribution of the canon in *M2* (βασιλέως του Πορφυρογεννήτου). There is no apparent answer. Whereas the later marginal note (Λέοντος τοῦ σοφοῦ) was a superficial and unfortunate explanation of the lemma, the copyist of *M2* might have arrived at its attribution by making a learned guess on the basis of the acrostic in combination with the content (as explained above with regard to vv. 38–40). Although *M2*, despite its late date, is a better witness than the earlier *X* and *M1*, let alone the likewise late *M3*, there is no way to prove that the attribution goes back to the archetype.

6) Due to its errors *E* cannot be the exemplar of any of the other manuscripts. In fact, *E* and *β(M2γ[M1δ(XM3)])* contain binding errors, while each has errors of its own. Therefore, a common exemplar *α*, the ancestor of the family of codices *EM2M1XM3*, can be envisaged.

Binding errors of *βE*	*recte*
• 47 κελαδοῦντα θεῖα *M2M1*, κελαδοῦντα τὰ θεῖα *EXM3*	κελαδοῦν <+1> τὰ θεῖα (κελαδοῦν τὰ *S3L*; *vide app. cr.*)

The common reading of *E* and *δ(XM3)* must be coincidental. See also below, paragraph 8, on the binding errors of *S3α*.

• **197** με ἀναφέρουσα *M2M1*, ἀναφέρουσα *E* (ἐπαναφέρουσα *XM3*)	συναναφέρουσα *S3* (*deest in L*)

The first syllable was apparently unclear in the exemplar *(α)*, a situation that would have resulted in different attempts to deal with the problem in *E* and *β*.

• **238** βλαστάνειν	βλυστάνειν *S3* (*deest in L*)
• **251** εὔρυζον *M2M1*, ἔμβρυζον *E* (ὄμβρηζον *XM3*)	ὄβρυζον *S3* (*deest in L*)

Cf. also the errors of *EM2δ(XM3)*	*ceteri recte*
• **115** σὺ	σῷ
• **116** εὕραμεν	εὕρομεν

These two shared and neighbouring errors, which are absent from *M1*, could have been independently coincidental, going back to an unclear, corrupt passage in *α* (or were corrected by *M1*, which is less probable, given that the correct reading at v. 115 is the *lectio difficilior*).

As for a single common error of *EM1*, it can only be coincidental:

• **148** τὴν μνήμην *EM1*	τῇ μνήμῃ *ceteri recte*

Errors of *E*, e.g.	*ceteri recte*
• **65** φιλέορτοι *post* ἀρυσώμεθα *add.*	*non habent*
• **70–2** καὶ μετάγεις εἰς ἐπίγνωσιν | θείᾳ δυνάμει | θεοτόκου ταῖς ἐντεύξεσιν	ὡς Ἠλίας, ὡς ὁ Πρόδρομος, | κόρης ἁγνῆς | τῷ τοκετῷ πυρούμενος (ποιούμενος *X*, τόκῳ πυρπολούμενος *S1*)
• **75** γὰρ	ὡς
• **121** ὁ φθόγγος *post* ἐξῆλθεν *transp.*	*non transp.*
• **235** ἄνακτι εὐλογημένη	καὶ τούτῳ ἐγκαυχωμένῳ (*deest in L*)

See also above in this paragraph, on vv. 197, 251.

7) *L* is currently mutilated after v. 182 (originally at v. 189). However, it could not have been the exemplar of any of the later codices before its mutilation, as proven by its own errors.

Errors of *L*, e.g.	*ceteri recte*
• **8** κατάρδευσον	ἐπάρδευσον

• **63** οὐρανίους *om.*	*habent* (οὐρανίου *M3*)
• **73** ἀνυψούμενον	ὃ ἀνύψωσας
• **111–2** ἔβλυσας τὴν εἰρήνην	ἔβλυσεν ἡ εἰρήνη (ἔβλυσεν εἰρήνην *M3*)
• **151** καινοῦται	ἑνοῦται (*om. S3*$^{a.corr.}$, παρθένε *S3*$^{s.l.\ p.corr.}$*S1*)

L's reading (with the former αι instead of the expected ε) is theologically erroneous, since κένωσις (cf. Philipp. 2.7) did not concern God's divine nature.

• **152** θεοτόκε	Παναγία
• **176** διασκεδάζοντα	διασκεδάζοντας (διασκεδάζων τῆς *β*)

Unfortunately, the few errors of *α(Eβ)* listed above (paragraph 6) mainly concern passages that used to lie in what is now the lost part of *L*. We are, therefore, left only with the case of v. 47 (see also below, paragraph 8), which does not bind *L* with *α*, but does not by itself suffice to draw a general conclusion. The *apparatus criticus* reveals a number of cases of agreement in error between *L* on the one hand, and all or part of the *α* manuscripts (*EM2M1XM3*) on the other. In fact, *L* is particularly close to *E* and *M2*. However, all of their shared errors are rather insignificant, being mostly orthographical, even if they result in different words. Thus, *L* emerges as a case apart, yet in close relationship with the upper levels of family *α*, but its exact place in the stemma cannot be established. For this reason, a possible hyparchetype *ψ* will be followed by a question-mark in the stemma.

Binding errors of *L* with *α* codices	*ceteri recte*
• **5** δι' αὐγῆς *LM2*	διαυγὴς (διαυγεῖς *E*)
• **61** κευθμόνων *LEM2M1X* (μὲν μόνων *M3*)	κευθμώνων
• **65** ἀρρυσώμεθα *LM2* (ἀρρυόμεθα *M3*)	ἀρυσώμεθα
• **82** στάζων *LEM2X*	στάζον
• **126** γλυκαίνων *LEδ*	γλυκαῖνον
• **126** θέλγων *Lα*	θέλγον
• **127** παύων *LEM1M3*, καταπαύων *X*	παῦον
• **141** λίπης *LEM2*	λίποις
• **143** τιθείς *LE*	τυθείς
• **152** ὅλως *LM2δ*	ὅλος
• **161** τὸν ῥευστὸν *LM2M1*	τῶν ῥευστῶν
• **177** βραβεύοντα *LM2*, βραβεύων τὸ *δ*	βραβεύοντας

8) *S3*, the most ancient surviving witness, has binding errors with *α* (and *L*, that is the possible hyparchetype *ψ*, as explained in paragraph 7), while it also has errors of its own, although very few in both cases. Since each of *S3α(*/possibly *ψ)* has errors of its own, they must go back to a common exemplar, the archetype *ω*, which was not without errors either and derived from the author's original. The errors of *ω* include:

Binding errors of *S3α (and L)*	*recte*
• 47 κελαδοῦν τὰ *S3L*, κελαδοῦντα *M2M1*, κελαδοῦντα τὰ *Eδ*	κελαδοῦν <+1> τὰ

One syllable was missing from the archetype ω; the omission was realized by *E* and *δ(XM3)* and an attempt was made at its restitution.

• **64** πιστοὶ *om. S3*$^{a.corr.}$*Eγ* (ὁμοῦ *M1*)	*S3*$^{s.l.\ p.corr.}$*S1LM2 habent*

By being absent from several of the codices (and initially from *S3*) the word πιστοί points to the faulty state of *ω*, which had the word in question perhaps in the margin. The problem was then transferred to *α* and *β*: the addition must have been completely overlooked in *E* and in *γ(M1δ)*, with *M1* adding another word in its place in order to complete the metre. As for *S1*, it incorporated the correction found above the line in *S3*.

• **138** ἀπήντησας *S3LM1M3*	ἀπήντησεν *EXM2*(ἀπίντισε)

EM2X do not share the common error of the other manuscripts, perhaps as a result of corrections made independently.

Errors of *S3*	*ceteri recte*
• **151** ἑνοῦται *om.*	*habent* (καινοῦται *L*, παρθένε *S3*$^{s.l.\ p.corr.}$*S1*)
• **190** ἐμπιμπλῶμεν	ἐμπιπλῶμεν (*cum S1; deest in L*)
• **227** καὶ *om. S3 cum X*	*habent* (*deest in L*)

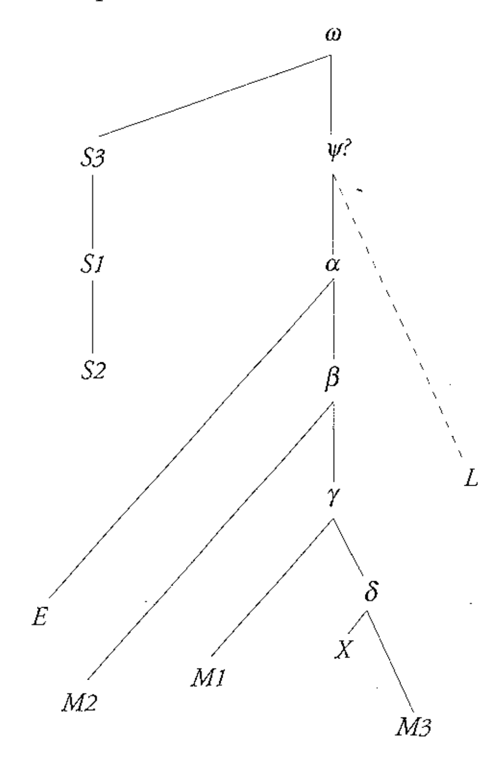
On these errors, see also above (paragraph 2), on the binding errors of *S1S3* and the error of *S3*.

Errors of *α*:

See above, on the binding errors of *Eβ*

Concerning the provenance of the marginal attribution to Kephalas in *S3*, it is impossible to know whether it was in *ω*, as it does not appear in its other descendants.

9) In light of the above, a plausible *stemma* is the following:



10) In conclusion, all witnesses derive from the same archetype *(ω)*, which had occasional errors. Two ancient manuscripts, *S1* and *S2*, have been eliminated for the purposes of the constitution of the text. The edition will primarily be based on *S3*, which is the most ancient and at the same time the best witness in terms of readings and metre, even though it is not free of errors. Its textual evidence is corroborated mainly by the evidence of *LEM2*, whereas the readings of all codices appear in the *apparatus criticus* with the exception of *S2* always and of *S1* whenever it does not deviate from *S3*, for reasons explained above.

Metre

The *heirmoi* of the odes were indicated above. The hymnographer is relatively faithful to them, treating them with considerable freedom in regard to isosyllaby and/or homotony. First, as in Canon A, the poet makes use of the common option to use anisosyllabic but musically equivalent *cola* by adding or detracting a final accented syllable. In ode 1, verse 4 of *trop.* 2, ode 4, verse 4 of *trop.* 1, and ode 7, verse 9 of *trop.* 4, a final accented syllable has been added (the 9th, 12th, and 9th syllable respectively). On the contrary, in ode 5, verse 6, and in ode 6, verse 8, the *heirmos*'s final accented syllable (9th and 12th respectively) has disappeared from all of the *troparia*.

Second, it also occurs in hymnography (and in Canon A) that the poet adds or detracts one or two syllables in comparison to the *heirmos* and adjusts the accents accordingly. This appears to be so in the following cases. In ode 1, verse 6 of *trop.* 3, a final (7th) yet unaccented syllable is missing (however, this could be due to an error in the transmission; see *app. cr.* at vv. 27–8). In ode 9, verse 3, *troparia* 3 and 4, not only has the final (12th) accented syllable been detracted, but also the penultimate unaccented one. Furthermore, in ode 5, verse 4, whereas the *heirmos* and *troparia* 2, 3 and 4 have the pattern 12 : 3-7-11, *trop.* 1 has 13 : 3-9-12, where the paroxytone ending is preserved. In ode 6, verse 6 of *trop.* 2 has 12 syllables with accents on 4-8-10, instead of the pattern 10 : 4-8 of the *heirmos* and the rest of the *troparia* of the ode: the addition of two syllables at the end of the verse and the extra accent allow not only the proparoxytone ending to be preserved, but also emphasis to be placed on the word σήμερον (a νῦν would have sufficed for the metre).[13]

Third, the poet occasionally moves an accent one, two or three positions in comparison to the *heirmos*, thus creating minor variations without affecting the number of syllables. It is not necessary to enumerate these cases, but one case in particular is worth mentioning, because textual problems are involved (see *app. cr.* at vv. 47 and 54): in ode 3, verse 3, the *heirmos* has 12 syllables with accents on 3-6-11, while *trop.* 2 (v. 54) has the pattern 12 : 3-7-9-11 (rather than 3-6-8-11; in both cases with a synizesis at syllable 5), *trop.* 3 has likewise 12 : 3-7-9-11, *trop.* 4 has 12 : 3-8-11, and *trop.* 1, which

13. It should be noted that the canon slightly rearranges the verses *(cola)* of the *heirmos* of ode 6: in the edition the first three verses of the latter have 8, 10 and 5 syllables respectively with a total of 23 syllables, whereas in the canon we encounter two verses of 11+12 syllables (or possibly, 8+15), as proven by the *theotokion*, where a verse of 10 syllables would cut the word ὅλῳ in two; moreover, verses six and seven of the canon correspond to a single verse in the edition of the *heirmos*.

appears to lack syllable 4 (v. 47), should have 12 : 3-6-9-11. This metrical peculiarity does not occur in Canon A.

In all of the aforementioned cases (apart from v. 47) no editorial intervention is needed, whereas the metre occasionally helps the choice among manuscript variants. For example, in ode 9b, verse 5, the *heirmos*'s accentual pattern 2-6 is kept in *trop.* 1 and in the *S3EM2M1* version of *trop.* 2, while in *S1* it becomes 2-7 in *trop.* 2 (which is nevertheless acceptable according to what was said in the previous paragraph; see *app. cr.* at vv. 276–7). See also v. 54; cf. vv. 27–8 and 47 with *app. cr.*

The edition

The manuscript basis of the edition was presented above (paragraph 10 of the *recensio codicum*). As with the edition of Canon A, the manuscript colons are reproduced on separate lines as verses.[14] In most of the manuscripts the iota subscript is not used, apart from *S1* and *E* in an inconsistent way; nonetheless, it is used consistently in the edition (including σῴζει at v. 153 on the basis of *S1* alone, μελῳδούντων at v. 180 on the basis of *E* alone and, therefore, μελῴδημα at v. 102 against the codices). The *apparatus criticus* is negative unless there is a risk of confusion. The following are not indicated in the *apparatus criticus*: the absence or presence of the iota subscript; spelling mistakes of the manuscripts except when they result in existing forms of words; differences in the use of the ν ἐφελκυστικόν; the extent of the *incipit* of the *heirmoi* in each manuscript and the few incorrect readings in them; the point where a standard phrase stops in each manuscript (see the refrains of odes 1, 7, and 9b).

With regard to enclitics, the usage is as in Canon A; in other words, the traditional rules apply to them, with the exception that following a properispomenon the enclitic word loses its accent, which is usual in hymnography and here also serves metrical causes (namely the placement of the accent; see vv. 4, 237, 269 with *app. cr.*). However, this peculiarity does not apply to the acrostic in *S3(S1)*, which is a dodecasyllable and not a rhythmotonic verse. Moreover, τέ retains its accent (see vv. 61, 236), without consequences for the accentual pattern of the canon. The various scribes are as a whole unanimous in the use of the enclitics, which not only serve the needs of metre but, occasionally, also of emphasis (see, e.g., vv. 58, 139); therefore, only usages that deviate from the readings that appear in the text are noted in the *apparatus criticus*.

Biblical quotations are printed in italics. For the Septuagint reference is made to both the Göttingen and the Rahlfs editions in case of discrepancy in their numbering, with the Rahlfs edition given in parenthesis. The only word of the canon not found in the published lexica is προσθίγω (v. 216; cf. θίγω *LBG*; also, προσθιγγάνω LSJ). The adverb βίαια (v. 83) instead of βιαίως (βίᾳ in the biblical source) is noteworthy.

National and Kapodistrian University of Athens

14. See Antonopoulou, Imperial hymnography : the canons attributed to Emperor Constantine VII (cited n. 1), p. 234 for a justification of this practice.

Imperatoris Constantini VII Porphyrogeniti
CANON II IN S. IOANNEM CHRYSOSTOMUM

Abbreviationes in apparatibus adhibitae

E	cod. *Scorial.* X.IV.8, ff. 79ᵛ–83ʳ
L	cod. *Athous, Laurae* B 6 (Eustratiades 126), ff. 121ʳ–123ᵛ
M1	cod. *Patmiacus* 194, ff. 93ʳ–97ʳ
M2	cod. *Patmiacus* 609, ff. 60ʳ–62ʳ
M3	cod. *Patmiacus* 806B, ff. 64ʳ–66ᵛ
(*S1*	cod. *Sinait. gr.* 551, ff. 68ʳ–70ʳ)
S3	cod. *Sinait. gr.* 556, ff. 79ʳ–82ᵛ
X	cod. *Athous, Xeropotamou* 116 (Lambros 2449), ff. 18ʳ–19ʳ
CP	*Anthologia graeca carminum christianorum*, adornaverunt W. Christ & M. Paranikas, Leipzig 1871 (Hildesheim 1963)
EE	S. Eustratiades, *Εἱρμολόγιον (Μνημεῖα ἁγιολογικά)* (Ἁγιορειτικὴ βιβλιοθήκη 9), Chennevières-sur-Marne 1932
Follieri	E. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae. 1–5, 2* (ST 211–215bis), Città del Vaticano 1960–1966

Ὁ κανών, φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε·
Κωνσταντῖνός σοι χρυσορῆμον, τὸν κρότον

Ὠιδὴ α΄. Ἦχος πλάγιος δ΄. *Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς*

Κρατῆρα *λόγου ζωῆς*,
ὃν *ὡς γῆ διψῶσα*
ἐξέπιες Χρυσόστομε,
ὑμνοῦντι σέ μοι στάλαξον,
καὶ ὡς σταγὼν διαυγὴς
ψεκασμῷ χρυσέων σου
ῥημάτων σήμερον
ἐπάρδευσον καρδίας
ἐν τῇ σῇ τῶν βοώντων
μνήμῃ λαμπρᾷ· «*Ἄισωμεν*
τῷ Θεῷ ἡμῶν ὅτι *δεδόξασται*».

Ὡς ὅλον σε *τῷ σταυρῷ*
κατὰ Παῦλον *ζῶντα*,
καὶ τούτῳ *ἐγκαυχώμενον*,
ὑψοῖ σὺν ἑαυτῷ ἀπὸ *γῆς*·
ὡς *ἄραντα* δὲ αὐτὸν
σὺν Χριστῷ ἐπ᾽ ὤμων σου,
τῆς πύλης ἔξωθεν
σταυροῖ καθαγιάσαι
τὸν λαὸν ὃν ἐκτήσω.
Διὸ Χριστῷ *ᾄσωμεν*
τῷ Θεῷ ἡμῶν ὅτι *δεδόξασται*.

Ναμάτων ζωοποιῶν
ἀποστάζεις ὄμβρους,
πηγῶν ἐκ σωτηρίων σου,
γλυκαίνοντας τὴν αἴσθησιν,
καὶ κλύζοντας θολερὸν
ἁμαρτίας πόμα·
σοφὲ Χρυσόστομε,
μετάνοιαν βλυστάνεις
χρυσαυγῶν ἐκ χειλέων.
Διὸ Χριστῷ *ᾄσωμεν*
τῷ Θεῷ ἡμῶν ὅτι *δεδόξασται*.

Θ. *Σταυρῷ* συνῆπται τὸ πᾶν,
τοῦ ἐκ σοῦ τὴν φύσιν
ἁγνή, θεοποιήσαντος,
καὶ ἀπὸ *γῆς ὑψώσαντος*·
ἐν ᾧ καυχῶμαι κἀγὼ

ὁ τῇ σῇ στεφόμενος
παλάμῃ δέσποινα,
πρεσβείαις οὗ τὴν μνήμην
ἑορτάζω ποιμένος.
Ὅθεν βοῶ· «*Ἄισωμεν*
τῷ Θεῷ ἡμῶν ὅτι *δεδόξασται*».

Apparatus hirmorum

hirm. α′ EE 224, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, III, 525

Apparatus fontium

oda α′ 1 cf. Philipp 2.16 2 Iob 29.23 **10–11** cf. Ex 15.1 (= Oda 1, 1). 21; cf. etiam hirm. odae α′ Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς | ... | διὸ Χριστῷ ᾄσωμεν | τῷ Θεῷ ἡμῶν ὅτι δεδόξασται **12–14** cf. Gal 6.14 **12–13** cf. Gal 2.19-20 **15** cf. Ioh 12.32 **16** cf. Mt 16.24; 27.32; Mc 8.34; 15.21; Lc 9.23 **18–20** cf. Hebr 13.12 **21–22** vide supra, vv. 10–11 **25** cf. Is 12.3 **30** cf. infra, v. 212 cum app. font. **32–33** vide supra, vv. 10–11, 21–22 **34 et 38** cf. Gal 6.14 **37** vide supra, v. 15 **43–44** vide supra, vv. 10–11, 21–22, 32–33

Apparatus criticus

tit. 1] *S3*, μηνὶ σεπτεμβρίῳ ιδ′. ἡ κοίμησις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου. κανών, φέρων ἀκροστιχίδα *E*, κανὼν τῆς κοιμήσεως τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου, οὗ ἡ ἀκροστιχίς *L*, κανὼν τῆς ἑορτῆς καὶ τοῦ ἁγίου. Ποίημα βασιλέως τοῦ πορφυρογεννήτου, φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε *M2*, ἕτερος κανὼν τοῦ ἁγίου ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου *M1*, ὁ κανὼν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου *M3*, ἕτερος κανὼν τοῦ ἁγίου. εἱρμὸς ὁ αὐτός *X* ‖ 2] *om. M1XM3* ‖ Κωνσταντῖνος σοι *LE*, Κονσταντίνὸν σοὶ *M2* ‖ κωνσταντίνου τοῦ κεφαλᾶ *S3*$^{in\ mg.}$*S1*

oda α′ **1–11**] *om. M3* ‖ **4** ὑμνοῦντι σέ μοι] *sic accent. codd. (m. gr.)* ‖ **5** διαυγὴς] διαυγεῖς *E*, δι᾽ αὐγῆς *LM2* ‖ **6** ψεκασμὸν *M1* ‖ **8** κατάρδευσον *L* ‖ **12** Ὡς ὅλον σε] Προσήλωσε *M3* ὅλον σε] ὅλο σε *S3*$^{a.corr.}$, ὅλως σε *L*, ὅλος σε *M1*, ὤλεσε *X* ‖ **14** τούτῳ] τῶ *M3* ‖ **16** αὐτῶ *X* ‖ **17** σὺν] τῶ *M2* ὦμον *L*, ὁμον *M3* ‖ **19** σταυρῶ *XM3* ‖ **20** ἐκτίσω *X* ‖ **27–28** θολερὰ *M2; an* θολερὰ ... πόματα *m. gr. scribendum esse?* ‖ **28** πόμα] *pro* πῶμα ‖ **29** Χρυσόστομε] *om. XM3* ‖ **30** βλαστάνεις *E* ‖ **36** θοποιήσαντος *M3* ‖ **37**] *om. S1*, παρθένε θεονύμφευτε *S1*$^{in\ marg.\ manu\ posteriore}$ ‖ **43** Ὅθεν] ὅπως *X*

Ὠιδὴ γ′. *Ῥάβδος εἰς τύπον τοῦ μυστηρίου*

Τὸν *χοῦν* τῷ λόγῳ
ἀναχαλκεύσας, *ὄργανον εὔηχον*
κελαδοῦν <+1> τὰ θεῖα σαφῶς ἐγένου,
συνασπισμὸς ὀρθοδόξοις,
ἔκπληξις δὲ καὶ κατάπτωσις
οἷα βροντή,
τοῖς γῆθεν προφητεύουσιν.

Ἀθρῶν ἀρρήτῳ
Θεὸς προνοίας ὄμματι, *σύμμορφον*,
ἀκριβῆ σε *τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος* λάμψαι
καὶ *προορίζει* καὶ χρίει
ἐκκλησίας ἀρχιπρόεδρον,
ἣν *ἀνυψοῖ*
σταυρῷ καὶ σὲ τῇ σήμερον.

Νάουσι ῥεῖθρα
φλογμὸν πταισμάτων κατασβεννύοντα,
ὑψουμένου τὲ σταυροῦ ἐκ *γῆς* κευθμώνων,
καὶ πρὸς μονὰς αἰρομένου
οὐρανίους ἀρχιποίμενος·
πάντες πιστοὶ
ἀφθόνως ἀρυσώμεθα.

Θ. Τὸν νοῦν ὡς φλόγα,
τὴν ῥητορείαν γλώττης ὡς κάμινον
θείῳ ζήλῳ κατὰ τοῦ ψεύδους ἀνάψας,
τοὺς ἀδικοῦντας ἐλέγχεις,
ὡς Ἠλίας, ὡς ὁ Πρόδρομος,
κόρης ἁγνῆς
τῷ τοκετῷ πυρούμενος.

hirm. γ′ EE 224–225, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, III, 392

oda γ′ 45 Gen 2.7 **46** cf. Ps 150.4-5 **53–55** cf. Rom 8.29 **57** 1 Regn 2.7 **61** cf. Ioh 12.32-33; vide etiam Ion 2.7; cf. supra, vv. 15, 37 (ἐκ – κευθμώνων) cf. Hes., *Theog.* 158 **69–70** (Ἠλίας) cf. 3 Regn 17.1–6; 18.1 – 19.3; 20; 4 Regn 1 (Πρόδρομος) cf. Mt 3.1–10; 14.4; Mc 1.2–6; 6.18; Lc 3.1–14, 19

oda γ′ 47 κελαδοῦν τὰ] κελαδοῦντα *M2M1*, κελαδοῦντα τὰ *EXM3*; *forsan* τε *(vel* δὲ*) post* κελαδοῦν *supplendum esse* ‖ **49** ἔκπληξίς τε καὶ κατάπληξις *M2* ‖ **52** ἀρρήτως *M1*, ἀρρήτων *XM3* ‖ **53** προνοία *M2* ‖ **54** σε] *post* εἰκόνος *transp. S1*, σαι *M2*, *om. XM3* ‖ αὐτοῦ *E m. gr.* ‖ λάμψει *X* ‖ **56** ἀγχιπρόεδρον *S1*, ἀρχιποίμενα *M2X* ‖ **58** τὴν σήμερον *M1*, τὴν τήμερον *X* ‖ **60** φλογμῶ *X* ‖ καταμβενύοντα *M3* ‖ **61** τὲ] *sic accent. S3LX*, τε *EM2M1*, τοῦ *M3* ‖ ἐκ] *om. M2* ‖ κευθμώνων] κευθμόνων *LEM2M1X*, μὲν μόνων *M3* ‖ **62** αἰρομένου *S3*$^{p.corr.}$, αἰρουμένου *S1XM3*, αἰρουμένου *forsan S3*$^{a.corr.}$*M2* ‖ **63** οὐρανίους] οὐρανίου *M3*, *om. L* ‖ **64** πιστοὶ] *S*$^{s.l.\ p.corr.}$, *om. EXM3*, ὁμοῦ *M1* ‖ **65** ἀρυσώμεθα] ἀρρυσώμεθα *LM2*, ἀρρυόμεθα *M3*, φιλέορτοι *add. E* ‖ **66** νοῦν] χοῦν *M1* ‖ **67** ῥητορίαν *LM2XM3* ‖ γλώσσης *S1* ‖ **68** τοῦ] *om. XM3* ‖ **70–72**] καὶ μετάγεις εἰς ἐπίγνωσιν | θείᾳ δυνάμει | Θεοτόκου ταῖς ἐντεύξεσιν *E* ‖ **70** ὡς[2]] καὶ *M3* ‖ ὁ] *om. L* ‖ **72** τοκετῶ ποιούμενος *X*, τόκῳ πυρπολούμενος *S1*

Ὠιδὴ δ΄. *Εἰσακήκοα Κύριε, τῆς οἰκονομίας*

Ἱερῶς ὃ ἀνύψωσας
ἱεραῖς παλάμαις ξύλον Χρυσόστομε,
ἱερόν σε ὡς ἀνάθημα
συνυψοῖ, προσάγει οὐρανίῳ ναῷ.

Νυσταγμὸν τοῖς βλεφάροις σου
οὐδὲ *τοῖς κροτάφοις* ἔθου *ἀνάπαυσιν*,
ἕως εὗρες ὅρμον ἄκλυστον
μετανοίας πᾶσιν, ὦ Χρυσόστομε.

Ὄρος πῖον, ἀείρρυτον
στάζον γλυκασμὸν τῷ κόσμῳ ἀνέκυψας,
διαλύων ὄρη βίαια,
ἁμαρτίας ἅλμην ἀποπτύοντα.

Θ. Σαλευόμενον ἔστησεν
ὁ ἐκ σοῦ τὸ γένος, ἐν τῷ σταυρῷ αὐτοῦ,
ἐκ τοῦ πρώτου ὀλισθήματος,
Παναγία, ᾧ με συνανύψωσον.

---

hirm. δ΄ EE 225, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, I, 374

---

oda δ΄ **73–74** cf. *Typicon Magnae Ecclesiae*, ed. Mateos (vide supra, n. 9), 1, p. 30, 18–21 Καὶ οὕτως ἐγειρόμενος (sc. ὁ πατριάρχης), λαμβάνει τὸν Σταυρὸν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ καὶ τοῦτον ὑψοῖ, ... Καὶ εἶθ' οὕτως ποιεῖ τὴν α΄ καὶ β΄ καὶ γ΄ ὕψωσιν **77–79** cf. Ps 131.4-5 **80** cf. infra, v. 212 cum app. font. **81** Ps 67.16 **83** (διαλύων ὄρη) cf. 3 Regn 19.11 (ὄρη βίαια) cf. Hab 3.6 ὄρη βίᾳ **84** (ἁμαρτίας ἅλμην) Maxim. Conf., *Quaest. ad Thalass.* 64, 64, ed. C. Laga & C. Steel, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. 2, Quaestiones LVI-LXV* (CCSG 22), Turnhout – Leuven 1990, p. 191 (*CPG* 7688) **85** vide Hab 3.6 ἔστη, καὶ ἐσαλεύθη ἡ γῆ **87** cf. Gen 3

---

oda δ΄ 73 ὃ ἀνύψωσας] ἐνανύψωσας *E*, ἀνυψούμενον *L* ‖ **75** ἱερῶν *M3* ‖ ὡς] γὰρ *E* ‖ **76** συνυψοῦν *M2M1XM3*(συνιψοῦν), ἀνυψοῖ *S1* ‖ 77 σου] σοῦ *S1* ‖ **80** πάσις *M3* ‖ **81** ποῖον *M2* ‖ **82** στάζων *LEM2X* ‖ **83** διαλύον *M2* ‖ **84** ἀποπτύονται *M2* ‖ **88** ὧν *M2* ‖ συνανύψωσας *E*, συνανύψωσεν *M1*

Ὠιδὴ ε΄. *Ὦ τρισμακάριστον ξύλον*

Σὺ οὐρανόθεν τὰ θεῖα
Χρυσόστομε, ἀπηχῶν,
τοὺς κάτωθεν *ἠθάλωσας*
λαμπηδόνι σου ἀστραπηφόρῳ τῶν λόγων·
τὰς χορείας δὲ πιστῶν
λαμπρύνας, ἐπεστήριξας

σέβειν ἄναρχον·
Θεὸν ἕνα τρισυπόστατον.

Ὄγκον *τῇ ῥάβδῳ* τοῦ Λόγου
τομῶς *πατάξας* παθῶν,
δεινοὺς *τριστάτας* ἔθραυσας
καὶ *λαὸν* ἡγιασμένον ἐπανάγεις
ἔνθα μέλπεται καινὸν
μελῴδημα Χρυσόστομε,
καὶ βραβεύεται
ἡ *εἰρήνη* ταῖς ψυχαῖς *ἡμῶν*.

Ἵνα *κρατῆρες σοφίας*
φανῶσι χείλη τὰ σά,
ἀμέλγεις βίβλον ἅπασαν,
ὅθεν ἔπλησας σοφίας ἀνωτάτω
τὴν ὑφ' ἥλιον ὁμοῦ,
πανθαύμαστε Χρυσόστομε,
δι' ἧς ἔβλυσεν
ἡ *εἰρήνη* ταῖς ψυχαῖς *ἡμῶν*.

Θ. Χαίροις ἡ κόσμῳ τὸ *Χαῖρε*
ἀχράντῳ τόκῳ ἁγνὴ
σῷ μόνη προξενήσασα,
δι' ἧς εὕρομεν οἱ *ξύλῳ* νεκρωθέντες,
ξύλον ἅγιον *ζωῆς*·
ὃ νῦν ὑψοῦντες, σέβομεν
τὸν παρέχοντα
τὴν *εἰρήνην* ταῖς ψυχαῖς *ἡμῶν*.

---

hirm. ε΄ EE 225, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, V, 1, 237

---

oda ε΄ **91** cf. Ex 9.8, 10 **93–96** cf. Georg. Alex., *Vita s. Ioh. Chrysostomi* 30 (contra Arianos), ed. F. Halkin, *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome* (Subs. hag. 60), Bruxelles 1977, pp. 153–6 **97–98** cf. Ex 7.20; 8.16 (Rahlfs 12); Num 20.11 **97** cf. etiam Ex 14.16 **99** cf. ex. gr. Ex 15.4 (= Oda 1, 4) **100** (λαὸν ἡγιασμένον) cf. ex. gr. Deut 26.19; 28.9 **101–102** cf. Ex 15.1-19 (= Oda 1) **104** cf. Is 26.12; cf. etiam hirm. odae ε΄ Ὦ τρισμακάριστον ξύλον | ... | καὶ παρέχοντι | τὴν εἰρήνην ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν **105** cf. Prov 9.1-2 **112** vide supra, v. 104 **113** cf. Lc 1.28 **116** cf. Gen 2.9, 17; 3 passim **117** Gen 2.9 **119–120** vide supra, vv. 104 cum app. font., 112

---

oda ε΄ **90** ἀπησχῶν *M3* ‖ **95** σεύειν *M3* ‖ **96** ἕνα] τὸν *X*, νῦν *M3* ‖ **97** Ὄγκων *X* ‖ τὸν λόγον *M2*, τῶν λόγων *XM3* ‖ **100** ἐπάγεις *M1* ‖ **101** μέλπετε *X* ‖ **103** βρεύεται *L*[a.corr.] ‖ **104** ἡ] *om. M2M3* ‖ εἰρήνην *M3* ‖ **106** φανώσαι *M3* ‖ **108** σοφίας] τῆς *add. S1* ‖ **109** ὑφήλιον *EM2M1XM3* ‖ **111–112** ἔβλυσεν εἰρήνην *M3*, ἔβλυσας τὴν εἰρήνην *L* ‖ **113** ἡ] ὁ *M1* ‖ κόσμου *L* ‖ τὸ Χαῖρε] τεκοῦσα *X* ‖ **115** σῷ] σὺ *EM2XM3* ‖ **116** εὕραμεν *EM2XM3* ‖ **118** ὃν *M2M3* ‖ σέβωμεν *XM3* ‖ **120** τὴν εἰρήνην] *om. M2* ‖ εἰρήνη *M1*

Ὠιδὴ ς΄. *Νοτίου θηρὸς ἐν σπλάγχνοις*

Ῥημάτων τῶν σῶν *ὁ φθόγγος ἐξῆλθεν*
εἰς τὰ πέρατα, βροντῆς ὡς ἦχος μέγας,
οὐ *σαλεύων καρδίας*,
ἀλλ' ἐν *Χριστῷ βεβαιῶν*·
μέλι γὰρ στάζει ἐξ αὐτῶν,
ψυχὰς γλυκαῖνον, θέλγον αἴσθησιν,
παῦον τὴν ἔκπτυστον
ἁμαρτίας πικρίαν καὶ κλύδωνα
τῶν ἐναντίων πνευμάτων,
Χρυσόστομε τίμιε.

Ὑψίστου Πατρὸς ἐγένου ἀχράντως
κατὰ χάριν ὑψηλὸς *υἱὸς* εἰκότως,
ὑπερόριον τέλος
ὑπὲρ λαοῦ σου παθών·
ὅθεν *ὑψώθης ἀπὸ γῆς*
σὺν τῷ ὑψώσαντι τὴν φύσιν σήμερον
ἐν τῷ σταυρῷ αὐτοῦ,
καὶ διττὴ εὐφροσύνη ἀπήντησεν
τοῖς σὲ τιμῶσι καὶ χάρις,
Χρυσόστομε τίμιε.

Σταυρῷ κραταιῶν μὴ λίποις τὸν κλῆρον,
ὃν *ἠγόρακε* Χριστὸς οἰκείῳ πάθει,
ὁ παλάμαις τυθείς σου,
ὁ ἐν αὐτῷ προσπαγείς.
Ἴδε ὀφρῦν τὴν κατ' αὐτοῦ
ἐπαιρομένην ματαιόφρονα,
καὶ ὑπεράσπισαι,
συνυψῶν τῷ σταυρῷ καὶ τῇ μνήμῃ σου,
ὅτι ἐν σοὶ τὰς ἐλπίδας
ἀνάπτει Χρυσόστομε.

Θ. Ὁ φύσει Θεὸς ἐκ σοῦ μοι ἑνοῦται
κατ' οὐσίαν ὅλος ὅλῳ Παναγία,
καὶ θεοῖ με καὶ σῴζει
καὶ ἀφθαρτίζει σαφῶς·
ἀλλ' ὡς παράδοξον ὁρῶ
τῆς σωτηρίας τὸ μυστήριον
καὶ ἀκατάληπτον,
ὅτι *πῦρ* με τὴν *χλόην* οὐκ ἔφλεξε
καὶ τὸ θνητὸν τῆς φθορᾶς με
ἀρρήτως ἐξέδυσεν.

hirm. ς΄ EE 225, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, II, 533

oda ς΄ **121–122** cf. Ps 18.5; Rom 10.18 **123** cf. Sirac 48.19 **124** cf. 2 Cor 1.21 **125** cf. Prov 5.3 **128–129** vide Ion 2.4, 6 **131–132** cf. Lc 6.35 **135–137** cf. Ioh 12.32–33; vide etiam Ion 2.7; vide supra, vv. 15, 37, 61 **142** cf. 1 Cor 6.20; 7.23 **151–152** de unione duarum naturarum Christi; vide exempla apud LAMPE, s.v. ἕνωσις C.1 **155–156** cf. ex. gr. Παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται *Menaea*, 2, Roma 1889, p. 677 (26 Decembris) **158** cf. Sirac 43.21

oda ς΄ **121** ὁ φθόγγος] *post* ἐξῆλθεν *transp. E* ‖ **126** γλυκαίνων *LEXM3* ‖ θέλγων *LEM2M1XM3* ‖ αἴσθησιν] αἰσθητήρια *XM3* ‖ **127** παύων *LEM1M3*, καταπαύων *X* ‖ **127–128** τὴν – ἁμαρτίας] *om. X* ‖ ἔμπτιστον ἁμαρτίαν *M3* ‖ **130** τίμιε] *ante* Χρυσόστομε *transp. M2* ‖ **131** ἄχραντος *M3*, ἀχράντου *E* ‖ **135** ὅτι ὑψώθη *M2* ‖ **138** διττὴν *M3*, διπλὴ *L* ‖ εὐφροσύνην *M3* ‖ ἀπήντησας *S3LM1M3* ‖ **140**] παμμάκαρ χρυσόστομε *M2* ‖ **141** λίπης *LEM2* ‖ τὸν] σὸν *X* ‖ **142** πάθη *X* ‖ **143** ὁ] καὶ *X* ‖ παλάμας *E* ‖ τιθείς *LE* ‖ **144** ὁ ἐν αὐτῷ] ἐν ἑαυτῷ *M1* ‖ **145** τὴν] τὸν *M3* ‖ **148** συνυψοῦν *M2*, συνανυψῶν *M3* ‖ τῇ] τὴν *L* [e corr. manu posteriore] *EM1* ‖ μνήμῃ] μνήμην *EM1* ‖ **149** σὺ *L* ‖ **151** ἑνοῦται] καινοῦται *L*, *om. S3*, παρθένε *S3* [s.l. p.corr.] *S1* ‖ **152** ὅλος] ὅλως *LM2XM3* ‖ Παναγία] θεοτόκε *L* ‖ **153** μαι *EM3* ‖ σώζοι *L* ‖ **155–156** ὁρῶ τῆς] ὁράθη *X* ‖ **157–160**] *om. X* ‖ **158** μαι *M2* ‖ **159** τὸ] τὸν *L* ‖ **160** ἀρήτως *M2*

Ὠιδὴ ζ΄. *Ἔκνοον πρόσταγμα τυράννου*

Ῥώμῃ φρονήσεως, τὸν *γνόφον* τῶν ῥευστῶν
ῥήξας, ἀνέδραμες
ὄρει νοητῷ
εἰς θεωρίας περιωπήν,
ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ἰδὼν Χρυσόστομε,
καὶ ὄντως ἐφετόν,
φθογγὰς εἴληφας ὡς λαμπηδόνας
φωτιζούσας ἅπαντα
τὰ πέρατα κραυγάζοντα·
«*Ὁ ὑπερύμνητος τῶν πατέρων ἡμῶν*
Θεὸς εὐλογητὸς εἶ».

Ἥλιον ἄδυτον ὁ κόσμος εὐτυχεῖ
τοὺς θείους λόγους σου,
νύκτα τῶν παθῶν
καὶ ἀπογνώσεως σκοτασμὸν
διασκεδάζοντας, μετανοίας δὲ
βραβεύοντας σέλας
ψυχαῖς ἁπάσαις τῶν εὐλαβῶς σοι
προσιόντων ἅγιε,
καὶ μελῳδούντων πάντοτε·
«*Ὁ ὑπερύμνητος τῶν πατέρων ἡμῶν*
Θεὸς εὐλογητὸς εἶ».

Μύρῳ σε κρείσσονι τοῦ πάλαι, ἡ Θεοῦ
χάρις Χρυσόστομε,
χρίει καὶ *τιμᾷ*
ὑπὲρ ἐκεῖνον τὸν *Ἀαρών*·
ὅ *σου τὸ στόμα πληρῶσαν*, ἔθετο
μυρίζουσαν πηγήν,
ἐν ᾗ πάντοτε τὰς διανοίας
ἐμπιπλῶμεν, φέροντες
ἡδύπνοον κατάνυξιν,
οἱ ἀναμέλποντες· «*Τῶν πατέρων ἡμῶν*
Θεὸς εὐλογητὸς εἶ».

Θ. *Ὄρεσι* Δέσποινα, τῶν θείων *ἐντολῶν*
στῆσον ἀσάλευτον,
ἐκ τῆς χαμερποῦς
συναναφέρουσα ἡδονῆς,
συνανυψοῦσα καὶ συνδοξάζουσα
ὑψώσει τοῦ *σταυροῦ*·
ἐν ᾧ σῴζεται καὶ κραταιοῦται
πᾶς ἐν σοὶ *καυχώμενος*
καὶ μέλπων εὐσεβῶς τῷ ἐκ σοῦ·
«*Ὁ ὑπερύμνητος τῶν πατέρων ἡμῶν*
Θεὸς εὐλογητὸς εἶ».

---

hirm. ζ′ EE 225, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, I, 394

---

oda ζ′ **161–164** cf. Ex 19.16, 20 et 20.21 **170–171** cf. Dan 3.52 (= Oda 8, 52); cf. etiam hirm. odae ζ′ Ἔκνοον πρόσταγμα τυράννου ... | Ὁ ὑπερύμνητος τῶν πατέρων καὶ ἡμῶν | Θεὸς εὐλογητὸς εἶ **176** (μετανοίας) cf. infra, v. 212 cum app. font. **181–182** vide supra, vv. 170–171 **183–186** cf. Ps 132.2 et Ex 28.37 (Rahlfs 41); cf. etiam ex. gr. Ex 29.21; Lev 8.12 **187** cf. Ps 80.11; 70.8 **192–193** vide supra, vv. 170–171, 181–182 **194** cf. Ex 24.12; Lev 27.34; cf. etiam Ex 34.28–29; Deut 10.4 **199–201** cf. Gal 6.14 **203–204** vide supra, vv. 170–171, 181–182, 192–193

---

oda ζ′ ***L*** **bis v. 182**

161 τὸν ῥευστὸν *LM2M1* ‖ **163** ὄρη *M2XM3* ‖ νοητὰ *X*, νοητῶν *M3* ‖ **164** περιοπῆ *M1* ‖ **166** ἐφετῶν *EM3* ‖ **168** ἅπαντα] ἅτα *M3* ‖ **169** κραυγάζοντας *M2* ‖ **173** τῆς θείοις λόγοις *M3* ‖ **176** διασκεδάζοντα *L*, διασκεδάζων τῆς *M2M1XM3* ‖ **177** βραβεύοντα *LM2*, βραβεύων τὸ *XM3* ‖ **178** ἁπάσαις] ἅπασαι *L*[a.corr.], ἅπασι *M2M1XM3* ‖ **180** πάντοτε] ἅγιε *M3* ‖ **183** σε] τῶ *M2*, ὁ ἐ *M3* ‖ κρείττονι *M1*, κρίτονι *M2* ‖ τοῦ] τῶ *XM3* ‖ **187** ὅ] ᾧ *E* ‖ **190** ἐμπιμπλῶμεν *S3* ‖ **192** Τῶν] ὁ *praem. M3* ‖ **194** Ὄρεσι] Δέσποινα *iteravit M2* ‖ **195** στῆσον] δεῖξον *M2* ‖ **196** χαπερποῦς *M3* ‖ **197** με ἀναφέρουσα *M2M1*, ἐπαναφέρουσα *XM3*, ἀναφέρουσα *E* ‖ **198** συνηψοῦσα *M3* ‖ δοξάζουσα *E* ‖ **201** ἐν σοὶ] πιστὸς *X*, πιστῶς *M3* ‖ καυχώμενος] σωζόμενος *X* ‖ **202**] *om. X* ‖ ἐκ σοῦ] χριστῶ *M2* ‖ **203** ἡμῶν] καὶ *praem. X*

Ὠιδὴ η′. *Εὐλογεῖτε παῖδες*

Νεογράφους *πλάκας*
ἐν καρδίᾳ δεξάμενος
ἀνάρχου *εὐδοκίᾳ Πατρός*,
θελήσει θείᾳ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου,
χαραχθείσας ταύτας *δακτύλῳ* Πνεύματος,
μέγας ὑποφήτης
ἐγένου, *βοῶν* τοῖς πᾶσιν·
«Ἔστι *μετάνοια*, μὴ ἀπογνῷ τις».

Τετρωμένος πόθῳ,
ᾧ ἐκ βρέφους ἱέρωσαι,
σὸν τούτου θείοις χείλεσι νοῦν
προσθίγεις, ἄχραντον, ὡραϊσμένον·
ὁ δὲ νέμει τούτῳ *στολὴν* ἐξαίρετον,
κρόκῃ ὑφανθεῖσαν
δακτύλῳ, τῷ Παρακλήτῳ,
ὅλην διάχρυσον, *πεποικιλμένην*.

Ὁ τῶν ἄνω μύστης
σκεπτομένῳ ἀοράτως σοι
ἐπευδοκῶν, ὡσὶ προσλαλῶν
τὴν λύσιν τῶν ἐπιστολῶν ἐκείνου·
μεθ᾽ οὗ χαίρων ἄνω, ἡμῶν μνημόνευε,
πίστει τῶν ἐνθέῳ
καὶ ζήλῳ ψυχῆς τελούντων
μνήμην Χρυσόστομε, τὴν ἱεράν σου.

Θ. Νεοποίησόν με,
ἡδοναῖς παλαιούμενον,
εὐλογημένη μῆτερ Θεοῦ,
τοῦ ξύλῳ ἅπαντα καινοποιοῦντος
τῷ παλάμαις σήμερον ὑψουμένῳ μοι,
νίκας δωρουμένῳ,
καὶ τούτῳ *ἐγκαυχωμένῳ*,
ἀνακειμένῳ τὲ τῇ σῇ πρεσβείᾳ.

---

hirm. η′ EE 225, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, I, 551

---

oda η′ **205** cf. Ex 31.18; Deut 9.10 **207** cf. Lc 12.32; cf. etiam Gal 1.15 **209** cf. Ex 31.18; Deut. 9.10; vide supra, v. 205 **211–212** cf. Mt 3.2-3; Mc 1.3-4; Lc 3.3-4; cf. etiam Ioh 1.23; Is 40.3 **212** cf. Ioh. Chrys., ex. gr. *De paenitentia hom.* 2 (*CPG* 4333), 1, *PG* 49, col. 285, 11–12 Ἁμαρτωλὸς εἶ; Μὴ ἀπογνῷς, ἀλλ᾽ εἴσελθε μετάνοιαν προβαλλόμενος **217 et 219–220** cf. Sirac 45.10 **219** cf. supra, v. 209 **221** sc. Paulus; cf. Greg. Naz., Or. 8, 6, 17, ed. M.-A. Calvet-Sebasti, Grégoire de Nazianze, *Discours 6–12* (SC 405), Paris 1995, p. 256 τοὺς γνησίους τῶν ἄνω

μύστας; cf. etiam 1 Cor 4.1 **222–224** cf. Georg. Alex., *Vita s. Ioh. Chrysostomi* 27, ed. Halkin, *Douze récits*, pp. 142–8 **234** cf. troparium Elevationis Crucis Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου ... νίκας τοῖς βασιλεῦσιν κατὰ βαρβάρων δωρούμενος ... *Typicon Magnae Ecclesiae*, ed. Mateos (vide supra, n. 9), 1, p. 28, 5–8 (= *Menaea*, 1, Roma 1888, p. 158) **235** cf. Gal 6.14

oda η′ **205** Θεογράφους *M1XM3* || **208** Υἱοῦ] θεοῦ *M3* || **209** πνεύματι *E* || **211** ἐγένου] *om. X* || **212** μὴ ἀπογνῶτε *S1*, μηδεὶς ἀπογνῷ ἑαυτοῦ *E* || τίς *S3M2XM3* || **213** Τετρωμένοις *X* || **214** ὃν *M3* || **215–217** σὸν – τούτῳ] δι᾿ ἀρετῆς καὶ βίου ἀκραιφνεστάτου | ὅλως (ὅλος *M1*) τῶ χριστῶ συνήφθης | ὅς σοι (σοὶ *M2*) νέμει πάτερ *M2M1XM3* || **215** τούτῳ *E* || **219** τοῦ παρακλήτου *M2M1XM3* || **221** Ὁ] Ὡς *X* || **222–224** σκεπτομένῳ – ἐπιστολῶν] ἀοράτως ὁ παῦλος σοι | ἐπευδοκῶν ὠσὶ πρὸσελάλει λύσιν | τῶν ἐπὴ στολῶν *X* || **222** σκεπομένῳ *M1X*, σκεπομένος *M3* || ἀοράτως] ὁρᾶτο, *(sic) E* || **223–224** προσελάλει (προσελάλη *M3*) λύσιν *M2M1M3* || **223** προσλαλῶν] *sc.* ἦν || **226** τῶ θεῶ *M3* || τῶν] τῇ *M2X* || **227** καὶ] *om. S3X* || **231** μήτηρ *M2M1XM3* || Θεοῦ] τοῦ *praem. M1* || **232** τοῦ] τῶ *X* || ξύλου *M1M3* || ἅπαν καινοποιήσαντος *M3* || **233–234** τοῦ ... ὑψουμένου ... δωρουμένου *E* || **233–236** μοι – τὲ] φαιδρῶς καὶ συνανυψοῦντι ἀνθρώπων βροτείαν φύσιν ἀνακειμένην τὲ *M2* || **235**] ἄνακτι εὐλογημένη *E* || **236** τὲ] *sic accent. S3M2*, τε *EM1X*, *om. M3*

Ὠιδὴ θ′. *Μυστικὸς εἶ Θεοτόκε, παράδεισος*

Κατευμοίρησεν ὁ κόσμος ἀκτῖνα σε
τοῦ Παρακλήτου, βλυστάνειν διὰ σοῦ
καρπὸν ἀειθαλῆ *μετανοίας*, Θεῷ
εὐαπόδεκτον δῶρον·
διὸ συνανυψοῖ σου,
τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ,
τὴν θείαν κοίμησιν.

Ῥωμαλέον στρατιάρχην ὁ Λόγος σε
τῆς ἐκκλησίας προβάλλεται αὐτοῦ,
ἀλλόγλωσσον στρατὸν συμποδίζειν σαφῶς
ἡλιοβλήτοις λόγοις·
διὸ συνανυψοῖ σου,
τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ,
τὴν θείαν κοίμησιν.

Ὀφθαλμόν σε καὶ φωστῆρα καὶ ὄβρυζον
χρύσεον στόμα πᾶς ἔχει ἐν καιρῷ,
φυλάττοντα τρανῶς, φρυκτωροῦντα,
φθεγγόμενον τὰ θεῖα·
διὸ συνανυψοῖ σου,
τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ,
τὴν θείαν κοίμησιν.

Θ. Τοῦ παντὸς ἔχω σε βίου ἀντίληψιν
καὶ σωτηρίαν καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ,
ὦ Δέσποινα ἁγνή, καὶ προστάτιν
ἐν ὥρᾳ κατωδύνῳ·

διὸ συνανυψῶ σε,
σοῦ Υἱοῦ τῷ σταυρῷ,
καὶ μεγαλύνω σε.

Εἱρμὸς ἄλλος. *Ὁ διὰ βρώσεως τοῦ ξύλου*

Ὁ τῇ Τριάδι σὺν ἀγγέλοις
ἀπαύστως τὸ τρισάγιον μέλος νῦν
ἀναφωνῶν Χρυσόστομε, *ἔπιδε*
ἐπὶ λαὸν εὐσπλάγχνῳ ὀφθαλμῷ,
ὑψοῦντα καὶ τιμῶντα σου
τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου τὴν κοίμησιν,
ἣν *πᾶσαι αἱ δυνάμεις*
τῶν οὐρανῶν μεγαλύνουσιν.

Θ. **Ν**αὸς ἐγένου ὑπὲρ λόγον
Παρθένε παναμώμητε, φύσεως
ἣν οὐ χωρεῖ τὸ πᾶν, κἂν σεσάρκωται
δι᾿ εὐσπλαγχνίαν ἄρρητον ἐκ σοῦ,
κἂν ξύλῳ ἐπαείρηται
εἰς ἡμῶν τῶν πεσόντων ἀνύψωσιν·
ἣν *πᾶσαι αἱ δυνάμεις*
τῶν οὐρανῶν μεγαλύνουσιν.

hirm. θ′ EE 225, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, II, 453

hirm. θ′ alter EE 225, num. 322 Εἰς τὴν Ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ; cf. Follieri, III, 15

oda θ′ **239** Mt 3.8; Lc 3.8; cf. etiam supra, v. 212 cum app. font. **241** cf. hirm. odae θ′ Μυστικὸς εἶ Θεοτόκε, παράδεισος | ... | δι᾿ οὗ νῦν ὑψουμένου | ... **246** cf. Georg. Alex., *Vita s. Ioh. Chrysostomi* 31 (contra Gainam), ed. Halkin, *Douze récits*, pp. 156–8 **248** vide supra, v. 241 **255** vide supra, vv. 241, 248 **262** vide supra, vv. 241, 248, 255 **264** cf. hirm. odae θ′ Μυστικὸς εἶ Θεοτόκε, παράδεισος | ... | σὲ μεγαλύνομεν **265–266** Is 6.3; cf. etiam Georg. Alex., *Vita s. Ioh. Chrysostomi* 30, ed. Halkin, *Douze récits*, p. 155, 15–25 **267–268** Act 4.29 **271–272** cf. Ps 148.1-2; cf. etiam Ps 102.21 (αἱ – οὐρανῶν) Mt 24.29; Mc 13.25; Lc 21.26; cf. etiam hirm. alterum odae θ′ Ὁ διὰ βρώσεως τοῦ ξύλου | ... | ἣν πᾶσαι αἱ δυνάμεις | τῶν οὐρανῶν μεγαλύνουσιν **279–280** vide supra, vv. 271–272

oda θ′ **237** ἀκτῖνα σε] *sic accent. S3 (m. gr.)*, ἀκτίνα σε *EXM3*, ἀκτίσι σε *M2M1* || **238** βλαστάνειν *EM2M1XM3* || **242** τοῦ] *om. M3* || **244–250**] *post* 257 *transp. M1XM3* || **247** ἡλιοβλήτοις] ἡλιοβρύττοις σου *M2* || **249** τοῦ σταυροῦ *X* || τοῦ Χριστοῦ] τῶ ἑαυτοῦ *M3*, ἑαυτοῦ *X*, αὐτοῦ *M1* || **250** ἡ θεία κοίμησις *M3* || **251** εὔρυζον *M2M1*, ἔμβρυζον *E*, ὄμβρηζον *XM3* || **252** χρύσεων *M1* || **254**] τὰ θεῖα φθεγγόμενον πάτερ *M2* || **255** συνανυψοῖ σου] συνανυψοῦται *M2M1*, συνανυψοῦντες *X*, ανυψοῦνται *M3* || **256** τοῦ] *om. M3* || **257**] σοῦ θεία κοίμησις *M2M1*, ἡ θεία κοίμησις *M3*, σὲ

μεγαλύνομεν *X* || **258** ἔχων *M1*[p.corr.] || **260** προστάτις *M1*, προστάτην *M2M3* || **261** ὥρᾳ] σεμνῇ *add. M2* || κατωδύνου *M1* || **263** σῷ *X* || υἱῷ *M2XM3* || **264** σε] ἀεί *M1* || **265–280**] *post* 236 *transp. M1, om. XM3* || **265** Ὁ] Ἡ *M2* || **267** ἀφωνῶν *M2* || **268** λαῶν *M2* || **269** τιμῶντα σου] *sic accent. EM2M1 (m. gr.)*, τιμῶντά σου *S3*, *sed cf. supra, vv. 4, 237* || **270** Κυρίου τὴν] χριστοῦ θείαν *M1* || **271** ἣν] ὃν *E* || **275** ἦν *M2* || **276–277**] καὶ χωρητὴ ὁρᾶται καὶ ληπτὴ | τῇ ξένῃ συγκαταβάσει *S1* || **277** ἐπαείρηται] ἀπηώρηται *E*, συνεπάρητε *M2*, συνεπαίρητε *M1* || **278** ἀνόρθωσιν *M1* || **280** μεγαλύνομεν *M2*

LA SAINTETÉ ROYALE DANS LE ROMAN HAGIOGRAPHIQUE DE *BARLAAM ET JOASAPH* : LA NAISSANCE D'UN NOUVEAU MODÈLE DE SOUVERAIN ASCÈTE

par Pierre Benic

Lorsqu'on se propose d'aborder l'océan que représente l'univers de l'*Histoire édifiante de Barlaam et Joasaph*, on pourra trouver des ancrages sûrs aux deux extrémités que sont sa genèse et sa réception. La première demeura pourtant incertaine pendant bien des années et la question donna lieu à un débat savant dont on eut peine à voir l'issue, tandis que la seconde s'étend sur près d'un millénaire et traversa les royaumes et les cultures. L'œuvre fut d'abord attribuée à saint Jean Damascène[1], essentiellement en raison du titre transmis par la tradition manuscrite, qui mentionnait un certain « moine Jean de la laure de saint Sabbas »[2]. Cependant, le codex Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. VII. 26, datable du milieu du XIe ou du XIIe siècle[3], donne le lemme (endommagé) suivant, qui a été lu et restitué de manière différente par R. Volk et P. Peeters :

> Ἱστορία [Λόγος Volk] ψυχωφελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας, πρὸς [τὴν ἁγ]ίαν [ἡλίαν Peeters] πόλιν μετενεχθεὶς διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα, μεταφρασθεῖσα [μεταφρασθῆσα cod. ἐπικομισθεῖσα Volk] δὲ ἀπὸ τῆς Ἰβήρων πρὸς τὴν Ἑλλάδα [ἐλάδα cod.] γλῶσσαν ὑπὸ [ὑπὲρ cod.] Εὐθυμίου ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου Ἴβηρος [ἤβηρος cod.].

1. F. Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal 1953, p. 70-104 ; A. Kazhdan, Where, when and by whom the Greek Barlaam and Ioasaph was not written, *Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth. 2*, Amsterdam 1988, p. 1188-1207 [rééd. Variorum Reprints, 1993].

2. Dans son édition, R. Volk propose un titre simplifié, proche de celui retenu par G. R. Woodward et H. Mattingly, qui ne fait pas mention d'Euthyme : Ἱστορία ψυχωφελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας, τῆς Ἰνδῶν λεγομένης πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν μετενεχθεῖσα διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου Σάβα ; *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 6, 2, Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, besorgt von R. Volk (PTS 61), Berlin – New York 2006, p. 5 ; John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, with an English transl. by G. R. Woodward & H. Mattingly, introd. by D. M. Lang, Cambridge MA 1914, 1967², p. 2.

3. P. Peeters, La première traduction latine de Barlaam et Joasaph et son original grec, *AnBoll* 49, 1931, p. 276-312, ici p. 282.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 41-54.

Histoire édifiante, rapportée à la Ville sainte depuis le pays reculé des Éthiopiens par un moine du monastère de saint Sabba, traduite de la langue des Ibères vers la langue grecque par Euthyme, homme vénérable et pieux, appelé l'Ibère.

L'adaptateur de l'œuvre du géorgien en grec mentionné ici serait donc Euthyme l'Hagiorite[4], l'un des princes géorgiens fondateurs de la laure des Ibères au Mont Athos. L'*Histoire édifiante* figure également parmi les œuvres attribuées à Euthyme dans la *Vie de Jean et Euthyme*[5], écrite par son successeur à la tête du monastère d'Iviron, Georges l'Hagiorite[6]. Bien que différant de la majorité des témoins, cette attribution se trouve néanmoins dans un manuscrit relativement ancien[7] et elle correspond à celle que donne la plus ancienne traduction latine de l'*Histoire édifiante*, datable de 1048/1049[8]. Enfin, la concordance qu'établit R. Volk dans son édition[9] entre la version grecque et la version longue de cette histoire en géorgien, appelée *Balavariani*, permet d'attribuer avec un certain degré de certitude la parenté de l'œuvre à Euthyme. Ainsi, dès lors que l'on entre dans le texte et que l'on analyse sa parenté avec le *Balavariani*, on peut observer avec précision la façon dont s'opère la composition, à partir du texte géorgien, de cette version grecque, tissée de sources patristiques et hagiographiques[10].

4. D. M. Lang, St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph romance, *Bulletin of the School of Oriental and African studies* 17, 1955, p. 306-325; Id., Saint Euthyme le Géorgien et la légende grecque de Barlaam, *Bedi Kartlisa* 17-18, 1964, p. 62-68; B. Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos, *REB* 49, 1991, p. 67-142; *La sagesse de Balahvar : une vie christianisée du Bouddha*, trad. du géorgien, présenté et annot. par A. & J.-P. Mahé, Paris 1993.

5. G. Garitte, Le témoignage de Georges l'Hagiorite sur l'origine du « Barlaam » grec, *Le Muséon* 71, 1958, p. 57-63; P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes. 1, Vie des saints Jean et Euthyme, *AnBoll* 36, 1917, p. 8-68, ici p. 15; B. Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme (cité n. 4), p. 86 : « En effet, comme l'attestent les colophons écrits dans les livres qu'il traduisit, [Euthyme] fut instruit de toute sagesse par les soins de cet homme vénérable pour être l'illuminateur et le glorificateur de nos églises; les fruits de son travail plongent dans l'allégresse ceux qui sont loin et ceux qui sont proches; la suavité de ses traductions résonne partout comme une flûte d'or qui retentit non seulement au Kartli, mais aussi dans le monde grec, puisqu'il a traduit du géorgien en grec Balahvar, Abukurra et un certain nombre d'autres textes. »

6. P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes. 2, Vie de saint Georges l'Hagiorite, *AnBoll* 36, 1917, p. 69-159.

7. Le plus ancien manuscrit de *Barlaam et Joasaph* est le Kiev, Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, Ф. V 3692, daté de 1021; cf. B. Fonkič, Un « Barlaam et Joasaph » grec daté de 1021, *AnBoll* 91, 1973, p. 13-20; Б. Л. Фонкич [B. L. Fonkič], О датировке Венецианского [Cod. Marcianus gr. VII 26] и Парижского [Cod. Parisinus gr. 1771] списков греческой версии «Варлаама и Иоасафа», dans *Византийские очерки : труды российских ученых к XV Международному конгрессу византинистов*, Москва 1977, p. 210-215.

8. Peeters, La première traduction latine (cité n. 3); F. Halkin, [Rezension von Dölger, Barlaam-Roman], *AnBoll* 71, 1953, p. 475-480; P. Devos, Les origines du « Barlaam et Joasaph » grec, *AnBoll* 75, 1957, p. 83-104.

9. Volk, dans *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph* (cité n. 2). Robert Volk se garde pourtant d'utiliser cette parenté pour réfuter définitivement l'attribution de l'œuvre à saint Jean Damascène. Contrairement à ce que sa concordance (vol. 6, 2, p. 478-482) fait apparaître concernant la composition de l'*Histoire édifiante* à partir du *Balavariani*, il préfère parler d'emprunts (« Benutzer ») du texte géorgien au texte grec, qu'il identifie encore comme la version originale.

10. Il s'agit là d'un exposé qui dépasse le cadre de notre travail, visant en priorité à proposer l'axe de la sainteté royale comme une première clef, pour comprendre les enjeux majeurs de la composition

Compte tenu de l'axe de lecture et d'analyse que nous proposons ici, il convient de nous arrêter un instant sur l'origine aristocratique et l'érudition incontestable de son auteur. En effet, Euthyme est le descendant d'une famille de la haute aristocratie géorgienne. Il est le fils de Jean Varazvaché et le neveu du grand Jean Tornikios, qui se retirèrent tous deux à l'Olympe de Bithynie avec Euthyme, avant de s'établir au Mont Athos et d'y fonder le monastère d'Iviron. Ce dernier avait passé sa jeunesse en tant qu'otage à Constantinople en vertu d'un traité[11]. Son hagiographe souligne que le prince géorgien vivait à proximité de la cour et qu'il y aurait reçu une formation assez poussée. Une fois libéré, il décida de se retirer avec son père Jean à l'Olympe de Bithynie puis au Mont Athos, en se livrant à une immense œuvre de traduction du grec en géorgien des Écritures saintes et des textes des Pères de l'Église. En partant donc de l'identité de l'auteur et du contexte de composition de l'œuvre jusqu'à sa réception, en particulier au xiiie et au xive siècle dans les milieux aristocratiques serbes et byzantins, on peut observer que la sainteté royale procure une unité fondamentale à cette œuvre de nature si hétéroclite. Il ne s'agit pas d'un simple ornement narratif; l'exercice du pouvoir et le dépassement de la royauté par l'ascèse du prince sont à prendre au premier degré, comme nous tâcherons de le montrer dans ce qui suit.

Un point de départ : les sources

La récente édition de l'*Histoire édifiante de Barlaam et Joasaph* par Robert Volk[12] a permis, grâce à son abondant apparat, de comprendre la structure si complexe du texte grec mais aussi d'établir avec certitude sa généalogie, en cernant notamment la place de la version géorgienne et de l'original sanskrit. Pour cette raison, bien qu'incluse dans la collection des œuvres de Jean Damascène, éditée sous l'égide des pères bénédictins de l'abbaye de Scheyern, l'éditeur note qu'il s'agit d'une œuvre à ranger parmi les *spuria*. Cet immense travail philologique offre sans aucun doute la meilleure clef pour comprendre l'architecture complexe du texte. Dans le même temps, l'analyse de l'usage des sources fournit les appuis les plus stables quant à son interprétation. Compte tenu des dimensions de l'univers intertextuel de l'*Histoire édifiante*, la question des sources mériterait d'être traitée à part entière. Cependant, il convient de nous y référer afin de poser les jalons indispensables qui nous permettront de cerner la construction de la sainteté royale à l'intérieur du roman.

Le roman est divisé en deux parties de même longueur, distinctes à la fois par leur thématique et leur composition. Dans la première moitié du roman (chapitres 2 à 21),

de l'*Histoire édifiante*. Nous avons bon espoir de trouver à l'avenir une occasion de présenter et de développer ces observations dans le cadre d'un autre travail.

11. Il pourrait s'agir du traité d'alliance entre David III de Tao (930-1000) et Basile II (960-1025), contre la révolte de Bardas Skléros de 979, ou du traité de paix de 989 conclu suite à la défaite de Bardas Phocas (dont David III fut cette fois l'allié) par Basile II. Toutefois, ils semblent tous deux trop tardifs, compte tenu de l'année de naissance d'Euthyme, que l'on situe aux alentours de 955. D'après son hagiographe, Euthyme aurait dû réapprendre le géorgien à son retour de Constantinople, or ses premières traductions seraient à situer autour de l'an 978 (selon Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme, p. 67 [cité n. 4]).

12. *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph* (cité n. 2).

le jeune prince Joasaph est instruit dans la foi chrétienne par le moine Barlaam, à travers plusieurs discours catéchétiques qui intègrent un abondant florilège patristique, dont l'œuvre tirera une grande part de sa renommée. Il s'agit en effet d'une véritable « encyclopédie chrétienne » dont le substrat théologique très dense est réparti de façon thématique entre les différents discours catéchétiques de Barlaam. Dans le cadre de cette étude, nous nous focaliserons sur la seconde partie de l'*Histoire édifiante* (chapitres 22 à 40), où les sources patristiques cèdent la place aux sources hagiographiques. Elles constituent pour la plupart des emprunts directs au corpus métaphrastique[13] et sont regroupées de façon thématique selon les différents épisodes de la vie de Joasaph. Ce second ensemble forme pour ainsi dire une « synthèse de la sainteté » qui complète le florilège théologique de la première partie de l'œuvre.

Il nous a paru utile de proposer ici un sommaire de l'œuvre, afin de faciliter son approche et d'alléger la suite de notre propos. Nous retiendrons que la vie de Joasaph se déroule en quatre temps : la conversion (c'est le lieu de l'enseignement de Barlaam, qui occupe toute la première moitié du texte), la confession (Joasaph fait l'apologie de la foi chrétienne devant le roi et ses ministres, qui le soumettent à diverses tentations), la profession dans l'exercice du pouvoir (Joasaph convertit son peuple et organise la vie de l'Église dans son royaume avant d'abdiquer), la perfection (dans l'ascèse absolue et la vie angélique au désert).

[Prologue (chap. 1 à 5)]

Avant-propos ; les œuvres de l'apôtre Thomas (chap. 1) ; les persécutions du roi Abenner (chap. 1) ; la naissance de Joasaph (chap. 2) ; annonces des oracles à la naissance et enfermement du prince dans le palais des jouissances (chap. 3) ; nouvelles persécutions (chap. 4) ; Joasaph rencontre le pauvre, l'infirme et le mort (chap. 5) ; premiers questionnements du prince (chap. 5) ; arrivée de Barlaam.

[L'enseignement de Barlaam (chap. 6 à 21)]

I. La conversion

[Le βίος καὶ πολιτεία de Joasaph (chap. 22 à 40)]

II. La confession – apologies et mises à l'épreuve

Transition et introduction

Maladie et confession de Zardan, le tuteur de Joasaph (chap. 22) ; première confrontation avec Arachès, le conseiller du roi Abenner (chap. 22) ; épisode des moines chrétiens capturés et présentés devant le roi Abenner, leur confession de la foi et leur martyre (chap. 23).

13. L'édition de R. Volk relève presque à chaque page des « ressemblances » entre le texte de *Barlaam et Joasaph* et l'œuvre de Syméon Métaphraste (qu'il intègre aux « Testimonien, Benutzer des Barlaam-Romans »). La parenté évidente entre ces deux écrits constitue un argument philologique majeur pour la datation de la version grecque, en déterminant un *terminus post quem* tout à fait sûr. Toutefois, l'éditeur préfère parler de « postérité de la *Légende de Barlaam et Joasaph* dans l'hagiographie byzantine et en particulier dans les œuvres de Syméon Métaphraste » ; cf. R. Volk, Das Fortwirken der Legende von Barlaam und Ioasaph in der byzantinischen Hagiographie, insbesondere in den Werken des Symeon Metaphrastes, *JÖB* 53, 2003, p. 127-169.

Joasaph confesse et défend la foi chrétienne

Premier piège tendu par Arachès, Nachor se fait passer pour Barlaam (chap. 24) ; premier dialogue entre Abenner et Joasaph (chap. 24) ; second dialogue entre Abenner et Joasaph (chap. 25) ; débat public, Barachias champion de la foi (chap. 26) ; conversion de Nachor (chap. 26) ; discours de Nachor – *Apologie d'Aristide* (chap. 27) ; triomphe de Nachor, baptisé et tonsuré moine par Joasaph (chap. 28).

Les tentations de la chair

Deuxième piège tendu par Arachès, épisode du sorcier Theudas (chap. 29) ; Joasaph est enfermé dans un palais avec pour seule compagnie des jeunes femmes (chap. 30) ; la captive de haute naissance et la tentation du mariage (chap. 30) ; vision en rêve des bienheureux et des damnés (chap. 30) ; polémique entre Joasaph et Theudas (chap. 31) ; vaincu, le sorcier se convertit et se fait baptiser par Joasaph (chap. 32).

III. L'exercice du pouvoir et la conversion du royaume

Dernier piège tendu par Arachès, la tentation du pouvoir (chap. 33) ; division du royaume d'Abenner (chap. 33) ; christianisation et prospérité du royaume de Joasaph (chap. 33) ; lettre d'Abenner à Joasaph, annonçant sa conversion (chap. 34) ; lettre catéchétique de Joasaph à Abenner (chap. 34) ; baptême du roi Abenner et de tout son peuple (chap. 35) ; abdication de Joasaph (chap. 36) ; testament politique et spirituel adressé à son successeur Barachias (chap. 36).

IV. L'ascèse dans le désert – la perfection

Joasaph quitte enfin le monde et s'établit au désert, premières tentations et triomphe (chap. 37) ; rencontre de Barlaam (chap. 38) ; vie commune des deux moines dans le désert (chap. 38) ; mort de Barlaam (chap. 39) ; Joasaph mène une vie d'anachorète et accède à la perfection spirituelle (chap. 40) ; mort de Joasaph et découverte de ses reliques, miracles (chap. 40) ; prière finale au nouveau saint (chap. 40).

Euthyme propose un véritable *miroir des princes*, « appliqué » dans le récit de la vie du saint prince Joasaph. À ce titre, nous avons pu observer que l'auteur utilise presque exclusivement des *Vies* de saints de haut rang (social) ou qui agissent au sommet du pouvoir, auprès des souverains, comme celles de sainte Catherine, saint Pantéléimon, saint Théodore d'Édesse, saint Grégoire l'Illuminateur ou encore saint Jean Chrysostome[14]. D'une part, tous les types de sainteté chrétienne se retrouvent incarnés dans un même personnage et dans un seul récit : le martyr[15], le confesseur, l'apôtre, le saint souverain et l'anachorète. D'autre part, ce catalogue de la sainteté et le florilège hagiographique

14. Afin de ne pas charger notre développement par un exposé sur l'intertextualité dans *Barlaam et Joasaph*, nous relèverons l'utilisation de plusieurs textes hagiographiques, dont le recensement exact se trouve dans l'apparat établi par R. Volk. Nous avons retenu ces textes en raison de leur utilisation récurrente ou, dans le cas où elle n'est que ponctuelle, de la quantité suffisamment abondante de texte pour être significative.

15. Les contraintes de l'enchaînement narratif empêchent de faire subir le martyre au personnage principal. Ce type de sainteté est porté par un groupe de moines persécutés, dont le procès devant le roi Abenner est une reprise de l'échange entre Éléazar et Antiochos Épiphane, tiré du *Quatrième Livre des Maccabées*. Bien qu'il s'agisse d'une source tirée des Écritures, le contexte de l'adresse au souverain et la haute naissance des Maccabées se rapportent au développement sur la sainteté plutôt qu'à l'enseignement doctrinal. On pourrait donc y voir une lecture et un usage davantage hagiographiques que scripturaires.

qui est intégré à la narration trouvent leur unité dans leur caractère à la fois ascétique et aristocratique. En effet, la singularité majeure de ce récit hagiographique réside dans le choix de Joasaph d'accepter l'exercice du pouvoir sans renoncer à sa vocation monastique. Au nom de la raison d'État, Joasaph retarde pour un temps sa vocation monastique et transfigure ainsi l'exercice du pouvoir politique par son ascèse personnelle. L'influence qu'a eue ce modèle de sainteté royale ascétique est attestée par les noms que prirent certains ascètes de rang royal au XIVe siècle.

En outre, deux sources non hagiographiques sont abondamment citées dans la seconde partie du roman. Il s'agit de l'*Apologie* d'Aristide l'Athénien[16] et des *Devoirs du prince* d'Agapet de Constantinople, deux textes que leurs auteurs respectifs ont directement adressés à des empereurs. Nous noterons dès à présent (ce qui nous permet au passage de justifier d'une certaine manière notre découpage des épisodes) que l'*Apologie* d'Aristide se situe dans l'épisode de la confession, lorsque Joasaph défend la foi chrétienne devant les païens, tandis que le traité d'Agapet est repris de façon récurrente dans l'épisode du règne.

Un enjeu majeur : la dialectique de la sainteté et du pouvoir

Le personnage de Joasaph est caractérisé, dès les premières pages et tout au long du roman, par la sainteté de son âme et son rang royal. Or l'enseignement de Barlaam conduit le jeune prince au renoncement au monde (chap. 16) et non à l'exercice du pouvoir. Ainsi, dans un premier temps, la conversion du jeune prince suppose de rejeter la royauté et son rang, qui le maintiennent enchaîné dans ce monde, afin de susciter en lui la quête de la perfection dans la vie ascétique. Par cet aspect, le roman s'inscrit dans la lignée des écrits bouddhiques et on retrouvera la haute naissance de Siddhârta dans le rang du jeune prince, ainsi que l'appel à renoncer au monde, véhiculé par les fables du texte védique qui sont reprises dans les discours de Barlaam[17]. Pourtant, l'essentiel de la narration et de l'ascèse du prince se déroule dans le monde, et plus précisément au sommet du pouvoir. Bien que désirant se consacrer à la plus grande ascèse, Joasaph n'accède à la vie anachorétique que dans les derniers chapitres (chap. 38 à 40) du roman. En effet, Euthyme développe tout particulièrement l'épisode qui relate le règne de Joasaph, en insistant sur son action apostolique auprès de son peuple et son ascèse personnelle. Le prince ami du Christ est un véritable moine au pouvoir. La grande nouveauté du roman hagiographique de *Barlaam et Joasaph* est la mise en place d'un rapport dialectique entre l'ascèse et le pouvoir.

Dans un premier temps, l'exercice du pouvoir et la vie ascétique s'opposent. La royauté est imposée, à la fois par la naissance de Joasaph et par son père, le roi Abenner, qui souhaite assurer sa succession, mais elle est refusée par le prince, qui désire suivre le Christ. Dans le même moment, à l'inverse, la foi est mise à mal par les persécutions des chrétiens par le roi païen, tandis qu'elle est confessée par le jeune prince. Puis, s'opère un retournement du rapport entre foi et royauté : le prince ascète accepte d'exercer pour

16. L'*Apologie* d'Aristide n'ayant été conservée en tant que telle et dans son intégralité qu'en syriaque, le roman de *Barlaam et Joasaph* fut l'unique source de l'édition grecque; Aristide, *Apologie*, introd., textes critiques, traductions et commentaires par B. Pouderon & M.-J. Pierre avec la collab. de B. Outtier & M. Guiorgadzé (SC 470), Paris 2003.

17. Cf. l'article de D. M. Lang, qui contient les tableaux de parenté et de transmission des fables entre les différentes versions; D. M. Lang, Balawhar wa-Yūdāsaf, *EI*^{2}, vol. 1, p. 1253.

un temps le pouvoir et devient l'apôtre de son royaume, tandis que le roi, son père, se convertit et délaisse son trône afin de consacrer le restant de ses jours à la repentance et au salut de son âme. Enfin, cette dialectique est dépassée par les œuvres saintes de Joasaph au cours de son règne. L'épilogue donne la péroraison de ce cheminement dialectique et de ce long parcours de conversion du jeune prince, du souverain et de l'ensemble du royaume, jusqu'à la royauté elle-même. Elle s'affirme dans la naissance du culte de saint Joasaph, célébré à la fois comme nouvel apôtre des Indes et saint moine[18]. L'évocation de son culte et des miracles *post mortem* du saint, en plus de créer un *effet de réel* romanesque, finit d'asseoir le premier prince ascète dans le sanctoral chrétien.

La confession de foi par le jeune prince ami du Christ

Apologie

Les deux étapes de la confession de Joasaph suivent la trame narrative habituelle des récits hagiographiques : la mise à l'épreuve de sa foi, d'abord dans son aspect doctrinal, puis dans la chair du saint. Dans un premier temps, le prince se trouve donc confronté à des philosophes païens. Il ne s'agit pas d'un échange de circonstance mais d'un véritable dialogue à plusieurs voix, dont l'analyse révèle une rare richesse philologique. Le premier dialogue oppose Joasaph à son père, le prince converti au roi païen. La suite de l'échange met en scène deux autres personnages, Nachor et Barachias. Il n'est pas fait mention de leur rang social, car leur rôle est principalement d'ordre narratologique. Ce changement de locuteur rend plus dynamiques les plaidoyers en faveur de la vraie foi et la parole du prince ainsi déléguée souligne l'importance et la capacité d'influence qui conviennent à son rang. Les discours de Joasaph et de Barachias contiennent une multitude de références patristiques et hagiographiques. Afin de ne pas sortir du cadre fixé par notre propos, nous nous bornerons à relever l'usage fréquent de la *Passion (métaphrastique) de sainte Catherine* et de la *Vie de Théodore d'Édesse*[19]. La patricienne d'Alexandrie et l'ascète de Palestine

18. Avant la composition du texte grec, la première version christianisée géorgienne avait donné naissance au culte d'un « saint Iodasaph, roi et apôtre des Indiens », comme en témoigne l'hymne composée par saint Georges l'Hagiorite : « Intercède auprès du Christ notre Dieu devant qui tu te tiens, ô digne souverain illuminé de Dieu, ô Iodasaph illustre par tes mérites, pour qu'Il nous inspire dignement d'orner ton saint anniversaire en composant pour toi un diadème de louange au mieux de nos moyens; Ô très exalté et béni, la sagesse t'a été donnée du ciel et tu as été jugé digne de la grâce apostolique, car tu as libéré les peuples des Indiens par la puissance de Dieu de leur ténébreuse idolâtrie et tu les as conduits au culte du Dieu de toute l'humanité, ô béni! » (trad. B. Martin-Hisard, Le monde géorgien médiéval et l'Inde, *TM* 14, 2002, p. 457-472, ici p. 459).

19. Éd. И. В. Помяловский [I. V. Pomjalovskij], *Житие иже во святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского* [*Vie de notre père parmi les saints Théodore d'Édesse*], Санкт-Петербург 1892, p. 72-116. Sur ce texte voir A. A. Vasiliev, The Life of Saint Theodore of Edessa, *Byz.* 16, 1942-1943, p. 165-225; J. Gouillard, Supercheries et méprises littéraires : l'œuvre de saint Théodore archevêque d'Édesse, *REB* 5, 1947, p. 137-157; S. H. Griffith, The Life of Theodore of Edessa : history, hagiography, and religious apologetics in Mar Saba Monastery in early Abbasid times, dans *The Sabaite heritage in the Orthodox church from the 5th century to the present*, ed. by J. Patrich (OLA 98), Leuven 2001, p. 147-169. La proximité (ou véritable filiation) entre l'*Histoire édifiante* et la *Vie de Théodore d'Édesse* trouve également un double ancrage matériel. En effet, le manuscrit grec le plus ancien de la *Vie de Théodore d'Édesse*, Moskva, GIM, Sinod. Gr. 15 (Vladimir 381), daté de 1023, est contemporain du plus ancien témoin de l'*Histoire édifiante*; voir ci-dessus n. 7. Plus encore, son

devenu évêque, qui s'est rendu auprès du calife à Bagdad, représentent presque une antonomase des deux axes fondamentaux de la sainteté de Joasaph, la noblesse et l'ascèse. C'est un des exemples de l'enracinement philologique de la sainteté royale ascétique. De son côté, le long discours apologétique de Nachor contient la seule occurrence de l'*Apologie* d'Aristide conservée en grec.

Tentations de la chair

À la suite du triomphe doctrinal du prince chrétien, vaincus par l'esprit de Joasaph, ses ennemis entreprennent de le faire défaillir dans la faiblesse de sa chair. Cette tentation charnelle est le lieu d'un approfondissement de l'opposition entre la royauté et l'ascèse, au sein de la personne même du prince. Ainsi, Joasaph est enfermé dans un palais, au milieu de jeunes et jolies femmes à qui on a promis le mariage et le trône à condition de séduire le prince. La royauté se présente ici comme le support de la cupidité et se révèle sous son jour le moins noble, en tant que source de jouissances matérielles et de plaisirs sensuels. Plutôt que de la rejeter, le récit vise ici à déconstruire cette vision pervertie de la royauté. Joasaph parvient d'abord à résister à cette perversion de sa noble nature, en refusant les avances des jeunes femmes. Mais il est sur le point de céder face à une captive dont il reconnaît « la sagesse et la tempérance, ainsi que la noblesse et l'ascendance royale »[20]. Il faudra une intervention divine, par la vision en songe de l'Enfer, pour que Joasaph refuse cette ultime tentation et cette conception encore trop humaine de la noblesse, fût-elle la noblesse d'âme. À travers cet épisode, Euthyme interroge la notion même de noblesse, entre la noblesse de ce monde, celle qui s'incarne dans la personne du prince et de l'aristocrate, portée par son sang, et la noblesse de l'âme, celle que reçoivent les ascètes par la grâce de l'Esprit Saint.

Un moine au pouvoir (profession de la foi)

L'exercice du pouvoir se présente comme un ultime stratagème pour faire renoncer le prince à ses vœux d'ascèse. Lorsqu'il conseille au roi Abenner de donner en partage une partie de son royaume à son fils, le machiavélique Arachès propose en réalité d'enchaîner Joasaph dans ce monde, en le soumettant à une sorte d'alliance entre les tentations de la chair et de l'esprit, à une incarnation de l'esprit d'orgueil dans le corps du prince. Or ce sera l'occasion de la plus grande victoire de Joasaph sur le monde : il devient un souverain chrétien. Bien plus, en revêtant les ornements royaux par-dessus ses vêtements monastiques, Joasaph fait de l'exercice du pouvoir une forme d'ascèse à part entière.

Le règne de Joasaph est celui d'un souverain, apôtre de son peuple. À cela s'ajoute l'ascèse monastique du prince, qui n'est pas seulement un *modus vivendi* personnel mais

colophon indique qu'il a été copié par le moine Théophane d'Iviron. D'autre part, étant donné que nous sommes en milieu géorgien, il n'est pas inutile de noter que la *Vie de Théodore d'Édesse* reprend en partie la *Passion de Michel le Sabaïte*, dont nous avons conservé une traduction géorgienne, dans un manuscrit du x[e] siècle; *Monumenta hagiographica georgica. 1, Keimena. 1*, ed. K. Kekelidze, Tiflis 1918, p. 165-173; trad. latine P. Peeters, La passion de saint Michel le Sabaïte, *AnBoll* 48, 1930, p. 65-98.

20. Éd. Volk, p. 307 (chap. 30, l. 93-95) : διὰ τὸ νουνεχὲς δῆθεν αὐτῆς καὶ κόσμιον, καὶ διὰ τὸ εὐγενῆ οὕτω καὶ βασιλικῆς οὖσαν σειρᾶς.

le véritable témoignage chrétien du prince, qui permet de réaliser le baptême du peuple. Dans le récit, cette christianisation du royaume de Joasaph s'accomplit en trois étapes : tout d'abord l'évangélisation et le baptême de l'ensemble du peuple, puis l'organisation d'une Église locale et enfin l'accent mis dans son testament (adressé à son successeur) sur le rôle du souverain dans la préservation de la foi. Chacun de ces épisodes comporte un premier aspect qui satisfait les horizons d'attente du lecteur mais, à chaque fois, la figure du moine l'emporte sur celle du souverain et produit un *effet d'étrangeté*, dont témoigne cette figure nouvelle du moine au pouvoir.

La conversion du peuple commence par une modification du paysage religieux et de l'environnement spirituel :

Au sommet de chaque tour de la ville, il fit placer le signe de la Passion du Seigneur : la vénérable croix du Christ. Quant aux temples et aux autels dédiés au culte des idoles, il venait les assiéger et les raser jusqu'à terre, puis il faisait extraire leurs fondations, de sorte qu'il ne restât plus aucune trace de l'impiété.[21]

La décision de dresser des croix sur chaque tour de son royaume et de démolir les lieux de culte païens manifeste l'alliance de l'action de l'apôtre et de l'autorité monarchique du souverain chrétien.

Lorsqu'il proclame l'Évangile et adresse à son peuple l'enseignement de la foi chrétienne, en témoignage de la vérité et de la force de ses paroles, le prince devenu apôtre n'accomplit pas de miracles, mais il propose son exemple personnel de charité et d'humilité : « Ce n'est pas pour la grandeur de son pouvoir ni pour la magnificence de sa royauté qu'il souhaitait être craint et respecté, mais bien plutôt en raison de son humilité et de sa douceur. »[22] Le baptême du peuple n'est donc pas le résultat du seul exercice de son pouvoir par le souverain mais du témoignage évangélique apporté par le moine. Ce nouvel éthos du souverain ascète est le fil d'or de la narration, affleurant à chacune de ses étapes; il s'agit de la véritable armature de la construction de la sainteté royale. Euthyme reprend ainsi l'exorde d'Agapet[23] :

Il savait en effet que le devoir du souverain était, avant tout autre, celui d'apprendre aux hommes la crainte de Dieu et le soin de ce qui est juste. Et c'est ce qu'il fit, s'entraînant lui-même à devenir maître de ses passions, tandis qu'en excellent pilote, il maintenait

21. Éd. Volk, p. 340-341 (chap. 33, l. 48-52) : Τὸ τοῦ δεσποτικοῦ μὲν πάθους σημεῖον, τὸν σεβάσμιον σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ, ἑκάστῳ ἐφίστησι τῆς πόλεως πύργῳ· τοὺς δὲ εἰδωλικοὺς ναοὺς καὶ βωμοὺς περιστὰς ἐπολιόρκει, κατέσειεν ἀνώρυττε τὸ ἔδαφος, ἐξεκάλυπτε τοὺς θεμελίους, μηδὲν λείψανον τῆς ἀσεβείας καταλιπών.

22. Éd. Volk, p. 342 (chap. 33, l. 65-68) : Οὐ τοσοῦτον γὰρ ἀπὸ τοῦ ὄγκου τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς βασιλικῆς μεγαλοπρεπείας ἤθελεν αἰδέσιμος εἶναι καὶ φοβερός, ὅσον ἀπὸ τῆς ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος.

23. Agapet de Constantinople, *Σχέδη βασιλικὰ* (*Scheda regia, sive de officie regi, PG* 136, col. 1153-1186) ; Agapetos Diakonos, *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos,* hrsg. von R. Riedinger (Κέντρον Ἐρεύνης Βυζαντίου 4), Ἀθῆναι 1995 ; éd. et trad. italienne, Agapito Diacono, *Scheda regia*, introd., testo critico, versione italiana, note ed indici a cura di F. Iadevaia, Messina 1995.

adroitement ses sujets sur le cap de la bonne observation des lois. Car c'est ici le but du gouvernement véritable : gouverner et se rendre maître des plaisirs.[24]

En effet, l'ascèse est le véritable point de fuite, la recherche d'une perfection spirituelle, en direction de laquelle convergent à la fois le récit et le personnage – l'horizon sur lequel il faut chercher le sens et l'unité de l'action comme de l'œuvre.

À l'instar des apôtres, après avoir rendu témoignage du message évangélique, Joasaph entreprend d'organiser la vie de l'Église dans son royaume. Or ce « peuple d'Inde » a déjà entendu la bonne nouvelle, a été baptisé et a été reçu dans l'Église par l'apôtre Thomas, comme le rappelle Euthyme dans son prologue. Dans ce premier chapitre du roman[25], l'auteur raconte la mission de l'apôtre Thomas et la première évangélisation de l'Inde puis, sans quitter le cadre de faits supposés historiques, il relate les persécutions menées contre des chrétiens par son personnage, le roi Abenner. Dès lors, Joasaph doit à nouveau convertir un peuple qui est retourné au culte des idoles et rétablir pour de bon la foi chrétienne dans le royaume. Cet habile tissage narratif se prolonge par un écho et un ancrage intertextuel. En effet, Euthyme reprend des passages du *Commentaire sur saint Thomas* attribué à Syméon Métaphraste[26] dans ces deux passages (chap. 1 et 33)[27], afin de renforcer cette continuité de l'œuvre apostolique et de faire de Joasaph le « nouvel apôtre des Indes ».

Bien que l'organisation de l'Église et du clergé relève de l'exercice de sa fonction de monarque, Joasaph fait preuve du même esprit ascétique qui a nourri son action d'apôtre et d'évangélisateur :

Il accueillait et recevait avec les honneurs ceux qui ont ainsi souffert pour le Christ et qui ont subi pareils tourments ; il les conduisait à son propre palais, leur lavait les pieds, nettoyait leurs cheveux encrassés et se chargeait de tout soin à leur égard. Puis il procéda à la dédicace de l'église qu'il avait fait (re)bâtir et il y intronisa comme hiérarque l'un de ces évêques, lequel avait enduré bien des maux à cause de sa foi en Christ et avait été chassé de son trône épiscopal ; c'était un saint homme, instruit dans les canons de l'Église, dont l'âme était emplie d'une foi ardente.[28]

24. Éd. Volk, p. 344-345 (chap. 33, l. 112-117) : ᾔδει γὰρ τοῦτο εἶναι πρὸ πάντων βασιλέως ἔργον, ἵνα τοὺς ἀνθρώπους διδάξῃ (cf. Agapet, § 1 : éd. Riedinger, p. 26, l. 4-5) τὸν Θεὸν φοβεῖσθαι καὶ τὸ δίκαιον τηρεῖν. ὃ δὴ καὶ ἐποίει· ἑαυτόν τε εἰς τὸ βασιλεῦσαι τῶν παθῶν καταρτίζων, καὶ τοῖς ὑπ' αὐτὸν ὡς κυβερνήτης ἄριστος διακατέχων ἀκριβῶς τῆς εὐνομίας τοὺς οἴακας (cf. Agapet, § 2 : éd. Riedinger, p. 26, l. 8-9). τοῦτο γὰρ ὅρος ἀληθινῆς βασιλείας, τὸ βασιλεύειν καὶ κρατεῖν τῶν ἡδονῶν.

25. Éd. Volk, p. 8-10 (chap. 1, l. 1-37).

26. *BHG* 1835, éd. par R. Volk, Symeon Metaphrastes : ein Benutzer des Barlaam-Romans, *RSBN* NS 33, 1996 [1998], p. 67-180, ici p. 154-167 ; et С. А. Иванов [S. A. Ivanov], «Апостольская сирена» : память Симеона Метафраста на апостола Фому (*BHG* 1835), *VV* 65 (90), 2006, p. 309-324, ici p. 311-318 ; traduction latine dans *PG* 116, col. 559-566 ; cf. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig 1937-1952, vol. 2, p. 358[5] ; vol. 3, p. 4[15].

27. Éd. Volk, p. 8-10 (chap. 1) et p. 342-343 (chap. 33).

28. Éd. Volk, p. 342-343 (chap. 33, l. 79-87) : Αὐτὸς δὲ τοὺς διὰ Χριστὸν ἐν τοιούτοις περιπεσόντας ἀνιαροῖς καὶ οὕτω ταλαιπωρήσαντας προσυπαντῶν ἐντίμως ἐδέχετο, καὶ εἰς τὸ ἑαυτοῦ εἰσῆγε παλάτιον, πόδας ῥύπτων, κόμην ῥυπῶσαν ἀποπλύνων, καὶ παντοίως αὐτοὺς θεραπεύων. εἶτα τὴν νεουργηθεῖσαν αὐτῷ ἐνθρονίζει ἐκκλησίαν, καί τινα τῶν ἐπισκόπων, πολλὰ διὰ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν κακοπαθήσαντα καὶ τὸν ἴδιον ἀπολέσαντα τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον, ἀρχιερέα ἐν ταύτῃ καθίστησιν, ἄνδρα ἅγιον καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων ἐπιστήμονα, ζήλου τε θείου τὴν ψυχὴν πεπληρωμένον.

L'attitude du moine transparaît ainsi dans l'extrême humilité dont il fait preuve envers le clergé et les chrétiens qui ont subi les persécutions sous le règne de son père. D'autre part, la mise en place de la vie ecclésiale n'annule pas l'ordre social mais, au contraire, elle s'appuie sur lui et dès le départ tous sont baptisés selon cet ordre : « Ainsi furent baptisés en premier les plus hauts dignitaires et ceux qui occupaient des charges publiques, puis les soldats avec le reste du peuple. »[29] Le corps ecclésial ne remplace pas le corps social, comme le corps du roi ne prend pas la place de celui du moine.

Unissant les prérogatives régaliennes et spirituelles, Joasaph assume à la fois le rôle de « pasteur des peuples », d'homme d'État, et celui de « bon pasteur » du troupeau spirituel du Christ, au moins pendant cette phase de conversion du royaume, avant qu'il n'ait installé un évêque et désigné un successeur. L'auteur fait ressortir cette double nature dans les prières sacerdotales que prononce le prince à certains moments[30]. En outre, à l'occasion du départ de Joasaph pour le désert, le récit prend appui sur la *Vie de saint Jean Chrysostome*. Le texte construit une analogie entre les deux saints pasteurs, en reprenant des passages relatifs à la déposition et au départ en exil de Jean Chrysostome. On observe en particulier la persistance du motif de la foule qui entoure le saint et se lamente au sujet de son départ[31]. Il ressort de tous ces éléments, qu'à l'égard du peuple, la fonction spirituelle l'emporte sur la fonction régalienne.

Le récit du règne de Joasaph est le lieu de la construction d'un nouveau modèle de sainteté royale. À travers un aller-retour constant entre le politique et le spirituel, entre la profession de la foi et la confession personnelle *(métanoia)*, entre les discours publics et l'intériorité du moine, s'opère une transfiguration de la personne du souverain. Le rôle de ce pasteur transfiguré est de faire des habitants de son royaume le « troupeau spirituel du Christ ». Dans ce sens, si l'on cherche à attribuer un miracle à ce saint prince, ce serait la conversion de son royaume.

Ce nouveau programme de sainteté royale ascétique est formulé dans les plaidoyers que Joasaph adresse à son père et à son successeur. Il s'agit de deux longs développements, dont l'analyse détaillée risquerait d'allonger de façon considérable notre propos. En effet, les conseils au prince chrétien occupent la moitié de l'épisode du règne et sont formulés sous la forme de deux discours : le premier est une lettre adressée au roi Abenner qui, s'étant converti à la foi chrétienne, est sur le point d'abdiquer, et le second est un testament politique ou politico-spirituel adressé à Barachias, que Joasaph a désigné comme son successeur. Tandis que le testament de la version géorgienne se limite à des références scripturaires[32], Euthyme construit un développement bien plus long, dans lequel il s'appuie essentiellement sur les *Devoirs du prince* que le diacre Agapet adressa à l'empereur Justinien.

29. Éd. Volk, p. 343 (chap. 33, l. 88-89) : καὶ δὴ βαπτίζονται οἱ ἄρχοντες πρῶτον καὶ ὅσοι ἐν τέλει, οἱ ἐν στρατείᾳ τε αὖθις καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος.

30. En particulier au chap. 34, dans le cadre du baptême, Joasaph prononce une prière « d'exorcisme » liée au geste d'imposition des mains sur les catéchumènes, ainsi qu'une prière « d'absolution » d'ordinaire réservée au cadre de la confession (éd. Volk, p. 350-351), et enfin une prière pour les défunts, au moment de la mort du roi Abenner (éd. Volk, p. 360-361).

31. Chap. 36, éd. Volk, p. 372-373 ; Syméon Métaphraste, *Vita sancti Ioannis Chrysostomi* (*BHG* 875), § 11 (*PG* 114, col. 1073c10-1076a2).

32. Tirées des Évangiles de Matthieu (16,26 ; 7,12) et Luc (1,53 ; 6,31) ; *La sagesse de Balahvar* (cité n. 4), p. 141-142.

Les thèmes principaux se concentrent sur la charité, la clémence et la préservation de la pureté de la foi. Cependant, le testament soulève les enjeux de la succession et, dans le cas de Joasaph, il s'agit en quelque sorte d'une double succession dynastique et apostolique. L'une et l'autre sont explicitement définies, d'un côté par la continuité apostolique entre Thomas et Joasaph, et de l'autre par la naissance de Joasaph, qui en fait l'unique héritier de la couronne de son père. De la même façon, le testament de Joasaph vise à instaurer une continuité de l'action politique et de la vie de l'Église. Le texte insiste dans son ensemble sur le fait que la stabilité et la prospérité du royaume terrestre sont garanties d'un point de vue eschatologique, car il faut viser à les acquérir dans le Royaume de Dieu[33]. En effet, ce qui se réalise, ou tend à se réaliser, dans l'éternité se déduit et s'incarne dans la vie de ce monde, à l'instar de la sainteté elle-même, qui rejaillit dans le monde, dès lors qu'elle est acquise auprès de Dieu. Dans ce sens, la prospérité est comprise comme un miracle, qui tient à la conversion du royaume terrestre en royaume spirituel.

Certes, l'*Histoire édifiante* est bien connue pour sa grande richesse philologique mais la présence de plusieurs lettres et d'un testament, particulièrement travaillés, témoigne aussi d'une certaine originalité littéraire. Les lettres ne sont pas le propre de la version grecque, puisque l'échange épistolaire entre Joasaph et Abenner se trouve déjà dans la version brève géorgienne[34]. Néanmoins, le texte grec multiplie et développe ce jeu métatextuel. Les échanges entre Abenner et Joasaph construisent à cet endroit un véritable *roman par lettres*, où les deux personnages se décrivent l'un à l'autre la situation de leurs royaumes respectifs.

Les deux discours les plus importants se présentent au premier abord comme des conseils spirituels, prodigués par un ascète à son père qui désire se convertir et quitter le monde et par un moine à un futur prince chrétien. Cependant, le premier discours est une lettre et le second est un testament politique, tous deux attribués à un *basileus*. À ces deux discours aux princes, s'ajoute un message d'adieu que Joasaph adresse à son peuple à l'occasion de son abdication :

> *Dans la nuit profonde, il rédigea une lettre à l'attention de son peuple. Elle était pleine d'une multitude de sages préceptes et instruisait toute piété, leur prescrivant quelle pensée ils devaient avoir au sujet de Dieu, et quelle vie, quelles hymnes, quelles actions de grâce ils devaient offrir au Seigneur. Ensuite, il leur demanda de n'accepter aucun autre que Barachias pour les gouverner en tant que roi. Alors, il laissa dans sa chambre la charte (rouleau) qui contenait la lettre, puis, à l'insu de tous, il quitta le palais.*[35]

33. Afin de donner toute son importance à ce développement sur la royauté amie du Christ, Euthyme le place au cœur de la narration particulièrement romanesque de l'ultime départ de Joasaph, lequel, après avoir transmis à Barachias les *regalia* et prié pour le nouveau roi des Indes, sur le point de partir, se retourne et prononce ses dernières paroles publiques (éd. Volk, p. 367-368 [chap. 36, l. 89-101]).

34. Sous la forme d'une courte lettre envoyée par Iodasaph à son père Abénès, qui vient de lui annoncer sa conversion par une autre lettre, que le texte de cette version brève ne rapporte pas ; cf. *La sagesse de Balahvar* (cité n. 4), p. 135.

35. Éd. Volk, p. 365-366 (chap. 36, l. 60-65) : καὶ δὴ ὑπὸ νύκτα βαθεῖαν ἐπιστολὴν μὲν διαχαράττει πρὸς τὸν λαόν, πολλῆς γέμουσαν φιλοσοφίας καὶ πᾶσαν ὑπαγορεύουσαν τὴν εὐσέβειαν, ὁποίαν τε ὀφείλουσι περὶ Θεοῦ δόξαν ἔχειν, οἷον δὲ βίον αὐτῷ προσφέρειν, οἵους δὲ ὕμνους, οἵας εὐχαριστίας· εἶτα μὴ ἄλλον ἢ τὸν Βαραχίαν δέξασθαι εἰς τὴν βασίλειον κελεύει ἀρχήν. καί, εἰς τὸν ἑαυτοῦ κοιτῶνα τὸν χάρτην ἐν ᾧ ἡ ἐπιστολὴ καταλιπών, λαθὼν ἅπαντας ἐξέρχεται τοῦ παλατίου.

Alors qu'il désigne officiellement son successeur, le prince en profite pour définir certains usages liturgiques, manifestant un double soin envers son peuple, envisagé à la fois comme corps politique et troupeau spirituel. Par cet exercice de style, Euthyme crée non seulement un *effet de réel* dans son roman mais il ancre cette alliance entre l'ascèse et l'exercice du pouvoir jusque dans le support du discours, de sorte que l'enseignement spirituel se transmet sous la forme de documents de chancellerie.

La création d'un saint nouveau (réception de l'œuvre)

L'alliance de la royauté et de l'ascèse représente donc la véritable nouveauté de l'œuvre hagiographique d'Euthyme, de même que le tissage des différentes sources grecques (patristiques et hagiographiques), à partir de l'original géorgien et de son substrat védique, donne au roman toute son ampleur (philologique).

Ainsi, bien qu'elle se situe à cheval entre plusieurs genres littéraires, l'œuvre n'en demeure pas moins un récit hagiographique et saint Joasaph aspire à prendre la place qui lui revient dans le sanctoral chrétien. Nous avons pu observer, tant dans le récit lui-même que dans sa réception par l'Église, que Joasaph est célébré comme le « nouvel apôtre de l'Inde ». La vie de Joasaph acquiert de ce fait une réalité historique à part entière. On pourra parler de roman hagiographique pour ce qui est de la création de la figure du souverain ascète mais il ne convient pas de considérer la *Vie de Joasaph* comme une fiction narrative, ni la sainteté apostolique comme le simple résultat d'un effort d'accumulation littéraire ou d'exhaustivité encyclopédique. Lorsqu'il revêt les traits du souverain apôtre de son peuple, Joasaph réalise pleinement cette forme de sainteté royale, au point de devenir un nouveau Constantin. De même, en recevant l'habit monastique, Joasaph se dévoue à jamais à la vie ascétique, fût-il au désert auprès de son maître Barlaam ou au sommet du pouvoir. À l'image de ces ornements royaux sous lesquels il conserve son habit de moine[36], saint Joasaph est célébré dans un premier temps en tant que « prince égal aux apôtres », tandis que c'est la figure du souverain ascète et son *Histoire édifiante* qui connaîtront une réception particulièrement florissante dans les milieux monastiques et aristocratiques.

En conclusion, il apparaît que la version grecque, en plus de renfermer un extraordinaire florilège de textes patristiques et hagiographiques, met l'accent sur la sainteté royale de Joasaph tout au long du récit, jusqu'à donner un nouveau modèle de sainteté dans la figure du prince ascète. On peut ainsi voir se constituer dans le récit de la vie de Joasaph un véritable *miroir du prince*, qui sera appelé à devenir une lecture édifiante et un modèle de premier ordre pour les jeunes aristocrates des siècles à venir.

Post scriptum : l'influence de l'œuvre dans les milieux aristocratiques (quelques exemples)

Nous avons tâché de livrer une étude de fond sur le roman de *Barlaam et Joasaph*, sous l'éclairage de la sainteté royale, en nous contraignant à ne pas dépasser du cadre de l'analyse philologique. Cependant, compte tenu de l'immensité de l'édifice philologique

36. Éd. Volk, p. 373-374 (chap. 37, l. 1-6).

lui-même et de la multiplicité de ses milieux de réception[37], nous proposons de compléter notre exposé par un bref aperçu de la postérité de l'œuvre, tout juste suffisant pour appuyer cette approche et cet axe de lecture qui furent les nôtres.

Nous relèverons deux cas les plus notables de l'influence du roman hagiographique de *Barlaam et Joasaph* sur des princes du XIVe siècle : l'empereur Jean VI Cantacuzène[38], qui prend le nom monastique de Joasaph après son abdication en 1354, et le fils du despote d'Épire, qui fut le disciple de saint Athanase et le fondateur du monastère des Météores. Il convient de noter que ces deux princes n'avaient pas seulement en commun une connaissance certaine de l'*Histoire édifiante*, mais qu'ils étaient en particulier liés au mouvement spirituel de l'hésychasme qui se développait à cette époque. Joasaph des Météores semble véritablement réaliser la sainteté royale de Joasaph. Né en 1350 sous le nom de Jean Uroš Nemanjić[39], il était le fils de Siméon, despote d'Épire et de Thessalie, le frère du roi de Serbie Étienne V Dušan. D'après son hagiographe, il se rendait souvent au Mont Athos et dans les Météores. Il succéda à son père dans sa vingtième année mais laissa le trône à son cousin Alexis Ange et se retira auprès de saint Athanase. Suite à l'invasion de la Thessalie par les Ottomans, il se réfugia au Mont Athos, au monastère de Vatopédi, et y demeura plusieurs années. À son retour sur les Météores, il fonda le premier monastère, dédié à la Transfiguration, dit le « Grand Météore », où il mourut en 1422/3. La vie de Joasaph des Météores présente de grandes similitudes avec celle de Joasaph : la naissance royale, l'enseignement de l'ermite, la montée sur le trône, l'abdication et le retrait dans l'ascèse.

Pour finir, on pourrait signaler les figures de deux princes serbes[40], saint Sava de Serbie[41] et saint Pierre de Cetinje, qui rendent compte de la pérennité du modèle de sainteté royale élaboré dans l'*Histoire édifiante de Barlaam et Joasaph*, entre le XIIe et le XIXe siècle. Ces princes chrétiens, qui se destinaient à l'ascèse monastique mais qui furent appelés à l'exercice du pouvoir, sont sans aucun doute les personnages les plus remarquables des dynasties des Némanides et des princes-métropolites du Monténégro, tant par leur exercice du pouvoir que par leur ascèse monastique.

Sorbonne Université – Lettres

37. Par exemple, sur les premières traductions et la réception du *Barlaam et Joasaph*, en particulier dans le théâtre français du XVIIe siècle, voir V. Kontouma, Manzour à Saint-Lazare : une apparition de Jean Damascène dans le théâtre français, *Dix-septième siècle* 2018, 4 (n° 281), p. 709-736, ici p. 723 et n. 81.

38. D. M. Nicol, *The reluctant emperor : a biography of John Cantacuzene, Byzantine emperor and monk, c. 1295-1383*, Cambridge 1996, p. 134-160.

39. D. M. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479 : a contribution to the history of Greece in the Middle Ages*, Cambridge 1984, p. 139-156.

40. Voir en particulier S. Marjanović-Dušanić, *L'écriture et la sainteté dans la Serbie médiévale : études d'hagiographie*, Turnhout 2017, p. 42-43, et B. Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe* (OLA 248), Roma 1995.

41. Dans le récit de la *Vie de saint Sava* par Théodose, la conversion du prince et sa vocation monastique découlent de sa rencontre avec un moine athonite russe, que l'hagiographe décrit comme « pareil à un nouveau Barlaam ». Cf. Теодосије, *Житије светог Саве* [Théodose, *Vie de saint Sava*], éd. Д. Богдановић [D. Bogdanović], Београд 1988, p. 105.

EINIGE BEMERKUNGEN ZUR TEXTGESCHICHTE DES *BIOS* DES NEPHON VON KONSTANTIANE

von Albrecht Berger

Der *Bios* des heiligen Nephon *BHG* 1371z gehört ohne Zweifel zu den merkwürdigsten Produkten der byzantinischen hagiographischen Literatur.[1] Der Inhalt dieses langen Textes von über 60.000 Wörtern lässt sich wie folgt zusammenfassen:[2]

Nephon wird zur Zeit Konstantins des Großen als Sohn des Beamten Agapios in einer Provinzstadt namens Halmyropolis geboren und im Alter von acht Jahren von einem Offizier namens Sabbatios nach Konstantinopel gebracht, wo er im Haus von dessen Familie lebt, durch den Priester Petros geistliche Bildung erhält und sich für die Viten der Heiligen und Märtyrer begeistert. Nach vier Jahren neidet ihm der Teufel sein frommes Leben, macht ihn krank vor Heimweh und stürzt ihn in ein lasterhaftes Leben. Nephon versinkt tief in der Sünde, bereut aber und hat schließlich nach vierzehn langen Jahren alle Dämonen der Unzucht besiegt.

Von diesem Punkt an hat der *Bios* keine durchgehende Handlung mehr und wird zu einer Aneinanderreihung von Episoden ohne erkennbare Chronologie: Nephon lebt in einer Zelle in Konstantinopel, erlebt mehrere große Visionen, gibt Besuchern seinen geistlichen Rat und besucht verschiedene Kirchen in der Stadt und ihrer Umgebung. Mitten in der Geschichte tritt plötzlich der namenlose Autor des *Bios* ohne jede Einführung als Ich-Erzähler auf und stellt sich als ständigen Begleiter und Gesprächspartner des Heiligen dar.

Erst gegen Ende des Textes wird die pseudo-historische Handlung wieder aufgenommen: Zur Zeit des Bischofs Alexandros von Konstantinopel träumt Nephon, er würde zum Bischof ernannt. Aus Furcht, man könnte ihn zum Nachfolger des Alexandros machen, flieht er aus Konstantinopel und reist nach Alexandreia. Dort hat aber der Patriarch, ebenfalls Alexandros mit Namen, im Traum den Auftrag bekommen, ihn zum Bischof von Konstantiane zu ernennen. So geschieht es, und Nephon hat noch für eine

1. Die *BHG*-Nummer mit dem hinzugefügten Buchstaben z erklärt sich dadurch, dass Nephon im Jahr 1909, als er erstmals in die zweite Auflage der *BHG* aufgenommen wurde, nur durch das Νέον ἐκλόγιον (siehe unten Anm. 16) bekannt war, das damals die Nummer 1372 erhielt.

2. L. Rydén, The date of the life of St. Niphon, *BHG* 1371z, in *Greek and Latin studies in memory of Cajus Fabricius*, ed. by S.-T. Teodorsson (Studia graeca et latina gothoburgensia 54), Göteborg 1990, S. 3-40, hier S. 33-34.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, S. 55-63.

gewisse Zeit diesen Sitz inne, bevor er in der Zeit des Patriarchen Athanasios an einem 23. Dezember selig stirbt.

Der *Bios* ist in einer einfachen Sprache mit zahlreichen Abweichungen vom klassischen Gebrauch verfasst. Er steckt vom Anfang bis zum Ende voll historische Widersprüche und Anachronismen, die Lennart Rydén in seiner grundlegenden Analyse des Textes zusammengestellt hat, und die hier nicht nochmals aufgezählt werden müssen.[3] Offensichtliche Parallelen zu den fiktiven Biographien des Andreas Salos und des Basileios Neos führten Rydén dazu, den Text in das mittlere oder spätere zehnte Jahrhundert zu datieren.[4] Erst Sergey Ivanov erkannte aber, dass Konstantiane nicht, wie bis dahin meistens angenommen wurde, in Ägypten oder Nordafrika zu suchen ist, sondern mit der Hauptstadt von Zypern, Konstantia, identifiziert werden muss.[5] Nephons *Bios* könnte dann ein Versuch gewesen sein, nach der Rückeroberung von Zypern im Jahr 965 dort einen neuen Heiligen zu propagieren. Neuerdings stellte Ivanov noch eine deutliche historische Anspielung auf den Krieg mit den Russen in Thrakien 970 fest. Da dem Verfasser der folgende Sieg der Byzantiner offenbar noch nicht bekannt war, lässt sich die Abfassung des *Bios* – oder des entsprechenden Teils – sicher in dieses Jahr datieren.[6]

Halmyropolis, das bisher an sehr verschiedenen Orten lokalisiert wurde, ist wohl mit Halmyris im Donaudelta zu identifizieren, also in einem Gebiet, das in derselben Zeit durch die (erste) Rückeroberung Bulgariens wieder in den Gesichtskreis der Byzantiner geriet.[7]

Nephon ist ohne jeden Zweifel eine reine Kunstfigur. Das lässt sich schon daraus erkennen, dass keine einzige Person vor der Entstehung des *Bios* bekannt ist, die diesen sprechenden Namen trägt.[8] Auch danach existiert Nephon nur als geistlicher, niemals als weltlicher Name: so hießen unter anderem ein heiliger Erzbischof von Novgorod (1130-1156), die Patriarchen von Konstantinopel Nephon I. (1310-1314) und II. (1486-1488, 1497-1498 und 1502), ein Patriarch von Alexandreia (1366-1385) und der Asket und zeitweilige Protos des Bergs Athos Nephon Kausokalybites (1316-1411).

Der *Bios* wurde zuerst von Aleksandr Vasil'evič Rystenko ediert, und zwar zusammen mit seiner slavischen Übersetzung, von der im Folgenden noch zu sprechen sein wird. Diese Edition wurde in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg erarbeitet, konnte jedoch wegen des Kriegsausbruchs 1914 und wegen Rystenkos Tod 1915 nicht mehr publiziert

3. Ebd. S. 34-37.
4. Ebd. S. 37-40.
5. С. А. Иванов [S. A. Ivanov], К датировке жития св. Нифонта (*BHG* 1371z), *VV* 58, 1999, S. 72-75.
6. С. А. Иванов [S. A. Ivanov], Нашествие Святослава на Византию в Житии Нифонта Константианского, in *Восточная Европа в древности и средневековье*, ред. Е. А. Мельникова, Москва 2018, S. 118-123: Eine Vision Nephons (auf S. 153-155 der Ausgabe von Rystenko) bezieht sich eindeutig auf die militärischen Vorbereitungen des Ioannes Tzimiskes gegen den russischen Fürsten Svjatoslav.
7. Zu Halmyris und den aktuellen Grabungen dort siehe http://www.halmyris.org/. Die archäologischen Funde enden im frühen 7. Jahrhundert, doch wird der Ort noch im *De thematibus* des Konstantinos Porphyrogennetos aufgeführt: Costantino Porfirogenito, *De thematibus*, introd., testo critico, commento a cura di A. Pertusi (ST 160), Città del Vaticano 1952, S. 85 (1. Θρᾳκῶον, Z. 60).
8. Zum Namen vgl. auch Mercati, Vita (wie unten Anm. 14), S. 162.

werden. Sie erschien 1928 postum in Odessa[9] und ist in Westeuropa erst durch den Leipziger Nachdruck von 1982 allgemein bekannt geworden.[10]

Von dem *Bios* gibt es eine Epitome, die Rystenko im Anhang ediert hat. Eine zweite Edition stammt von Sophronios Eustratiades 1936, dem Rystenkos Arbeit nicht bekannt war;[11] auch Athanasios Kominis und Giuseppe Schirò kannten diese nicht und zogen in ihrer Edition eines Kanons auf Nephon[12] zur Identifizierung der Anspielungen auf den *Bios* nur die Epitome nach Eustratiades heran.

Die Handschriften

Die fünfzehn Handschriften, die den ganzen Text des *Bios* enthalten oder einmal enthalten haben, sind:

M	Moskva, GIM, Sinod. gr. 406 (Vladimir 401)	1126	1^r-177^r
V	Vaticano, BAV, Vat. gr. 2086	XII	1^r-269^v
P	Athos, Ἁγ. Παντελεήμονος, 79	XII	1^r-161^v
N	Messina, BU, S. Salv. 60	XII/XIII	2^r-131^v
L	Athos, Μεγίστης Λαύρας, Β 81	XIII	1^r-154^v
O	Oxford, Bodl. Libr., Cromwell 18	XIII	137^r-245^r
T	Thessaloniki, Μονὴ Βλατάδων, 54	XIII	1^r-123^r
U	Vaticano, BAV, Vat. gr. 1119	XIII	9^r-149^r
D	Athos, Διονυσίου, 198	XIII-1334-XVI	1^r-194^v
C	Paris, BnF, Coisl. 301	XIV-XV	3^r-98^r
E	El Escorial, Real Bibl., Y.II.11	XIV	23^v-105^v
Q	Paris, BnF, gr. 1195	XIV	444^r-544^v
H	Jerusalem, Πατρ. Βιβλ., Ἁγ. Σάβα 132	XIV	221^r-448^r
F	El Escorial, Real Bibl., Ψ.I.5	XVI	1^r-163^r
A	Istanbul, Πατρ. Βιβλ., Θεολ. Σχολ. 100	XVI	105^r-162^v

Q und F sind Apographa von E und scheiden damit aus. A bricht nach etwa 40 % des Textes ab, füllt aber die große Lücke am Anfang des eng verwandten Codex D (siehe unten). Die Herkunft der Handschriften ist nur teilweise bekannt: M P L T D stammen vom Athos oder befinden sich noch dort, V N kommen aus Süditalien, H und wohl auch C aus Zypern.

Hinzu kommt eine größere Zahl von Exzerpten und Fragmenten, darunter ein Papyrus des 11. oder 12. Jh., der heute in Cheltenham aufbewahrt wird.[13] Die Identifizierung

9. А. В. Ристенко [A. V. Rystenko], *Materialien zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Literatur und Sprache = Матеріяли з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови*, переднє слово П. О. Потапов, Одеса 1928.
10. Erschienen in Leipzig beim Zentralantiquariat der DDR.
11. Σ. Ευστρατιαδης [S. Eustratiades], Ὁ ὅσιος Νήφων ἐπίσκοπος Κωνσταντιανῆς τῆς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 35, 1936, S. 204-231.
12. *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. 4, Canones decembris*, I. Schirò consilio et ductu edita, A. Kominis collegit et instruxit, Roma 1976, Nr. 49 auf S. 623-630. Der Kanon ist in der Handschrift Grottaferrata, Δ. δ. II auf ff. 22-27 erhalten, die nach dem Schriftduktus etwas älter als die ältesten Handschriften des *Bios* ist.
13. Zuerst beschrieben durch A. Deissmann & P. Maas, Ein literarischer Papyrus des 11.-12. Jahrhunderts n. Chr., *Aegyptus* 13, 1933, S. 11-20.

des Textes in diesem Papyrus gelang 1941 Silvio Giuseppe Mercati, der zwar nicht die Editionen von Rystenko und Eustratiades kannte, aber immerhin zehn der vollständigen Handschriften, nämlich M, V, P, N, O, U, C, E, Q und F.[14]

Vierzehn weitere Handschriften des *Bios* aus dem 17. bis 19. Jahrhundert, die meisten davon auf dem Berg Athos, enthalten nur die Epitome oder Exzerpte, darunter einige in neugriechischer Paraphrase.[15] Eine Paraphrase der Epitome wurde zuerst 1803 als Teil des Νέον ἐκλόγιον in Venedig gedruckt,[16] doch ist Nephons Gedächtnis am 23. Dezember nicht in die neuzeitlichen Menologia und Menaia aufgenommen worden.

Bei der im 17. Jahrhundert entstandenen Handschrift Bruxelles, Bibl. royale Albert Ier, 8232-33 handelt es sich, nach dem Titel zu schließen, wohl um eine von den Bollandisten angefertigte Kopie aus U als Vorlage für eine Ausgabe, die dann nicht zustande kam.

Die slavische Übersetzung ist sehr alt und möglicherweise unmittelbar nach dem Original entstanden.[17] Sie enthält den vollständigen Text mit Ausnahme von Nephons erster großer Vision. Das lässt vermuten, dass diese Vision nachträglich in den Text eingefügt wurde und die slavische Version vor dem Archetyp der griechischen Überlieferung liegt.[18] Bemerkenswert ist, dass auch die slavische Übersetzung Konstantiane in Zypern explizit als Nephons Bischofssitz nennt. Fast die gesamte griechische Überlieferung liest dagegen Κωνσταντιανῆς τῆς Κυκλίου statt τῆς Κυπρίου[19] —mit Ausnahme der Handschriften N und H, die hier beide kaum die Lesart des Archetyps bewahrt haben können, von denen H aber aus Zypern stammt.

Die Epitome *BHG* 1372 exzerpiert den ganzen *Bios* gleichmäßig mit Ausnahme der Visionen, wobei die pseudo-historischen Teile an Anfang und Ende ausführlicher berücksichtigt sind und an einigen Stellen die Reihenfolge der Episoden vom vollständigen *Bios* abweicht. Die Editionen der Epitome durch Rystenko und Eustratiades beruhen auf unterschiedlichen Handschriften vom Berg Athos, die alle erst aus dem 17. Jahrhundert stammen.[20] Doch ist die Epitome bereits im Oxforder Codex Bodl. auct. Misc. T. inf. 2.10 aus dem 14. Jh. auf ff. 335^{v}-348^{v} überliefert, und zwar in einer etwas vollständigeren Form, denn sie enthält dort ein zusätzliches, in den jüngeren Abschriften fehlendes Textstück.

14. S. G. Mercati, Vita di S. Nifone riconosciuta nel papiro greco Fitz Roy Fenwick a Cheltenham, già Lambruschini a Firenze, *Aegyptus* 1, 1941, S. 55-90. Außerdem genannt ist der Oxforder Codex der Epitome (zu diesem s. unten). Der Kommentar gibt die Varianten von U V N an.

15. Nämlich Athos, Χιλανδαρίου 18, Δοχειαρίου 86 und 127, Μεγίστης Λαύρας I 23 und Λ 66, Ἁγ. Παντελεήμονος 112, 570, 631 und 801, Παντοκράτορος 135, Σταυρονικήτα 92, Βατοπεδίου 618; Moskva, GIM, Sinod. gr. 340 (Vladimir 429); Sinai gr. 1982.

16. Νέον ἐκλόγιον περιέχον βίους ἀξολόγους διαφόρων ἁγίων καὶ ἄλλα ψυχωφελῆ διηγήματα, [Venedig] 1803.

17. С. А. Иванов [S. A. Ivanov], «Житие св. Нифонта» : славянский перевод и греческий оригинал, in *Polytropon : k 70-летию Владимира Николаевича Топорова*, Москва 1998, S. 500-512.

18. Zum Problem der Kapitelzählung in der slavischen Übersetzung siehe den letzten Abschnitt dieses Aufsatzes.

19. In Rystenkos Edition, S. 169, Zeile 9.

20. Rystenko verwendete Athos, Ἁγ. Παντελεήμονος 801, 631 und 570. Eustratiades kannte Μεγίστης Λαύρας Λ 66, I 23 und Βατοπεδίου 618, gibt aber nicht an, welche dieser Handschriften seiner Edition zugrunde liegt.

Eine größere Zahl von Handschriften überliefert als *BHG* 1372b Exzerpte aus dem *Bios*, die nicht die pseudo-historische Handlung, sondern ausschließlich Anekdoten zur Erbauung des frommen Lesers bieten. Mehrfach überliefert ist eine Sammlung in diesen Codices:

Oxford, Bodl. Libr., Holk. gr. 43	XIV	128^{r}-148^{r}
Sinai gr. 267	XV	289^{v}-297^{v}
London, BL, Add. 34554	XVI	95^{v}-117^{v}

Der erste Teil der Sammlung ist als *BHG* 1372a unter dem Titel Ἐκ τοῦ βίου τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νήφωνος κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα auch separat überliefert:

Messina, BU, S. Salv. 78	XIII-XIV	374^{r}-384
Vaticano, BAV, Vat. gr. 1499	XV	9^{r}-12^{v}
Athos, Καρακάλλου 82	XVI	150^{r}-159^{v}

In beiden Fällen bietet die jeweils jüngste Handschrift den Text in neugriechischer Paraphrase. Drei weitere Handschriften überliefern unter dem Titel Περὶ Σολομῶνος Rystenkos Kapitel 65:

Athos, Γρηγορίου 31	XVI	8^{v}-11^{r}
Venezia, Bibl. Naz. Marc., gr. III.5	XVI	283^{r-v}
Dresden, Sächs. Landesbibl., Ms. A 187	XVI	213^{r-v}

In der zweiten und dritten davon wird der Text einem Jerusalemer Patriarchen namens Michael zugeschrieben, den es niemals gegeben hat.

Rystenkos Edition basiert auf nur vier der oben genannten Handschriften, nämlich M P C Q. Doch wissen wir aus einem Brief von 1908 an seinen Kollegen Vasilij Michailovič Istrin, dass ihm einige weitere Handschriften zwar bekannt, aber nicht zugänglich waren[21]. Die ausführliche Einleitung zur Edition, die Rystenko bereits verfasst hatte, ist heute offenbar verloren. Das ist der Grund, weshalb Sergey Ivanov, Vasileios Marinis und ich uns entschlossen haben, gemeinsam eine neue kritische Edition des *Bios* zu erstellen. Dabei ist Sergey Ivanov für die Einleitung zuständig, Vasileios Marinis für die Übersetzung ins Englische[22] und ich für den griechischen Text.

Dass der *Bios* schon bald nach seiner Entstehung viel gelesen und kopiert wurde, ist daran erkennbar, dass gerade in den ältesten Handschriften der Text, wie häufig in solchen Fällen am Anfang, durcheinander geraten ist. Schon in M und P sind nicht nur Blätter und Lagen vertauscht, sondern beide Handschriften sind bereits aus Vorlagen mit Vertauschungen und mit Lücken kopiert, was zu Sprüngen mitten im Text und mitten auf der Seite führt. In V, der dritten der alten Handschriften, ist der Text richtig überliefert, und es fehlen nur das erste und das letzte Blatt; doch ist der Text ab f. 65^{r} durch eine jüngere Kopie wohl des 14. Jahrhunderts aus dem beschädigten Original ersetzt worden.[23]

21. Er erwähnt ohne Angabe von Signaturen die Handschriften im Vatikan und der Vallicelliana, die beiden im Escorial und die in Messina; Hinweis von Sergey Ivanov.

22. Eine Vorarbeit: V. Marinis, The vision of last judgment in the Vita of Saint Niphon (*BHG* 1371z), *DOP* 71, 2017, S. 193-228.

23. In ähnlicher Weise gehören von der Handschrift U nur die ff. 17 und 18 noch zum Original, der Rest ist später nach diesem kopiert.

Am stärksten von der Vertauschung von Lagen und Blättern in der Handschrift selbst ist E betroffen, wo das ganze erste Viertel des langen Textes durcheinander geraten ist. Der Schreiber des esten Apographons Q hat die Vertauschungen nicht bemerkt, so dass sein Text mitten auf den Seiten vor und zurück springt; Nicholas della Torre, der Kopist des zweiten Apographons F, hat dagegen die korrekte Abfolge der Blätter auf dem unteren Rand vermerkt und gibt den Text richtig geordnet wieder.

Dass diese Phänomene gerade in der Überlieferung des *Bios* so gehäuft auftreten, hängt sicher damit zusammen, dass es, wie bemerkt, im größten Teil des Textes keine klare, durchgehende Handlung gibt, die der Kopist im Auge behalten konnte. Sinnlose Sprünge im Text waren also hier schwerer zu bemerken als in anderen Texten.

Am komplizierten sind die Überlieferungsverhältnisse des *Bios* in den Handschriften C, H und D:

C ist aus einer beschädigten Vorlage kopiert, denn mitten auf f. 9ᵛ und f. 13ᵛ springt der Text durch den Ausfall eines Blatts in der Vorlage, und auf f. 14ᵛ ist Platz freigelassen, um ein in der Vorlage unleserliches Textstück später aus einer anderen Quelle nachtragen zu können. Bei der Reparatur im 15. Jahrhundert sind tatsächlich die zweite und dritte dieser Lücken gefüllt und einige mittlerweile beschädigte Blätter ganz ausgetauscht worden, darunter auch der Anfang des *Bios*. Die Vorlage dieser Reparatur war eindeutig H, denn der Text des ersetzten f. 44 weist auf der Recto-Seite eine Lücke auf, die genau f. 306ᵛ und f. 307ʳ dieser Handschrift entspricht. Die in H hinzugefügte Kapitelzählung wurde in C nachgetragen, und das Weiterbestehen der ersten Lücke von C erklärt sich dadurch, dass der Text an dieser Stelle auch in H fehlte.

H wiederum wechselt auf f. 233ᵛ die Vorlage, wie in einem Zusatz zum Text ausdrücklich gesagt wird: Ἕως ὧδε, καὶ πλέον ἐνθηβόλιον οὐδὲν εἶχεν, διότι ἦτον κατακαμμένον· ἕνα εὕρομεν ἀνθιβόλιον διὰ νὰ τὸ σώσωμεν, καὶ ἄρχεται οὕτως. An der stemmatischen Einordnung von H ändert sich dadurch aber nichts, was bedeutet, dass auch die neue Vorlage aus derselben Familie stammte; da der Wechsel schon in einem älteren Stadium der Überlieferung geschehen sein dürfte, ist auch dieser Zusatz wohl aus einer Vorlage übernommen.

Die Handschrift D schließlich besteht aus mehreren verschieden alten Teilen: Der älteste Teil, die ff. 73-191, stammt aus dem 13. Jahrhundert, während die ff. 2-72 davor und 192-194 danach im Jahr 1334 geschrieben sind, wie aus der Datierung am Ende des Textes hervorgeht. Am Anfang des Textes sind aber sechs ganze Lagen verlorengegangen, und nur ein Blatt, das Titel und Beginn des Textes enthält, ist von einer Ergänzung des 16. Jahrhunderts erhalten. Die gesamte Handschrift ist an vielen Stellen durch Wasser beschädigt und durch Papierstücke mit ergänztem Texte repariert, die am oberen und unteren Blattrand eingeklebt sind.

Von den übrigen Handschriften sind am Anfang verstümmelt T, dem die ersten beiden Lagen fehlen, und N, das aus einer schon beschädigten Vorlage kopiert ist; von dem dort hinzugefügten neuen Anfang des Textes ist aber nur der Schluss auf dem jetzt ersten Folio erhalten.

Die Edition

Da Rystenkos Einleitung verloren ist, lässt sich sein Vorgehen bei der Edition nur aus dem gedruckten Textes erkennen: Er folgte im allgemeinen P und wich dort, wo diese Handschrift unleserlich ist, auf M aus, wobei Beginn und Ende der in P unleserlichen Stellen in der Edition durch eckige Klammern gekennzeichnet sind. Rystenko griff aber auch dann auf M zurück, wenn der Text in P noch teilweise erkennbar war, und verzichtete darauf, die beiden Textzeugen miteinander zu vergleichen, auch wenn dadurch offensichtliche Fehler geheilt worden wären.[24] Dazu enthält der Apparat die Lesarten der Pariser Handschriften C und Q, die bei ihm P¹ und P² heißen; für die Konstitution des Textes werden sie aber nicht herangezogen. Eine kritische Ausgabe, und sei es nur auf Basis dieser vier Handschriften, liegt also hier nicht vor.

Die verworrene Überlieferung ist der Grund, warum mir auch nach der Kollationen der Hälfte des Textes die Aufstellung eines eindeutigen Stemmas noch nicht gelungen ist. Klar erkennbar sind aber drei Hauptgruppen der Handschriften, nämlich M D A, V C N H und P O T U L E. Die drei ältesten Textzeugen M V P gehören also den drei Hauptfamilien an, und die Aufspaltung des Stemms reicht in die Zeit vor den erhaltenen Handschriften zurück.

Die Unterschiede zwischen den Handschriften sind zwar durchaus bemerkenswert, große Abweichungen wie das Fehlen ganzer Abschnitte gibt es aber außer im Fall mechanischer Beschädigungen nicht. Nur E und seine Apographa enthalten eine durch viele kleinere Zusätze leicht verlängerte Fassung des Textes.

Als Hindernis bei der Feststellung der Abhängigkeitsverhältnisse erweist sich, wie so oft in hagiographischen Texten, die einfache Sprachform: Aus dem ständigen Schwanken bei Verbformen und den Kasus, besonders zwischen Dativ und Akkusativ, lässt sich nur der Schluss ziehen, dass weder dem Autor noch den Kopisten die Regeln der altgriechischen Grammatik hinreichend vertraut waren. Änderungen von einer falschen zur richtigen und von einer richtigen zur falschen Form sind also jederzeit zu erwarten, die Lesarten damit stemmatisch irrelevant.

Eine Kontamination durch den systematischen Vergleich mehrerer Handschriften ist bei einem Text dieser Art nur dort zu erwarten und nachweisbar, wo wie in den genannten Fällen beschädigte Handschriften mit Hilfe anderer repariert werden mussten.

Der Titel

Ein besonderes Problem stellt im Fall des *Bios* der Titel dar, der in V, N und T mit dem Anfang des Textes verloren und in M und P, den ältesten beiden Handschriften, völlig unleserlich ist. Die übrigen Handschriften bieten den Titel in vielen Varianten, die hier nicht alle aufgeführt werden können.

Der Titel Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νήφοντος ἐν Κωνσταντινουπόλει μὲν ἀσκήσαντος, ἐπισκόπου δὲ γενομένου Κωνσταντιανῆς τῆς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν in Rystenkos Ausgabe steht in keiner der von ihm verwendeten Handschriften, er hat er ihn deshalb wohl der Epitome entnommen, wo er so lautet.[25] Dieser Titel ähnelt dem

24. Wie bei Rystenko, Матеріяли (wie oben Anm. 9), S. 53, 26.
25. Zu Rystenkos Kenntnis der Epitome s. oben Anm. 20.

von U, mit dem die Epitome stemmatisch eng zusammenhängt, doch wird Konstantiane dort falsch bei Alexandreia lokalisiert.

Tatsächlich erwähnt keine Handschrift des vollständigen Textes Konstantiane im Titel, A dagegen Konstantinopel (τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀσκήσαντος), L und C Nephons Heimatort Halmyropolis (τοῦ ἐκ πλαγίων τῆς Ἁλμυροπόλεως ἀσκήσαντος bzw. τοῦ ἐκ πλαγίων τοῦ ἐπονομαζομένου Ἀρμενοπόλεως [sic]), und D im später ergänzten Titel Kilikien (ἐπισκόπου Κιλικίας), das im Text gar nicht vorkommt. Da der Handschrift E der Titel fehlte, wurde er von beiden Apographa ergänzt, wobei in Q Halmyropolis, in F Konstantiane erwähnt wird.

Nimmt man alles zusammen, liegt der Schluss nahe, dass der Titel ursprünglich nur Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νήφοντος lautete und alles Weitere spätere Zusätze der Überlieferung sind.

Der Name des Autors

Nephons Begleiter, der im *Bios* als Ich-Erzähler auftritt, mit ihm nach Ägypten und Zypern reist und am Ende ankündigt, die Lebensbeschreibung zu verfassen, war ursprünglich namenlos und ist das im größten Teil der Überlieferung auch geblieben. Nur in N und H wird dort, wo der Teufel auf diese Ankündigung mit den Worten Ὦ τὸ κάρφος ὃ ἡμῖν προσήλωσεν ὁ μαθητὴς τοῦ σκληροκαρδίου ἐκείνου reagiert, nach προσήλωσεν der Name Neophytos eingefügt. Damit ist wohl der fromme Knabe Neophytos aus Rystenkos Kapitel 132 gemeint. Da H laut einem Vermerk von 1556 auf der Insel Zypern verkauft wurde, dürfte diese Handschrift vorher dort gewesen, vielleicht auch geschrieben sein, und da der Name Neophytos in Zypern durch die Gestalt des Neophytos Enkleistros populär war, können wir vermuten, dass der Name aus Gründen des Lokalpatriotismus gewählt wurde.

Der aus dem 14. Jahrhundert stammende Teil von D nennt den Begleiter kurz vor dieser Stelle Petros, identifiziert ihn also mit dem gleichnamigen Priester und Lehrer Nephons vom Anfang der Geschichte. Von dort ist er schließlich auch in den Titel geraten, und das ist der Grund, warum in der *BHG* und daher auch in den *Pinakes* stets ein Mönch Petros als Autor des *Bios* genannt wird.

Die Kapitelzählung

Ein weiteres Problem bildet die innere Gliederung des Textes. In einigen Handschriften ist der *Bios* in nummerierte Kapitel eingeteilt, in anderen gibt es nur noch Reste der Zählung aus einer Vorlage:

Der Text von H hat 164 Kapitel, die von dort bei der Reparatur nach C übernommen wurden. Das Papyrusfragment enthält die Kapitelnummer 46, in O sind noch die versprengten Nummern 37, 54 und 71-73 erhalten. In einigen weiteren Handschriften, vor allem V, gibt es außerdem einzelne nicht gezählte Zwischenüberschriften.

Die slavische Übersetzung hatte ursprünglich 71 Kapitel, doch beginnt die Nummerierung in der erhaltenen Handschrift erst mit Kapitel 10; die Nummern 42 und 43 fehlen, 48 und 49 stehen in der dadurch entstandenen Lücke. Das ist vielleicht ein Hinweis darauf, dass der Text ursprünglich anders angeordnet war: Rystenkos

Kapitel 77-80 dürften weiter hinten zwischen den Kapiteln 98 und 99 gestanden haben, die Kapitelnummern der slavischen Übersetzung waren bereits in diese Fassung eingefügt und wurden bei der Umordnung zum heutigen Zustand zunächst unkorrigiert weiter überliefert. Die Version im großen slavischen Lese-Menologion des Metropoliten Makarij aus dem 16. Jahrhundert enthält schließlich die Kapitelnummern 5, 6, 10, 22, 23, 29 und 31, die nicht zu den Nummern der slavischen Übersetzung passen.

All diese Zählungen haben ganz offenbar nichts miteinander zu tun. Die äußerst unterschiedliche Länge der Kapitel und die nicht immer sinnvoll gewählten Einschnitte legen nahe, dass keine von ihnen aus dem ursprünglichen Text stammt, auch nicht die der slavischen Übersetzung. Die 159 Kapitel der Edition von Rystenko, die ebenso ungleichmäßig in der Länge sind, stammen nicht aus den von ihm verwendeten Handschriften P M C Q, von denen überhaupt nur C eine Zählung enthielt. Sehr wahrscheinlich sind sie von ihm selbst hinzugefügt worden, und dasselbe gilt wohl auch für die 55 Kapitel in der Edition der Epitome durch Eustratiades.

Es folgt daraus, dass die neue Edition keine der vorhandenen Kapitelzählungen verwenden und eine neue, dem Inhalt angepasste Gliederung einführen sollte.

Ludwig-Maximilians-Universität München

LE PATRIARCHE TARAISE, JEAN MOSCHOS ET LA FEMME DE POTIPHAR DANS UN SYNAXAIRE INSOLITE (SAINTE-TRINITÉ 71)

par André Binggeli

On connaît depuis les travaux pionniers de H. Delehaye à la fois le découragement qui étreint le chercheur face à la quantité et au volume des synaxaires qui ont été à peine feuilletés[1], mais aussi la récompense qui attend ceux qui osent s'y plonger, lorsque par chance un de ces exemplaires s'écarte de la norme et fait ressurgir, à travers des commémoraisons particulières, l'histoire du monastère ou de l'église pour lequel il a été spécialement compilé. En préparant un nouveau catalogue des manuscrits grecs provenant du monastère de la Sainte-Trinité de Chalki, aujourd'hui conservés dans la bibliothèque du patriarcat œcuménique à Istanbul, nous avons eu le loisir d'examiner en détail neuf synaxaires, auxquels, pour la plupart, on n'avait jamais accordé d'attention jusqu'ici[2]. Plusieurs d'entre eux présentent des caractéristiques intéressantes qui auraient pu retenir pourtant l'attention des hagiographes[3]; le manuscrit Sainte-Trinité 71 a d'emblée

1. Voir ses remarques liminaires dans H. Delehaye, Le synaxaire de Sirmond, *AnBoll* 14, 1895, p. 396-434, repris dans Id., *Synaxaires byzantins, ménologes, typica*, London 1977, n° I, ici p. 396.

2. Il s'agit des manuscrits Trin. 67-75. Lors de leur séjour à Chalki au début du xxe siècle, ni A. Ehrhard ni H. Delehaye n'avaient examiné ces manuscrits ni relevé les textes hagiographiques qu'ils contiennent. Dans son catalogue paru en 1956, A. Tsakopoulos (*Περιγραφικὸς κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Β´ Τμῆμα χειρογράφων Ἱ. Μονῆς Ἁγ. Τριάδος Χάλκης*, Σταμπούλ [1956], p. 61-69) résume généralement le contenu des synaxaires en une ligne. Sur ce manuscrit, voir désormais A. Binggeli, M. Cassin, M. Cronier & M. Kouroupou, *Catalogue des manuscrits conservés dans la bibliothèque du patriarcat œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Sainte-Trinité de Chalki. 1, Notices descriptives; 2, Illustrations*, Paris 2019, vol. 1, p. 144-201.

3. C'est le cas du manuscrit en deux parties Trin. 67 + Trin. 68, qui contient en particulier une notice de synaxaire, jusqu'ici inconnue, sur Michel Maléinos; elle est éditée d'après ce manuscrit par Sophie Métivier dans une contribution dans le présent volume. Le Trin. 70 contient une métaphrase inédite de la *Vie de Philarète le Miséricordieux* (*BHG* 1512b), dont on ne connaissait jusqu'ici qu'un témoin acéphale. Le Trin. 75, auquel M. G. Nystazopoulou a consacré un ouvrage (*Ἡ ἐν τῇ Ταυρικῇ χερσονήσῳ πόλις Σουγδαία ἀπὸ τοῦ ιγ´ μέχρι τοῦ ιε´ αἰῶνα*, Ἀθῆναι 1965), est bien connu pour ses nombreuses annotations marginales qui concernent l'histoire de la ville de Sougdaia en Crimée, mais le contenu du synaxaire-typikon lui-même n'avait jamais été étudié jusqu'ici et contient certaines indications liturgiques qui mériteraient qu'on s'y intéresse.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 65-93.

retenu la nôtre, car il présente une physionomie tout à fait inhabituelle. D'une part, le synaxariste a choisi d'y intégrer des histoires édifiantes en très grand nombre, qu'il a puisées dans un large recueil apparenté au *Pré spirituel* de Jean Moschos, les faisant alterner pour chaque jour avec les notices de synaxaire et créant ainsi une sorte de livre hybride, entre livre liturgique pour la commémoraison des saints et recueil de lectures édifiantes. On trouve d'autre part plusieurs notices, jusqu'ici complètement inconnues, qui mettent en rapport le saint du jour avec le monastère fondé par le patriarche Taraise (784-806) sur les bords du Bosphore. Enfin, plusieurs textes, aussi bien les notices que les histoires édifiantes, ont fait l'objet d'une réécriture en profondeur qui en déplace la portée : autant de particularités qui ont éveillé notre curiosité. Plutôt que d'extraire l'une ou l'autre des pépites qu'il contient, nous avons choisi d'étudier ici ce synaxaire dans sa complexité, afin de tenter de comprendre les raisons qui ont conduit le synaxariste à produire ce livre étrange. Il nous plaît d'offrir à Bernard Flusin, en témoignage de notre profonde admiration pour son enseignement et ses travaux inspirants, cette contribution bigarrée qui mélange, comme « le spectacle des prés au printemps »[4], synaxaires, histoires édifiantes, métaphrases et monastères constantinopolitains, autant de thèmes qui sont chers au dédicataire de ce volume.

Les notices de synaxaire concernant le monastère de Taraise

Le manuscrit Sainte-Trinité 71 est un synaxaire pour le semestre d'hiver (de septembre à février), mutilé du début[5]. Il a été copié presque intégralement – à l'exception de deux cahiers (ff. 188-203v), qui sont dus à deux copistes contemporains – par un seul copiste qui, dans la souscription au f. 284v, ne donne ni son nom, ni la date de la copie, mais demande seulement qu'on se souvienne d'un *domestikos*, qui pourrait être la charge cléricale qu'il occupait lui-même, à moins qu'il ne s'agisse du début d'un colophon recopié[6]. Le manuscrit est toutefois datable assez précisément du second tiers du xive siècle grâce au papier filigrané à grosses vergeures sur lequel il a été copié. De dimensions relativement modestes pour un synaxaire (222 × 143 mm), il est écrit en pleine page (29 lignes), à la différence de la plupart des autres livres liturgiques du même type qui sont généralement à deux colonnes[7]. À l'exception de son colophon énigmatique, le manuscrit ne porte aucune trace qui permette d'en retracer la genèse et l'histoire avant son arrivée au monastère de la Sainte-Trinité sur l'île de Chalki, à une date inconnue entre la seconde moitié du xvie et la seconde moitié du xixe siècle.

4. Jean Moschos, *Pré spirituel*, Prologue, *PG* 87, 3, col. 2852A.
5. Voir une description complète du manuscrit dans Binggeli *et al.*, *Catalogue* (cité n. 2), vol. 1, p. 167-176, accompagnée de trois planches, vol. 2, pl. 133-135.
6. F. 284v : Θ(εὸν) ἱλεουμένοι ἄνθρωποι θεῖοι, ἁμαρτωλοῦ μέμνησθε τοῦ δομεστίκου. *Ibid.*, vol. 1, p. 175.
7. Par comparaison, les dimensions et la mise en page des autres synaxaires du fonds de la Sainte-Trinité sont les suivantes : Trin. 67-68 : 350 × 240 mm (2 colonnes ; 38 lignes) ; Trin. 69 : 290 × 220 mm (2 colonnes ; 35 lignes) ; Trin. 70 : 300 × 220 mm (2 colonnes ; 26-32 lignes) ; Trin. 72 : 280 × 195 mm (2 colonnes ; 44-45 lignes) ; Trin. 73 : 280 × 205 mm (31 lignes en pleine page) ; Trin. 74 : 295 × 205 mm (25-29 lignes en pleine page) ; Trin. 75 : 302 × 245 mm (2 colonnes ; 31-32 lignes). *Ibid.*, vol. 1, p. 144-201.

Il faut donc se tourner vers le contenu du manuscrit pour tenter d'expliquer son origine. Le synaxaire ne contient pas moins de six notices présentant des éléments jusqu'ici inconnus qui mettent étroitement en relation le saint commémoré avec le monastère construit par Taraise sur la rive occidentale du Bosphore[8]. À ces six notices, on peut en ajouter une septième, consacrée au monastère voisin de Saint-Phocas, également sur la rive occidentale du Bosphore. Les voici dans leur ordre d'apparition dans le manuscrit, en suivant l'année liturgique. Nous en proposons une édition partielle d'après notre manuscrit, en soulignant les passages inédits dans leur contexte immédiat, le reste de la notice n'étant pas reproduit, car elle est identique à l'édition de H. Delehaye[9] ou des *Ménées*[10], à l'exception de variantes mineures ; l'orthographe est tacitement corrigée.

22 septembre : Phocas le thaumaturge (f. 9r-v)

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Φωκᾶ τοῦ ἐν τῷ Ἀνάπλῳ τοῦ θαυματουργοῦ
Φωκᾶν πάλαι κτείνουσι δυσσεβεῖς ξίφει,
Τοῦ θαυματουργοῦ ὡς τοῦ κυρίου φίλον.

Οὗτος υἱὸς ἐγένετο Παμφίλου καὶ Μαρίας κατὰ τὸν τόπον τοῦ Στενοῦ Ἀνάπλῳ καλούμενον. Εὐθὺς δὲ ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριτι θαύματα ἐπετέλει παράδοξα, νόσους ἰώμενος, λεπροὺς καθαίρων, δαιμονῶντας ἰώμενος, νεκροὺς ζωογονῶν, τοὺς ἐν θαλάσσῃ κινδυνεύοντας διασώζων. Τὴν θυγατέρα τοῦ βασιλέως δαιμονῶντα ἰασάμενος, τὸν δὲ βασιλέα κινδυνεύοντα θανάτῳ πικρῷ ἀνέστησεν. Καὶ παρέτεινε θαυματουργῶν μέχρις ἐσχάτης ἀναπνοῆς, ὅθεν καὶ τὸ συμβησόμενον αὐτῷ ἐμυήθη τέλος τοῦ μαρτυρίου, περιστερᾶς τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ καθεσθείσης καὶ στέφανον περιθείσης καὶ ἀνθρωπίνως φθεγξαμένης «Ποτήριον σοι κεκέρασται, λεγούσης, καὶ δεῖ σε αὐτὸ πιεῖν.» Οὗ καὶ κατηξιώθη πιὼν αὐτὸ ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλέως, ξίφει καὶ πυρὶ τελειωθείς. Κατετέθη δὲ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον λείψανον αὐτοῦ ἐν τῷ περικαλλεῖ αὐτοῦ οἴκῳ, ἐντὸς τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου, κάτωθεν τῆς ἁγίας τραπέζης. Πολλὰ δὲ καὶ ἄπειρα παράδοξα καὶ ἐξαίσια θαύματα μετὰ τὴν αὐτοῦ πρὸς κύριον ἐκδημίαν γεγένηνται εἰς δόξαν Χριστοῦ ἀμήν.

11 λεγούσης nos : λέγουσα cod. ‖ **12** ποιεῖν cod. ‖ ποιῶν cod.

Phocas le thaumaturge d'Anaplous est un saint totalement inconnu, mais à quelques exceptions près qui sont soulignées, la notice qui lui est consacrée ici reproduit littéralement la notice de Phocas hiéromartyr, l'évêque de Sinope martyrisé sous Trajan, qui est commémoré dans le *Synaxaire* au 22 septembre[11]. La figure de saint Phocas résulte déjà de la conflation entre deux martyrs portant le même nom, tous deux originaires de Sinope, l'un évêque, l'autre jardinier, qui sont commémorés le même jour[12]. L'innovation

8. Janin, *Géographie* 1, 3, p. 481-482.
9. *Syn. CP.*
10. *Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου* (*Ὀκρωβρίου*, etc.), I-XII, ἐν Ἀθήναις, 1959-1977 (désormais *MA* I, II, etc.).
11. *Syn. CP*, col. 69, 14 – 70, 12 et *MA* I, p. 138.
12. Sur les diverses recensions de la légende de Phocas et sur les homonymes, voir C. Van de Vorst, Saint Phocas, *AnBoll* 30, 1911, p. 252-289, et plus récemment, A. Binggeli, L'histoire du Sainte-

principale vient ici du lieu d'origine du saint, qui est indiqué comme « un endroit sur le Bosphore appelé Anaplous » (κατὰ τὸν τόπον τοῦ Στενοῦ Ἀνάπλῳ καλούμενον) au lieu de « Sinope du Pont » (κατὰ τὸν Πόντον Σινώπης) dans la notice originale. Toutes les allusions à la région du Pont, que ce soit Amasée ou Sinope, les deux villes entre lesquelles se déroule la vie du saint dans la notice originale, ont d'ailleurs été oblitérées ici pour être remplacées par un épisode qui raconte la guérison d'un empereur – dont le nom n'est pas précisé – et de sa fille. La notice ajoute aussi, parmi les miracles que réalise le saint, le sauvetage de ceux qui courent un péril en mer, peut-être une réminiscence du métier du père de Phocas dans la notice originale – il était « constructeur de navires » (ναυπηγός) – ou du fait que Phocas était connu pour être le saint patron des marins en danger, une réputation déjà bien établie au IVᵉ siècle, lorsqu'Astérius d'Amasée compose un *Panégyrique* en l'honneur de Phocas le Jardinier (*BHG* 1538)[13]. Pour le reste, le corps de la notice consacrée à Phocas le thaumaturge d'Anaplous est identique à celle de son homonyme de Sinope.

Le distique initial qui précède la notice dans le Trin. 71 ne correspond pas aux distiques généralement dédiés aux deux Phocas; elle a probablement été composée spécialement pour Phocas le thaumaturge, sur le modèle d'un autre thaumaturge que nous n'avons pas su identifier.

Dans le *Synaxaire de Constantinople*, la synaxe de Phocas de Sinope est célébrée dans la chapelle dédiée au saint à l'intérieur de l'église de Saint-Jean-l'Évangéliste au Dihippion[14]. Cette célébration est ici remplacée par une synaxe dans l'église ou le monastère prétendument fondé par le saint sur les rives du Bosphore, puisque sa dépouille est déposée dans « sa très belle maison » (ἐν τῷ περικαλλεῖ αὐτοῦ οἴκῳ) qui abrite une église. Le monastère de Saint-Phocas sur la côte occidentale du Bosphore dont il est question ici est connu par ailleurs[15] : il y aurait été fondé au IXᵉ siècle par l'empereur Basile Iᵉʳ sur l'emplacement d'un riche palais, même s'il n'est pas impossible qu'il ait déjà existé là auparavant un lieu de culte dédié à saint Phocas. C'est d'ailleurs ce que précise une note rubriquée, au bas du f. 9ʳ, sous la notice, de la main du copiste lui-même :

> Σημ(είωσαι) ὅτι τὸν ἅγ(ιον) Φωκὰν Βασίλειος ὁ Μακαίδων | τὸν ἔκτησ(εν) ὅστις ἔναι ἐν τῷ Ἀνάπλῳ.
>
> *Il faut noter que Saint-Phocas qui est à l'Anaplous, c'est Basile le Macédonien qui l'a construit.*

Le monastère est ensuite resté en activité jusqu'au XIVᵉ siècle. Cette notice permet de préciser la localisation du monastère qui se trouvait donc à Anaplous (Arnavutköy)[16].

Si cette notice forgée de toutes pièces paraît destinée à promouvoir le monastère de Saint-Phocas sur les bords du Bosphore, voisin de celui de Taraise dont il sera question dans les six notices suivantes, on s'étonne néanmoins que l'autre notice qui concerne ce

Trinité 100 et les fragments inédits des *Passions* de Phocas le Jardinier, de Sévérien et de Fébronie, *AnBoll* 135, 2017, p. 63-100, ici p. 86-89.

13. Voir Van de Vorst, Saint Phocas (cité n. 12), p. 255, 268-270.

14. *Syn. CP*, col. 70, 8-12; voir Janin, *Géographie* 1, 3, p. 498.

15. Janin, *Géographie* 1, 3, p. 498-499; Van de Vorst, Saint Phocas (cité n. 12), p. 256-257. Sur les autres sanctuaires de la capitale dédiés à Phocas, voir Janin, *Géographie* 1, 3, p. 497-499.

16. Sur les hésitations concernant la localisation du monastère voir Janin, *Géographie* 1, 3, p. 499.

monastère dans le *Synaxaire de Constantinople*, celle de Pierre de Galatie au 9 octobre, solitaire du mont Olympe, qui fut nommé higoumène du monastère par Basile Iᵉʳ, n'ait pas été elle aussi retenue dans notre synaxaire[17].

6 novembre : Luc de Taormine (ff. 85ᵛ-86ᵛ)

> Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Λουκᾶ
> Εἰ καὶ μετέστης Λουκᾶ ἀπὸ τοῦ βίου,
> Πίναξ ἔμεινας ἀρετῶν τοῖς ἐν βίῳ.
>
> Οὗτος ὁ μακάριος Λουκᾶς ἐκ πόλεως ὥρμητο Ταυρομενίας τῆς Σικελῶν ἐπαρχίας [...] Μετὰ ταῦτα τόπον τινὰ δι' ἀποκαλύψεως καταλαμβάνει καὶ δώδεκα μοναχοὺς ἀθροίσας τούτων ἐπεμελεῖτο. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν καὶ τὸ Βυζάντιον καταλαμβάνει, καὶ ἐν τῷ Στενῷ ἐλθὼν τὴν μονὴν τοῦ μεγάλου Ταρασίου καταλαμβάνει καὶ ἐν αὐτῇ ἀσκήσας· περιελθὼν δὲ καὶ τὰ τῶν μοναζόντων οἰκίδια καὶ τοῖς πατράσι κοινωσάμενος, ὑποστρέψας ἀπῆλθε μέχρι Κορίνθου· καὶ ἔν τινι κώμῃ οἰκήσας, καὶ πάλιν εἰς τὴν μονὴν τοῦ ἁγίου Ταρασίου ὑποστρέψας καὶ βαθὺ γῆρας ἐλάσας, ἀπῆλθεν πρὸς κύριον πολλὰς θαυμάτων ἰάσεις ἐργασάμενος.

La vie de Luc de Taormine, saint siculo-calabrais du Xᵉ siècle, n'est connue que par la notice du *Synaxaire* au 6 novembre[18]. Après une jeunesse en Sicile, où il mène une vie solitaire au pied de l'Etna, à l'arrivée de douze disciples, il fonde un premier monastère dans un lieu inconnu, peut-être en Sicile même. Pour les besoins du monastère – la notice du *Synaxaire* est ici très succincte –, il se rend à Constantinople pour repartir ensuite à Corinthe où il passe la fin de sa vie dans un village inconnu.

Le distique initial qui précède la notice dans le Trin. 71 est généralement attribué à Helladius, au 9 novembre[19]; on ne s'explique pas la raison de cette substitution.

Notre synaxariste reprend l'essentiel de la notice du *Synaxaire* dans la version des *Ménées*, légèrement plus courte que celle éditée par Delehaye[20]. Le synaxariste introduit ici un premier séjour du saint dans le monastère de Taraise lors de son passage à Constantinople, puis un second, après l'épisode à Corinthe, faisant ainsi mourir le saint dans le monastère de Taraise où ses reliques opèrent des miracles; en effet, son lieu de mort n'était pas précisé dans la notice originale.

7 décembre : Paul l'ὑποτακτικός (ff. 140ᵛ-142ʳ)

> Τῷ αὐτῷ μηνὶ ζ΄ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παύλου
> Πλήρης ἀπῆλθες πράξεων χρηστῶν Παῦλε,
> Ἐκ τοῦ ματαίου καὶ κακῶν πλήρους βίου.

17. *Syn. CP*, col. 121, 57 – 124, 55, ici col. 123/124, 52-53 : Ὅντινα Βασίλειος ὁ εὐσεβέστατος πολλὰ καθικετεύσας ἐπανελθεῖν ἐν ᾧ τόπῳ σήμερον λέγεται ἡ μονὴ τοῦ ἁγίου Φωκᾶ ἐν τῷ Στενῷ.

18. *Syn. CP*, col. 199, 13 – 200, 30, et *MA* III, p. 41. Voir aussi S. Efthymiades, Les saints d'Italie méridionale (IXᵉ-XIIᵉ s.) et leur rôle dans la société locale, dans *Byzantine religious culture : studies in honor of Alice-Mary Talbot*, ed. by D. Sullivan, E. A. Fisher & S. Papaioannou (The medieval Mediterranean 92), Leiden 2012, p. 347-372, ici p. 349.

19. *MA* III, p. 64.

20. *MA* III, p. 41.

Οὗτος ὁ ἐν ἁγίοις πατὴρ ἡμῶν ἐν τοῖς κατὰ κόσμον οὔτε περίδοξος γέγονεν οὔτε πένης [...] τῆς φήμης διαδραμούσης, κακεῖθεν ἀνεχώρησεν. Καὶ πρὸς τὰ τοῦ Βυζαντίου μέρη ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Ταρασίου γενόμενος, κἀν τούτοις τῷ θεῷ εὐαρεστήσας, φωνῆς ἐκεῖθεν ἀξιοῦται, ὡς ὁ θεόπτης πάλαι Μωϋσῆς· «Ἀνάβηθι, Παῦλε, πρὸς τὸ ὄρος, λεγούσης, καὶ τελεύτα.» Εἰς ἓν τοίνυν τῶν ὑψηλῶν ὀρέων ἀνελθὼν ἐγχωρίως Παρηγορία ὀνομαζόμενον, προσεκύνησε τῷ θεῷ· καὶ ὑποστρέψας καὶ μικρὸν ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Ταρασίου ἐπιβιοὺς ἐκοιμήθη ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ ἐν ᾗ καὶ πηγὴν ὕδατος ἀναβλῆσαι πεποίηκεν εἰς δόξαν θεοῦ.

L'histoire édifiante assez longue sur Paul l'ὑποτακτικός (le « novice » ou le moine « obéissant ») se trouve insérée dans les synaxaires de la famille M* au 7 décembre[21]. Il raconte l'histoire d'un moine qui fait preuve d'une humilité si grande au sein de son monastère qu'il est doué d'une vision du paradis. Il quitte ensuite son monastère, voyage à Jérusalem, Chypre et enfin à Byzance, où une voix divine lui annonce sa mort prochaine; il se rend alors sur la montagne de Parègoria pour y mourir. Le texte semble tardif – il pourrait être du xe-xie siècle au plus tôt[22] – et ne semble pas avoir eu d'existence indépendante préalable dans les collections ascétiques, avant son insertion dans les synaxaires de la famille M*.

Le distique qui précède la notice est généralement attribué à Ignace déposé près des Blachernes et fêté le même jour[23].

Sans forcer le texte, comme dans la notice de Luc de Taormine, le synaxariste insère un séjour au monastère de Taraise au moment de l'évocation du séjour de Paul à Byzance. En revanche, la modification finale qui fait revenir le saint au monastère de Taraise pour y mourir alors même qu'une voix divine lui avait annoncé qu'il mourrait sur une montagne, loin des regards comme Moïse, ne manque pas d'audace! Il n'y avait guère de risque à revendiquer la tombe de ce saint qui n'en est pas un, puisqu'il doit son existence à l'histoire édifiante dont il est le héros.

9 décembre : Étienne l'ascète νεολαμπής (ff. 145r-146r)

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Στεφάνου
Ἐξήγαγες γῆς τὸν Στέφανον ἐκ βίου,
Στέφει δὲ δόξης ἐστεφάνωσας Λόγε.

Οὗτος ὁ ἀρτιφανὴς ἀστὴρ ὑπῆρχεν Κωνσταντινουπόλεως γέννημα καὶ θρέμμα [...] Καὶ ἀναγκασθεὶς ἐξῆλθε τοῦ λάκκου ὅλος νενεκρωμένος καὶ ὑπεράνω σανίδος καταστρώσας καὶ τρίχινον ὑποθεὶς σάκκον, ἀνέκλινεν ἑαυτὸν ἄνωθεν τοῦ σάκκου. Εἶτα εἰς τὸ Στενὸν ἔρχεται καὶ ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Ταρασίου εἰσελθών, τὸ ἀγγελικὸν ὑποδύεται σχῆμα· ὁπόταν δὲ ἐν ταῖς δεσποτικαῖς ἑορταῖς τὴν θείαν λειτουργίαν ἐπετέλει, ἐν τῇ ἀπολύσει

21. *Syn. CP*, col. 283, 58 – 288, 53 et *MA* IV, p. 52 (*BHG* 2363).

22. Voir *Dumbarton Oaks hagiography database*, https://www.doaks.org/research/byzantine/resources/hagiography/database/dohp.asp?cmd=SShow&key=63. Cette opinion est reprise par D. Penskaya, qui rattache cette histoire à un corpus de textes datant du ixe au xie siècle qui racontent tous une vision du paradis par un homme pieux; voir D. Penskaya, Hagiography and fairytale : paradise and the land of the Blessed in Byzantium, dans *Byzantine hagiography : texts, themes and projects*, ed. by A. Rigo, in collab. with M. Trizio & E. Despotakis (Byzantioς 13), Turnhout 2018, p. 141-155, ici p. 142.

23. *MA* IV, p. 52.

ἰσχάδα μίαν ἐλάμβανεν καὶ ὕδατι βραχυτάτῳ τῷ στόματι αὐτοῦ περικλύζων, διέμεινεν ἐν τούτοις ἀρκούμενος. Οὗτος ὁ μακάριος καὶ οὐρανοπολίτης πατὴρ ἡμῶν ἐπὶ πεντήκοντα ἔτεσι τὸν τῆς ἀσκήσεως δρόμον διηνυκώς, τῷ ἑβδομηκοστῷ τρίτῳ ἔτει τῆς αὐτοῦ ὅλης ζωῆς, μᾶλλον δὲ διὰ θεὸν νεκρώσεως, τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς χεῖρας θεοῦ παρατίθεται· καὶ κατετέθη ἐν τῇ μονῇ τοῦ μεγάλου Ταρασίου ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, πάμπολλα θαύματα καθ' ἑκάστην ἡμέρα ποιῶν εἰς δόξαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

Étienne l'ascète « nouvellement apparu » n'est connu que par sa notice du *Synaxaire* au 9 décembre[24]. Il serait né à Constantinople sous le règne de Théophile, sans doute en 839-840; comme son père, il intègre le clergé de la Grande Église sous le patriarcat de Méthode. Il vit alors une vie de reclus en divers lieux de la capitale, d'abord dans l'oratoire Saint-Pierre près de Sainte-Sophie[25], puis à Saint-Antipas, qu'il quitte après le tremblement de terre de 879-880 qui détruit l'édifice[26], pour se réfugier alors dans une citerne désaffectée. D'après la notice du *Synaxaire*, Étienne, qui dut mourir vers 912, reposait dans l'église Saint-Antipas, où l'on faisait mémoire du saint le 9 décembre[27].

S'il reproduit fidèlement la notice du *Synaxaire* telle qu'elle est reproduite dans l'édition de Delehaye[28], le synaxariste profite ici d'un silence de la notice pour introduire, après tous les autres lieux de réclusion constantinopolitains, la mention d'un séjour au monastère de Taraise, en précisant que c'est là qu'il reçut l'habit monastique; la référence à la prise de l'habit « angélique » dans la notice initiale n'était en effet pas complètement claire. En tout cas, cette innovation permet au synaxariste de faire mourir le saint au monastère et de déposer ses reliques dans le sanctuaire, sous la sainte table.

12 décembre : Thomas Δεφουρκινός (ff. 151r-154r)

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ὁσίου Θωμᾶ
Μισῶ τὰ τῆς γῆς, ἄγγελοι, δέξασθέ με,
Καὶ ὁ Θωμᾶς ὁ θεῖος ἐκλείπων λέγει.

Οὗτος ὁ ἱερὸς Θωμᾶς πατρίδα μὲν ἔσχε τὴν εἰς πρόποδας τοῦ Κυμιναίου ὄρους γῆν ἀποφέρουσαν [...] Ἀλλ' οὐκ ἔφερεν ἐπὶ πολὺ ὁ καινουργὸς τῆς κακίας ὁρᾶν ἡττωμένας τὰς πονηρίας αὐτοῦ καὶ ἐμβολάς. Καὶ ἐγερθεὶς ὑπέρχεται ἔν τινι τῶν Στενῶν φροντιστηρίῳ τοῦ ἁγίου Ταρασίου λεγομένῳ, καὶ εἰσελθὼν ἐν αὐτῷ, πᾶσαν ἄσκησιν καὶ ἀρετὴν ἐργαζόμενος, καὶ ἐπισκήπτει αὐτῷ ὁ πονηρὸς κατὰ τὸν Ἰώβ. Καὶ πρῶτον τούτῳ πλῆθος ἐπιρρίπτει κωνώπων, ὡς μήτε πρὸς βραχὺ ταύτας ὑπενδοῦναι τῷ γέροντι. [...] Ὁ γοῦν γέρων εὐχαριστήσας τῷ θεῷ τὸ κελλίον αὐτοῦ κατέλαβε· τότε ἐξαίσιον τέρας ἐδείκνυτο. Ὁμοίως καὶ οἱ ὑπὸ τὴν κέλλαν ἐμφωλεύοντες ὄφεις καὶ τὸν ἅγιον ἐν τοσούτοις ἔτεσιν ἐπαλγύνοντες, ὡς τὸ τούτου δεδοξασμένον εἶδον πρόσωπον οἷα πυρὸς μὴ φέροντες τὴν κατάκαυσιν, ἄρδην ἀποδιδράσκουσιν εἰς τὸν τοῦ χωνευθέντος δράκοντος χῶρον πλησίον τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Ταρασίου· καὶ τῇ θείᾳ προνοίᾳ εἰς πλῆθος ἄπειρον ὄντες ἀπώλοντο.

24. *Syn. CP*, col. 291, 15 – 294, 3 et *MA* IV, p. 67 (*BHG* 2404t). Il existe une seconde notice de synaxaire inédite pour ce saint (*BHG* 2404s); cf. *Syn. CP*, col. 291/292, 51-54. Voir aussi *PmbZ* 27206.

25. Sur cet oratoire voir Janin, *Géographie* 1, 3, p. 398-399, ici p. 399.

26. Voir Janin, *Géographie* 1, 3, p. 38.

27. *Ibid.*

28. Quelques leçons permettent de rapprocher notre manuscrit de la version éditée dans *Syn. CP*, plutôt que de celle de *MA* IV, mais les deux versions sont très proches.

[...] Ὁ ἡγιασμένος οὖν Θωμᾶς ἐπεὶ καλῶς τὰ τῆς ποίμνης διέθετο, τῶν ἐκεῖσε ἀπάρας, πάλιν ἐν τῇ μονῇ τοῦ μεγάλου Ταρασίου ἔρχεται, ἀπρόϊτος τῶν νηστείων διελθὼν τὴν περίοδον. Εἰ δέ τι περὶ ψυχῆς φέρον τινὰ τῶν ἀδελφῶν ἐπισυνέβη, τὰ πρὸς σωτηρίαν ἐδίδου. Οὕτως ἐπὶ πλείστους χρόνους διαρκέσας καὶ ἐν γήρει πίονι γεγονώς, μικρὸν τὸ σῶμα ἀρρωστήσας, εἰς χεῖρας θεοῦ τὴν ψυχὴν ἐναπέθετο, χρόνων ὑπάρχων ἑκατὸν εἴκοσι τεσσάρας καὶ κατετέθη ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Ταρασίου ἐντὸς τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου θαύματα πολλὰ ἐργασάμενος.

---

7 λεγόμενον cod.

Thomas Dephourkinos n'est lui aussi connu que par la longue notice qui lui est consacrée dans le *Synaxaire de Constantinople*, au 10 décembre, et n'est transmise que par les manuscrits de la famille M*[29]. Originaire de la région du mont Kyminas en Bithynie, il vécut probablement au IXe et au début du Xe siècle – il accomplit en effet un miracle sous le règne de Léon VI (886-912). Il devint d'abord higoumène d'un monastère fondé par un notable constantinopolitain, Galolèktès, sur les bords du fleuve Sangarios[30]. Après s'être retiré du monastère pour vivre comme anachorète, il est rejoint par deux laïcs, Pierre et Jean, auxquels il accorde la tonsure, et une nouvelle petite communauté monastique se forme autour de lui. Il subit ensuite pendant de longues années les assauts des démons qui prennent l'apparence de divers animaux (des moustiques, des mouches, des fourmis, des serpents, un dragon, à nouveau des serpents et un taureau). À la fin de sa vie, il nomme Jean higoumène de son monastère et se retire à nouveau dans la solitude, ne visitant ses frères que de temps en temps. Le lieu de sa sépulture n'est pas connu.

Le distique qui précède la notice du Trin. 71 est généralement attribué à Amônathas au 12 décembre[31] ; cette anomalie s'explique sans doute par le fait que la notice de Thomas Dephourkinos a été déplacée du 9 au 12 décembre dans notre manuscrit.

Les modifications apportées à la notice elle-même sont plus nombreuses que dans les cas précédents et visent là encore à asseoir l'appartenance du saint au monastère de Taraise. La première modification intervient après l'accueil de Jean et Pierre, au moment où commence la longue série des assauts démoniaques[32]. De manière assez maladroite, le synaxariste coupe le fil du récit, pour introduire un déplacement du saint « dans un monastère des détroits, qu'on appelle Saint-Taraise » (ὑπέρχεται ἔν τινι τῶν Στενῶν φροντιστηρίῳ, τοῦ ἁγίου Ταρασίου λεγομένῳ, l. 6-7), ce qui est en contradiction d'une part avec sa recherche de solitude à ce stade de sa vie, d'autre part avec la suite du récit où le saint se trouve entouré de Jean et Pierre, qu'il ne semble donc jamais avoir quittés. On notera par ailleurs que le synaxariste introduit une comparaison avec les épreuves endurées par Job, un parallèle vétérotestamentaire qui ne se trouvait pas dans la notice originale, et dont on verra tout l'intérêt par la suite.

29. *Syn. CP*, col. 293, 39 – 298, 55 et *MA* IV, p. 73-74 (*BHG* 2458). Voir aussi *PmbZ* 28286.
30. Sur ce monastère, voir JANIN, *Géographie* 2, p. 102-103, avec, toutefois, les réserves exprimées par Ch. ANGELIDI, La version longue de la Vision du moine Cosmas, *AnBoll* 101, p. 73-99, ici p. 76 et n. 13.
31. *MA* IV, p. 91.
32. *Syn. CP*, col. 295/296, 28.

La seconde intervention est un ajout rapide, afin que le lecteur n'oublie pas, dans un si long récit, que l'action se déroule bien au monastère de Taraise. Elle paraît là encore inopportune[33], car les serpents sous sa cellule qui cherchent à lui nuire, s'enfuient « dans le lieu du serpent enseveli, qui se trouve près du monastère de saint Taraise » (εἰς τὸν τοῦ χωνευθέντος δράκοντος χῶρον πλησίον τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Ταρασίου, l. 13-14), où ils sont tous détruits. En effet, un peu plus tôt dans le récit, il avait été question de la destruction d'un terrible serpent (δράκων) qui importunait le saint pendant la liturgie ; celui-ci l'avait entraîné hors du monastère dans un ravin (πρός τινα γενόμενος φάραγγα, λόφων ἐξ ἑκατέρου τούτῳ παρακειμένων[34]), où il l'avait détruit en faisant s'effondrer sur lui les crêtes du ravin. Par cet ajout intempestif, le synaxariste inscrit donc le lieu du miracle dans la topographie immédiate de « son » monastère de Taraise.

La modification suivante est une substitution plutôt qu'un ajout. Alors qu'à l'origine Thomas quitte son monastère pour finir sa vie dans « un lieu difficile d'accès et impraticable, où il vit comme un moineau esseulé » (δύσβατον καὶ ἀδιόδευτον χῶρον καταλαβών, ὡς στρουθίον μονώτατον ἐν αὐτῷ εἰσοικίζεται[35]), le synaxariste modifie le texte en indiquant que Thomas « revient au monastère du grand Taraise » (πάλιν ἐν τῇ μονῇ τοῦ μεγάλου Ταρασίου ἔρχεται, l. 16). Rien n'indiquait qu'il avait quitté son monastère jusque-là, mais le πάλιν est rendu nécessaire par le fait qu'entre-temps, dans le récit, Jean a été nommé higoumène de son monastère « précédent », ce qui entraîne une certaine confusion. La suite a également été modifiée : dans le récit original, Thomas rend régulièrement visite aux moines de son monastère pour leur apporter un secours spirituel, mais s'en retourne toujours à sa retraite inaccessible (καὶ πάλιν ὡς ἀναψυχὴν εἰς τὸν δύσβατον χῶρον ἀνέτρεχεν[36]) ; cette dernière phrase a évidemment été supprimée, car il s'agit ici encore de faire mourir Thomas au monastère de Taraise. La mort a lieu à un âge très avancé – 124 ans, dit le synaxariste – et la dépouille du saint est déposée dans le sanctuaire où elle peut désormais accomplir des miracles.

22 février : Baradate (f. 274r-v)

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βαραδάτου
Ἐν γῇ νεκρώσας, ὡς λέγει Παῦλος, μέλη,
Ζωῆς μετέσχεν ἐν πόλῳ Βαραδᾶτος.

Οὗτος πόλεως μὲν ἦν Ἀντιοχείας· τὸν φιλόσοφον δὲ καὶ ἐρημικὸν ἀσπασάμενος βίον [...] Ζεούσῃ δὲ προθυμίᾳ πυρπολούμενος ἐβιάζετο πονεῖν τὸ πονεῖν μὴ δυνάμενον σῶμα διὰ τὴν τῶν ἀποκειμένων στεφάνων ἀντίδοσιν. Ζήσας δὲ τὰ πάντα ἔτη τῆς ζωῆς αὐτοῦ ἑκατὸν πρὸς τοῖς τριάκοντα ἓξ καὶ ἀνεκομίσθη τὸ τίμιον λείψανον αὐτοῦ καὶ κατετέθη ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Ταρασίου Κωνσταντινουπόλεως, πέραν ἐν τῷ Ἀνάπλῳ ἐντὸς τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου, πηγὰς θαυμάτων καθ' ἑκάστην ἐργαζόμενος εἰς δόξαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

33. *Syn. CP*, col. 297/298, 29.
34. *Syn. CP*, col. 297/298, 21.
35. *Syn. CP*, col. 297/298, 50-51.
36. *Syn. CP*, col. 297/298, 54-55.

Baradate est un ascète syrien du ve siècle dont la vie est d'abord rapportée par Théodoret de Cyr dans l'*Histoire philothée* (chap. 27). La notice qui lui est consacrée dans le *Synaxaire* y a été insérée en même temps que celles d'autres ascètes syriens, au 22 ou au 26 février selon les manuscrits[37].

Le synaxariste reproduit ici fidèlement la notice du *Synaxaire* dans la version des *Ménées*[38], mais ajoute un paragraphe final qui relate la mort de l'ascète à l'âge plus que vénérable de 136 ans (!) et le transfert de sa relique, à une date indéterminée, dans le monastère de Taraise, où celui-ci devient source de miracles. Là encore, l'innovation ne manque pas d'audace, car rien n'est dit de ce qui était advenu du corps de l'ascète entre sa mort au ve siècle et la fondation du monastère par Taraise au ixe siècle, ni sur l'invention de la relique (dans l'Antiochène sous domination arabe ?), mais notre synaxariste n'en est pas à quelques fantaisies près !

25 février : Taraise le patriarche (f. 276^r-v)

inc. mut.] νουθεσίᾳ κυρίου ἀνατρέφεται καὶ θείῳ ψήφῳ τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἀναβιβάζεται τάξεις. Εἶτα πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως ἀναγορεύεται· καὶ τὸ τῆς ἐλεημοσύνης καὶ πτωχοτροφίαι καὶ γηροκομίαι καὶ νοσοκομίαι καὶ ἡ κοινὴ συμπάθεια οὐκ ἦν ἄλλος, ἀλλ' ἢ μόνος Ταράσιος εἶναι καὶ ὀνομάζεται. Ἐντεῦθεν ὁ κοινὸς τῆς ἀληθείας σπορεὺς τὴν τῶν ἱερῶν εἰκόνων προσκύνησιν <μὴ> ἀθετεῖσθαι νομοθετεῖ. Οὗτος δὲ ὥσπερ μαχαίρα εἰκονι<σ>μένη τὰς γλώσσας τῶν βλασφήμων συγκόπτει καὶ δι' αὐτοῦ ἡ βασίλειος ἀρχὴ καὶ ῥωμαϊκὴ ἐξουσία πρὸς τὰς σεπτὰς παραδόσεις τῶν πανευφήμων καὶ ἁγίων ἀποστόλων καὶ οἰκουμενικῶν συν<όδων ἐπαν>ῆλθεν καὶ ἡ ἁγία ἐκκλησία τοῖς πατριαρχείοις ἥνωται, πᾶσαν δὲ ἐγκράτειαν, προσευχήν, δάκρυα, πάννυχον στάσιν τοῖς ἁγίοις μάρτυσιν καὶ ὁσίοις καὶ ἱεράρχαις καὶ δικαίοις συγκοινωνὸς γεγωνὸς καὶ πᾶσαν αἵρεσιν καὶ κακοδοξίαν ἀπὸ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἀποδιώξας. Ζήσας δὲ οὗτος εὐσεβῶς καὶ δικαίως καὶ τοῖς βασιλεῦσι τίμιος γενόμενος καὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν αὐτοὺς βεβαιώσας φυλάττειν μέχρι τέλος ζωῆς αὐτῶν, καὶ μοναστήριον ἱερὸν ἐν τῷ πέρατι τοῦ Στενοῦ οἰκοδομήσας καὶ πλήθη μοναστῶν συστησάμενος καὶ τοὺς πτωχοὺς ἐλεήσας καὶ καλῶς κυβερνήσας τὴν ἐκκλησίαν, ἐπὶ ἔτη δύο καὶ εἴκοσι καὶ μῆνας δύο ἐτελειώθη ἐν εἰρήνῃ. Ζήσας τὰ πάντα ἔτη τῆς αὐτοῦ βιωτῆς ἐννενήκοντα καὶ πέντε καὶ κατέθετο τὸ τίμιον καὶ ἅγιον σῶμα αὐτοῦ ἐν τῷ ὑπ' αὐτῷ κτισθέντι μοναστηρίῳ ἐν τῷ δεξιῷ μέρει, ἔνθα κατάκεινται πολλῶν καὶ ἄλλων ἁγίων λείψανα. Ἦν δὲ κατὰ πάντα ὅμοιος τὸν σωματικὸν χαρακτῆρα τῷ Θεολόγῳ Γρηγορίῳ πλὴν τοῦ πολιοῦ καὶ τοῦ ὑπούλου ὀφθαλμοῦ· οὐδὲ γὰρ παντελῶς οὗτος πολιός. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῇ ἁγιωτάτῃ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν τῷ αὐτοῦ κτισθέντι ναῷ.

3 οἱ κονοὶ cod. ‖ **5** μὴ addidimus ‖ νομοθετῆ cod. ‖ **8** συνῆλθε cod.

37. *Syn. CP*, col. 491, 22 – 492, 19 (26 février) ; *MA* VI, p. 117 (22 février). Sur l'insertion dans le *Synaxaire de Constantinople* de notices tirées de Théodoret de Cyr, voir A. Luzzi, Osservazioni sull'introdusione nel sinassario Costantinopolitano della commemorazione degli asceti di Teodoreto di Cirro, *RSBN* NS 45, 2008, p. 179-190.

38. *MA* VI, p. 117.

La notice consacrée au patriarche Taraise est malheureusement mutilée du début[39], mais pour autant qu'on peut en juger d'après la partie conservée, elle reprend la courte notice qu'on trouve au 25 février dans le *Synaxaire*[40]. Le synaxariste développe celle-ci dans des proportions beaucoup plus importantes que les autres notices présentées jusqu'ici, mais toujours selon la même méthode, en insérant des phrases entières ou des membres de phrases dans le texte original, pratiquement sans le modifier, avec une prédilection pour les participiales, au point de rendre parfois bancale la structure grammaticale de la phrase d'origine[41]. Les insertions sont assez banales et ne nous apprennent rien de neuf sur Taraise : progression dans les degrés de la cléricature avant de devenir patriarche[42], charité envers les pauvres et les personnes âgées dans son office de patriarche[43], exercices ascétiques[44]. Même si l'on croit pouvoir déceler des parallèles assez ténus avec des passages de la *Vie de Taraise* par Ignace le Diacre, ni celle-ci ni la notice du *Ménologe impérial* ne paraissent pourtant être la source directe du synaxariste, qui semble plutôt broder ici sur des lieux communs.

Les seules informations précises dans cette notice sont l'âge de la mort de Taraise – 95 ans (l. 16) –, et le lieu de sa sépulture – « à droite (du sanctuaire ?), là où sont déposées les reliques de beaucoup d'autres saints » (l. 17-18). Pour l'âge de Taraise, on peut douter de la fiabilité de l'information, car notre synaxariste, comme on l'a vu dans le cas de Thomas Dephourkinos et Baradate, est coutumier de ce genre d'ajouts qui donnent un air de véracité au récit. Les sources disponibles ne disent pas grand-chose sur la vie de Taraise avant son élection au patriarcat en 784. Cependant, puisqu'il est mort en 806 et qu'il a exercé l'office patriarcal pendant 22 ans, si l'on suit le synaxariste, il faudrait supposer qu'il a été élu patriarche à l'âge de 73 ans, et qu'il est né en 711, ce qui n'est pas impossible, mais semble tout de même hautement improbable[45]. Pour ce qui est du lieu de sépulture du saint, le monastère fondé par le patriarche lui-même, il concorde avec ce qui en est dit aussi bien dans la notice du *Synaxaire* que dans la *Vie de Taraise* par Ignace le Diacre[46] ; la nouveauté vient de l'emplacement précis dans le monastère. Aucun des pèlerins qui ont visité le monastère et vénéré les reliques du patriarche dans les

39. Le cahier (ff. 276-280) qui contient la notice de Taraise est mutilé : comme plusieurs autres cahiers du manuscrit, il a perdu son bifeuillet extérieur (soit le premier folio, avant 276, qui contenait le début de la notice de Taraise, et le dernier, après 280), et un autre feuillet, qui a été déchiré après 276 (avec une lacune dans la notice d'Hypatios de Gangres).

40. *Syn. CP*, col. 487, 24 – 488, 34 ; *MA* VI, p. 131.

41. On notera ainsi l'insertion des deux participiales συγκοινωνὸς γεγονώς ... ἀποβίωσας (l. 9-11), introduites par δὲ, dont on ne voit pas bien s'il faut les rattacher à la phrase précédente ou suivante.

42. La *Vie de Taraise* n'en parle pas ; elle évoque seulement la charge civile de *prôtasekretis* ; cf. Ignace le Diacre, *Vie de Taraise*, § 6, 9 : *The Life of the patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG 1698)*, introd., text, transl. and commentary by S. Efthymiadis (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 4), Aldershot – Brookfield VT 1998, p. 75, et commentaire p. 212.

43. Voir Ignace le Diacre, *Vie de Taraise*, § 59, 8, éd. Efthymiadis (cité n. 42), p. 152, et traduction p. 200.

44. Voir par exemple Ignace le Diacre, *Vie de Taraise*, § 60, éd. Efthymiadis (cité n. 42), p. 152, et traduction p. 201.

45. Voir la reconstitution de la vie et de l'ascendance de Taraise par S. Efthymiadis, qui penche plutôt pour une naissance dans les années 730 : *The Life of the patriarch Tarasios* (cité n. 42), p. 6-11.

46. *Syn. CP*, col. 488, 29-30 ; Ignace le Diacre, *Vie de Taraise*, § 65, éd. Efthymiadis (cité n. 42), p. 159.

siècles suivants – que ce soit Antoine de Novgorod vers 1200 ou Étienne de Novgorod au milieu du XIVe siècle – ne donnent de précision à ce sujet[47], et l'on est donc obligé de croire notre synaxaire sur parole – ou pas !

Un synaxaire produit pour le monastère de Taraise ?

Voilà donc les notices pour lesquelles notre synaxaire présente des innovations[48]. On voit bien que le but recherché par notre synaxariste est la promotion du monastère fondé par Taraise sur les bords du Bosphore, et accessoirement le monastère voisin de Saint-Phocas, en voulant faire croire que ceux-ci abritent les reliques de plusieurs saints. Curieusement, d'autres fêtes liées à des sanctuaires situés à Anaplous sur le Bosphore ne reçoivent pas de traitement particulier. Nous avons déjà signalé l'absence de notice pour Pierre de Galatie, higoumène de Saint-Phocas[49]. Comme le manuscrit commence mutilé au 8 septembre, la synaxe de Michel l'archange, fêtée le 6 septembre à Anaplous est manquante[50]. Quant à la notice pour Daniel le stylite, au 11 décembre (f. 148^r-v^), même s'il est bien précisé que la synaxe est célébrée dans le monastère que celui-ci avait fondé à Anaplous (Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῷ Ἀνάπλῳ), elle ne comprend aucune modification par rapport à la notice du *Synaxaire* telle qu'elle est éditée dans les *Ménées*[51]. C'est donc bien la promotion du seul monastère fondé par Taraise qui est la préoccupation du synaxariste, et non de manière générale celle des monastères de la rive occidentale du Bosphore. On serait même tenté de penser que le synaxaire a été produit dans ce monastère ou en tout cas pour lui, la mémoire de son fondateur, le patriarche Taraise y étant dûment commémorée par une notice largement remaniée qui lui est consacrée. Alors que les sources étaient jusqu'ici imprécises sur son emplacement, le synaxaire permet accessoirement de préciser que celui-ci se trouvait dans le quartier d'Anaplous[52].

On aura relevé chez notre synaxariste à la fois un certain opportunisme et un sens de l'histoire. Les saints sur les notices desquels il intervient appartiennent tous aux IXe-Xe siècles – à part Baradate, mais dans ce cas, il s'agit d'un transfert de reliques –, c'est-à-dire qu'ils sont postérieurs à l'époque de Taraise, ce qui rend possible leur séjour au monastère fondé par le patriarche ; c'est le cas de Luc de Taormine, d'Étienne l'ascète et de Thomas Dephourkinos, et pour autant qu'on peut en juger de Paul le novice. Par ailleurs, à l'exception de Taraise, le synaxariste n'intervient que sur les notices de saints pour lesquels la seule source disponible – aujourd'hui, mais c'était probablement déjà

47. Voir *The Life of the patriarch Tarasios* (cité n. 42), p. 25-26, qui cite toutefois aussi une source vénitienne du XIVe siècle selon laquelle les reliques de Taraise auraient été volées et rapportées à Venise au début du XIe siècle.

48. Malgré une lecture cursive d'une grande partie des notices du Trin. 71, il n'est pas impossible que d'autres interventions du synaxariste nous aient échappé.

49. Voir plus haut, p. 69.

50. *Syn. CP*, col. 20, 21-23. Voir aussi Janin, *Géographie* 1, 3, p. 338-340.

51. La notice éditée par Delehaye (*Syn. CP*, col. 299, 1-300, 2) ne mentionne pas que la synaxe à lieu à Anaplous ; cette mention ne se trouve que dans l'édition des *Ménées* (*MA* IV, p. 85). Voir aussi Janin, *Géographie* 1, 3, p. 86-87.

52. Voir Janin, *Géographie* 1, 3, p. 481-482, et Id., Topographie de Constantinople byzantine : quelques quartiers mal connus, dans *Mémorial Louis Petit : mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines* (AOC 1), Bucarest 1948, p. 218-232, ici p. 231-232.

le cas à l'époque du synaxariste – est précisément la notice du *Synaxaire* sur laquelle portent les interventions. Les falsifications sont ainsi indécelables, et il n'y a aucun risque à revendiquer les reliques de ces saints par ailleurs inconnus.

On aura aussi noté qu'à l'exception des deux premières notices (du 22 septembre et du 6 novembre), les interventions du synaxariste sont concentrées sur certaines périodes : trois notices entre le 7 et le 12 décembre et deux notices, dont celle de Taraise, entre le 22 et le 25 février[53]. Le synaxariste intervient toujours selon les mêmes modalités, par l'ajout de membres de phrase ou de phrases complètes, sans modifications de la notice originale. Il n'y a donc aucune raison de penser qu'elles ne sont pas le fait d'un seul intervenant.

Reste à tenter de dater l'époque à laquelle ces modifications ont été faites. Est-ce le fait du copiste du XIVe siècle lui-même ou celui-ci recopie-t-il un modèle antérieur ? Le synaxaire dépend indiscutablement d'un modèle de la famille M*, dont il reproduit les caractéristiques. Si l'on suit les travaux de H. Delehaye, A. Luzzi et B. Flusin[54], cette famille présente un état évolué du *Synaxaire* qui ne semble pas antérieur au XIIe siècle. D'après R. Janin[55], les notices relatives à plusieurs monastères proches du fleuve Sangarios en Bithynie – celles sur Thomas Dephourkinos, la vision de Kosmas, et Athanase le Thaumaturge, moine de Traïannos – se trouvent seulement dans les témoins de la famille M* ; cela pourrait être un indice sur la région d'origine du modèle de cette famille. Dans tous les cas, puisque notre synaxaire dépend d'un modèle de la famille M*, l'insertion des notices relatives au monastère de Taraise est nécessairement postérieure à l'ancêtre de cette famille, donc au XIIe siècle.

À quel moment entre le XIIe et le début du XIVe siècle, le monastère de Taraise a-t-il pu avoir intérêt à promouvoir un pèlerinage dans son enceinte en inventant toute une série de reliques à vénérer ? On connaît bien peu de chose sur l'histoire du monastère durant cette période. Vers 1200, Antoine de Novgorod parle de la tombe du patriarche dans un monastère sur les bords du Bosphore[56] ; il précise que c'est un couvent de femmes, « ce que contredit nettement la *Vita Tarasii* », pour reprendre l'observation de R. Janin[57], mais qui n'est pas sans intérêt pour notre propos, comme nous le verrons par la suite. Un siècle et demi plus tard, vers 1350, Étienne de Novgorod est le dernier pèlerin connu à vénérer les reliques du patriarche, sans préciser cependant le lieu où elles se trouvaient alors – peut-être déjà plus dans le monastère sur les bords du Bosphore mais dans un sanctuaire inconnu à Constantinople même[58]. C'est trop peu d'éléments pour dater la rédaction de

53. Sur un phénomène similaire d'insertion dans le *Synaxaire de Constantinople* à des jours consécutifs des notices relatives aux ascètes de Syrie tirées de Théodoret de Cyr, voir Luzzi, Osservazioni (cité n. 37).

54. *Syn. CP*, col. LVI ; A. Luzzi, *Studi sul Sinassario di Constantinopoli*, Roma 1995, p. 177-178 ; B. Flusin, Synaxarion of the Great Church, dans *Christian-Muslim relations : a bibliographical history. 3, 1050-1200*, ed. by D. Thomas & A. Mallett (History of Christian-Muslim relations 15), Leiden – Boston, p. 574-585, ici p. 574-575.

55. Janin, *Géographie* 2, p. 102.

56. B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient. 1, 1*, Genève, 1889, p. 109 : « À côté, il y a un couvent de femmes où est enterré Taraise le patriarche. »

57. Janin, *Géographie* 1, 3, p. 481.

58. G. P. Majeska, *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries* (DOS 19), Washington DC 1984, p. 318-319. Voir aussi Efthymiadis, *The Life of the patriarch Tarasios* (cité n. 42), p. 26-27.

notre synaxaire, mais en tout cas l'on voit bien qu'il y avait chez les pèlerins du XIIe au XIVe siècle un intérêt pour le saint patriarche et son monastère. La rédaction du synaxaire pouvait aisément s'inscrire dans cet engouement et vouloir encourager le mouvement.

Une dernière notice qui a été modifiée par notre synaxariste, celle de Polycarpe de Smyrne, au 23 février (f. 274v), précisément entre celles de Baradate (22 février) et de Taraise (25 février), mérite d'être rapidement citée ici. L'intervention du synaxariste fonctionne selon les mêmes modalités que dans les autres notices, mais elle ne concerne pas ici le monastère de Taraise; le synaxariste a juste ajouté une phrase à la toute fin de la notice :

> καὶ γύναιον ἑταιρικὸν ἀναιδῶς αὐτῷ διαλεγομένῳ πρὸς μίξιν ἐκκαλούμενον τὸν ἅγιον, νεκρὰν ταύτην ἀπέδειξεν.
>
> *Discutant avec une femme prostituée qui invitait sans pudeur le saint à l'acte charnel, il la fit mourir.*

L'ajout est un peu obscur, il faut bien l'avouer, mais apparemment anodin. Pour comprendre quel intérêt notre synaxariste avait à modifier ainsi cette notice, en y ajoutant seulement un épisode sur le châtiment encouru par une femme débauchée, il faut se tourner vers la seconde innovation de notre synaxaire.

Les histoires édifiantes de Jean Moschos et d'autres

Les synaxaires de la famille M* présentent la particularité d'avoir intégré quelques histoires édifiantes – une quinzaine par semestre – comme lectures pour certains jours; certaines d'entre elles sont tirées de recueils ascétiques plus anciens et datent de la période prolifique qu'a connue cette littérature entre le Ve et le VIIe siècle, d'autres sont des rédactions plus récentes qui peuvent avoir été rédigées spécialement pour ou du moins à une époque plus proche de la constitution du *Synaxaire*[59]. Le synaxariste du Trin. 71 a poussé cette logique beaucoup plus loin : il a truffé son synaxaire de plus d'une cinquantaine d'histoires édifiantes supplémentaires, parfois jusqu'à une par jour sur certaines périodes, notamment entre le 18 novembre et le 18 décembre et entre le 4 janvier et le 10 février. Ces additions se sont faites au détriment des notices commémoratives consacrées à des saints proprement dits, puisque, sur ces mêmes périodes, on ne trouve plus qu'un ou deux saints commémorés par jour – toujours avant l'histoire édifiante –, là où le nombre de synaxes dans les autres manuscrits de la famille M* tourne en moyenne autour de cinq ou six. Il faut encore signaler un autre ajout important : une recension presque complète de la *Vie et des miracles de Basile de Césarée* par le Pseudo-Amphiloque d'Iconium (*BHG* 247-260), qui occupe une quinzaine de folios dans le synaxaire, a été intégrée au 1er janvier, le jour de la fête de saint Basile[60]; la dizaine de miracles qui accompagnent la *Vie* du saint constituent en effet autant de petites histoires édifiantes et

59. Voir le relevé des histoires édifiantes contenues dans les manuscrits de la famille M* dans *Syn. CP*, col. XXXIX-XL et XLI. Voir aussi *supra*, n. 37, pour l'hypothèse selon laquelle certaines histoires édifiantes pourraient être associées à la confection du modèle de la famille M*.

60. Cet ajout est le fait de deux mains contemporaines qui ont copié la *Vie et miracles* sur deux cahiers complètement indépendants. D'après les indices codicologiques, celui-ci semble toutefois avoir été prévu d'emblée dans le projet de copie du synaxaire; voir Binggeli *et al.*, *Catalogue* (cité n. 2), p. 175-176.

cet ajout s'inscrit dans l'esprit général de la compilation. Par conséquent, si les mois de septembre et d'octobre et la première moitié du mois de novembre correspondent peu ou prou à ce que l'on s'attend à trouver dans un livre liturgique tel que le synaxaire, à partir du milieu du mois de novembre, on se retrouve à lire un ouvrage hybride qui partage les caractéristiques du synaxaire et celle du recueil ascétique.

En rédigeant le catalogue des manuscrits de la Sainte-Trinité de Chalki, nous avions déjà relevé l'étroite parenté entre la sélection des histoires édifiantes qui a été intégrée dans ce synaxaire et un recueil ascétique du Xe siècle (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. II 21), jadis repéré par Elpidio Mioni, qui contient une recension du *Pré spirituel* de Jean Moschos d'un type particulier[61]. Cette version abrégée du *Pré*, en 165 chapitres, présente une sélection de chapitres appartenant à l'œuvre originale, à laquelle a été agrégé, sans solution de continuité, un supplément constitué d'histoires édifiantes d'origines diverses, mais dont certaines pourraient avoir fait partie de l'œuvre originale. Ph. Pattenden a montré que cette recension, qu'il a appelée μ, est une recension dérivée et a identifié plusieurs autres manuscrits appartenant à la même famille; parmi ceux auxquels nous avons eu accès, aucun ne présente exactement la même séquence de récits que celle du *Marcianus* qui nous intéresse ici[62]. Par ailleurs, la recension μ a été décrite par B. Flusin comme étant une évolution plus tardive du *Pré*, sans doute élaborée initialement en Palestine après la conquête arabe, mais qui a reçu sa forme définitive à Constantinople à une date indéterminée entre la fin du VIIe et le Xe siècle[63].

Pour la commodité du lecteur, nous présentons ici un tableau synoptique des histoires édifiantes qui ont été ajoutées dans notre synaxaire et ne se retrouvent donc pas dans la rédaction M* normale du *Synaxaire*, en indiquant la date liturgique à laquelle elles ont été intégrées, l'édition et le numéro de *BHG*[64], ainsi que, le cas échéant, la correspondance avec le *Marcianus* suivant la numérotation de Mioni, qui reproduit celle du manuscrit[65].

61. E. Mioni avait d'abord fourni une description de la seule collection du *Pré spirituel* accompagnée de l'édition de certains récits inédits : E. Mioni, Il *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco, *OCP* 17, 1951, p. 61-79. Il édita une deuxième série d'après ce même manuscrit dans un second article : Id., Paterikà del Pseudo-Mosco (testi inediti dal codice Marciano greco II, 21), dans *Atti dello VIII congresso internazionale di studi bizantini. 2* (Studi bizantini e neoellenici 8), Roma 1953, p. 27-36. La description de 1951 a ensuite été reprise et complétée dans le catalogue des manuscrits grecs de Venise : *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti. 1, 1*, rec. E. Mioni, Roma 1967, p. 106-110.

62. Ph. Pattenden, The text of the *Pratum spirituale*, *Journal of theological studies* 26, 1975, p. 38-54, ici p. 40 et n. 4. Le ms. Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 171 (fin du Xe s.), présente une recension qui paraît très proche de celle du *Marcianus*. Le ms. Wien, ÖNB, hist. gr. 42 (XIe s.), mutilé de la fin, ne présente pas le même supplément (ff. 147r-152v). Nous n'avons pas eu accès aux autres manuscrits signalés par Pattenden : Torino, Biblioteca nazionale universitaria, B-II-10 (XIe s.); Berlin, Staatsbibliothek, Phillipps 1624 (gr. 221) (XIVe s.), qui est toutefois mutilé à la fin dans le supplément; Athos, Μονὴ Διονυσίου, 146 (XVe s.) et son apographe Μονὴ Χηροποτάμου, 227 (a. 1620). B. Flusin & M. Detoraki, Les histoires édifiantes et Constantinople, *TM* 22, 1, 2018 (= *Constantinople réelle et imaginaire : autour de l'œuvre de Gilbert Dagron*), p. 509-565, ici p. 537 et n. 74, rattachent un dernier manuscrit à cette famille (Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 83 sup., XIIIe s.); celui-ci présente lui aussi une séquence de récits très différente pour le supplément.

63. Flusin & Detoraki, Les histoires édifiantes et Constantinople (cité n. 62), p. 537-538.

64. Ces deux colonnes sont purement indicatives, car dans la plupart des cas, les recensions contenues dans notre manuscrit s'écartent beaucoup de celles qui sont recensées dans la *BHG*.

65. La numérotation est identique dans le catalogue et dans l'article publié en 1951 (références citées n. 61).

n°	ff.	date	histoire	édition	*BHG*	*Marc.*
1	109^{r-v}	18 nov.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 78	*PG* 87, col. 2932-2936	1450i	27
2	110^{v}-112^{r}	19 nov.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 107	*PG* 87, col. 2965-2969	696e	37
3	113^{r}-114^{r}	20 nov.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 186	*PG* 87, col. 3061-3064	1442q	66
4	114^{v}-115^{r}	21 nov.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 189	*PG* 87, col. 3068-3069	1442r	68
5	118^{r}-119^{r}	24 nov.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 207	*PG* 87, col. 3097-3100	1448nc	75
6	120^{r-v}	25 nov.	De moniali paenitenti	Nissen[1], p. 357-358, n° 4	1440r	78
7	122^{r}-125^{r}	27 nov.	De puero in caminum immisso et salvato	Nissen, p. 361-365, n° 8	1322n	82
8	125^{v}-126^{v}	28 nov.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 201	*PG* 87, col. 3089		86
9	127^{r}-128^{r}	29 nov.	De Christophoro eleemosynario et monacho mortuo	Mioni[2], p. 84-86, n°s 3-4 Flusin & Detoraki[3], p. 546-550	1448z	88-88bis
10	129^{r}	30 nov.	De vidua iuniore	Mioni, p. 86-87, n° 5	1442m	92
11	130^{r-v}	1er déc.	De duobus colobiis		1450zb	93
12	131^{v}-132^{v}	2 déc.	De monastriae oculis	Lampsidis[4], p. 304-305	1450zg	94
13	133^{v}-135^{v}	3 déc.	Submersio Mariae peccatricis			95
14	136^{r}-137^{r}	4 déc.	De Dei iudiciis	Mioni, p. 87-88, n° 6	1442nb	96
15	138^{r-v}	5 déc.	Visio de Chrysostomi gloria in caelis	*PG* 87, col. 2992-2993	876v	98
16	142^{r-v}	7 déc.	De caritate in pauperes	Nissen, p. 367-368, n° 12	1450p	99
17	143^{v}-144^{v}	8 déc.	De virgine capta	Mioni, p. 88-90, n° 7	1442f	103
18	156^{r}-157^{r}	13 déc.	De alia virgine a Persis capta	Cerulli[5], p. 456-457	1442g	104
19	158^{r}-160^{v}	14 déc.	De filia boni patris et malae matris	Εὐεργετινός, I[6], p. 91-94, I, 9	1322t	107
20	161^{r}-163^{r}	15 déc.	De episcopo et communicantibus	Mioni, Paterikà (cité n. 61), p. 29-31, n° 1	1444j	108
21	164^{v}-165^{r}	16 déc.	Anastase le Sinaïte, *Narrationes*, I 25	Binggeli[7], p. 199-200	1442tb	110
22	166^{r}-167^{v}	Κ. τῶν προ-πατόρων	Visio de eucharistica oblatione	Nau[8], p. 75-77, n° 52	1448c	111
23	169^{r}-170^{r}	17 déc.	Daniel de Scété, *Narrationes*, De sorore Danielis		2102e	114
24	171^{r}-173^{v}	18 déc.	De taxeota seu de milite redivivo	Nau[9], p. 83-87, n° 40	1318c	116
25	206^{v}-207^{v}	4 jan.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 180	*PG* 87, col. 3052	1076rb	135
26	208^{r}-209^{v}	5 jan.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 185	*PG* 87, col. 3057-3061	1442s	136
27	210^{r}-211^{v}	6 jan.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 193	*PG* 87, col. 3072-3076	2037b	138
28	213^{r}-214^{r}	8 jan.	Apophtegme N 84	Wortley[10], p. 68-70	1449v	145
29	214^{v}-215^{r}	9 jan.	Pallade, *HL*, chap. 3	Bartelink[11], p. 24-26		148
30	215^{v}-216^{r}	10 jan.	De moniali in balneis	Mioni, p. 92-93, n° 11	2102d	151

n°	ff.	date	histoire	édition	*BHG*	*Marc.*
31	216^{v}-217^{v}	11 jan.	Apophtegme N 66	Wortley, p. 56	1438z	156
32	218^{r}-219^{v}	12 jan.	Narratio de Macario Alexandrino	Εὐεργετινός, I, p. 99-100, III, 9	999y	157
33	220^{v}-221^{r}	13 jan.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 205	*PG* 87, col. 3096-3097	1445w	159
34	222^{r-v}	14 jan.	Jean Moschos, *Pré*, chap. 188	*PG* 87, col. 3065-3068		164
35	223^{r}-224^{r}	15 jan.	De Iudaeo puero	Mioni, p. 93-94, n° 12	1076k	165
36	224^{v}-225^{v}	16 jan.	Pallade, *HL*, chap. 8, 1-5	Bartelink, p. 40-44		
37	226^{r}	17 jan.	Pallade, *HL*, chap. 10, 2-4	Bartelink, p. 46-48		
38	227^{r-v}	18 jan.	Pallade, *HL*, chap. 17, 6-9	Bartelink, p. 72-74		
39	234^{r-v}	22 jan.	Pallade, *HL*, chap. 18, 19-21	Bartelink, p. 88-90		
40	235^{v}-236^{r}	23 jan.	Pallade, *HL*, chap. 22, 1-2.10-13	Bartelink, p. 118-124-126		
41	238^{r}-239^{v}	25 jan.	De puero et die dominica	voir édition ci-dessous	2372	
42	245^{v}-246^{r}	30 jan.	Pallade, *HL*, chap. 23, 1-5	Bartelink, p. 128-130		
43	246^{v}-247^{r}	31 jan.	Pallade, *HL*, chap. 26, 1-5	Bartelink, p. 138-140		
44	248^{v}-250^{v}	2 fév.	Pallade, *HL*, chap. 70	Bartelink, p. 284-286		
45	252^{r}	4 fév.	Pallade, *HL*, chap. 28	Bartelink, p. 142-144		
46	254^{v}-255^{r}	6 fév.	Pallade, *HL*, chap. 33, 2-4	Bartelink, p. 160-162		
47	255^{v}-256^{v}	7 fév.	Pallade, *HL*, chap. 34	Bartelink, p. 162-166		
48	257^{v}-258^{v}	8 fév.	Daniel de Scété, *Narrationes*, chap. 8 De Anastasia patricia	Dahlmann[12], p. 180-186	80	
49	259^{r}-260^{r}	9 fév.	Daniel de Scété, *Narrationes*, chap. 7 De Andronico et Athanasia	Dahlmann, p. 166-178	122	
50	260^{v}-261^{r}	10 fév.	Pallade, *HL*, chap. 65	Bartelink, p. 272-276	1318h	
51	264^{r}	13 fév.	Pallade, *HL*, chap. 69	Bartelink, p. 282		

(1) Th. Nissen, Unbekannte Erzählungen aus dem *Pratum spirituale*, *BZ* 38, *1938*, p. 351-376.
(2) Mioni, Il *Pratum* (cité n. 61).
(3) Flusin & Detoraki, Les histoires édifiantes et Constantinople (cité n. 62). Notre manuscrit reflète les leçons des manuscrits BTV (V étant le *Marcianus*) qui appartiennent tous les trois à la recension μ du *Pré*, sans qu'il soit possible cependant de le rapprocher de l'un des trois témoins en particulier.
(4) O. Λαμψιδης [O. Lampsides], Τρεῖς παραλλαγαὶ ψυχωφελοῦς διηγήσεως, *Πλάτων* 20, 1968, p. 297-306.
(5) E. Cerulli, La "Conquista persiana di Gerusalemme" ed altre fonti orientali cristiane di un episodio dell'"Orlando Furioso", *Orientalia* 15, 1946, p. 439-481.
(6) *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων...*, ἔκδοσις πέμπτη ... ὑπὸ Β. Ματθαίου [B. Matthaios], τόμ. πρῶτος, Ἀθῆναι 1957.
(7) A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte, Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme*, thèse de doctorat de l'université Paris IV, 2001.
(8) F. Nau, Le texte grec des *Récits utiles à l'âme* d'Anastase (le Sinaite), *Oriens christianus* 3, 1903, p. 56-90.
(9) F. Nau, Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du mont Sinaï, *Oriens christianus* 2, 1902, p. 58-89.
(10) *The anonymous sayings of the Desert Fathers : a select edition and complete English translation*, ed. and transl. by J. Wortley, Cambridge 2013.
(11) Palladio, *La Storia lausiaca*, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974.
(12) *Saint Daniel of Sketis, a group of hagiographic texts*, ed. with introd., transl. and comm. [by] B. Dahlmann (Studia byzantina upsaliensia 10), Uppsala 2007.

On commencera par observer l'exacte correspondance entre la sélection d'histoires n[os] 1-35 qui est contenue dans notre manuscrit avec la collection du *Marcianus*, qui plus est, précisément dans la même séquence. Cela laisse peu de doutes sur le fait que notre synaxariste avait à sa disposition un recueil ascétique de ce type dont il a extrait une sélection d'histoires pour les intégrer à son synaxaire. On observera que les récits du *Pré spirituel* proprement dit (n[os] 1 à 75 du *Marcianus*) n'ont guère retenu son attention, puisqu'il n'en a repris que quatre (n[os] 1 à 4 du synaxaire) ; la seconde partie du recueil de Venise en revanche, celle qui contient le supplément au *Pré spirituel* (n[os] 75 à 165 du *Marcianus*), a dû l'intéresser bien davantage puisqu'elle a fourni la matière pour 31 histoires (n[os] 5 à 35 du synaxaire) et souvent plusieurs de suite.

La correspondance avec le *Marcianus* s'arrête cependant au n° 35. La fin de la sélection de récits dans notre synaxaire (n[os] 36 à 51) est presque exclusivement faite d'extraits de l'*Histoire lausiaque* de Pallade. On observe là encore que les extraits choisis suivent la séquence des chapitres de l'œuvre complète, et l'on serait tenté de penser que le synaxariste a utilisé un exemplaire complet de cet ouvrage dont il aurait extrait les passages qui l'intéressaient – pourquoi pas le *Marcianus*, qui contient justement avant le *Pré spirituel* les autres grandes collections ascétiques, l'*Histoire philothée* de Théodoret de Cyr et l'*Histoire lausiaque* de Pallade[66] ? Trois anomalies nous obligent toutefois à reconsidérer cette hypothèse :

– l'extrait du chapitre 70 (n° 44) se trouve placé entre les extraits des chapitres 26 (n° 43) et 28 (n° 45) et rompt la séquence normale ;

– trois histoires qui n'appartiennent pas à l'*Histoire lausiaque* mais circulent dans divers recueils d'histoires édifiantes[67] – deux récits de Daniel de Scété (n[os] 48 et 49) et une autre histoire (n° 41) dont il sera question plus loin – interrompent également la série ;

– le premier extrait de la série « palladienne » provient du chapitre 8 de l'*Histoire lausiaque* (n° 36), mais un extrait du chapitre 3 (n° 29) avait déjà été intégré un peu plus haut dans la série de récits empruntés au supplément du *Pré*.

Ces anomalies laissent ouverte la possibilité que notre synaxariste utilisait non pas un autre manuscrit source contenant l'*Histoire lausiaque* de Pallade, mais un manuscrit plus complet (ou amplifié) de la collection découverte par Mioni qui se poursuivait par des extraits de l'*Histoire lausiaque* mélangés à d'autres.

Un recueil ascétique à l'usage de moniales ?

Une des caractéristiques qui frappe le lecteur en parcourant cette sélection, c'est la place qu'y occupent les femmes. Elles apparaissent en effet dans une grande majorité des histoires sélectionnées et en sont même souvent les héroïnes. Le fait est d'autant plus remarquable quand on songe que les sources auxquelles ont été puisées ces histoires sont des recueils ascétiques particulièrement marqués par l'empreinte du monde – éminemment masculin – du désert.

Pour prendre un échantillon représentatif, si l'on se concentre sur la sélection des quatorze histoires tirées de l'*Histoire lausiaque* de Pallade (n[os] 29, 36-40, 42-47, 50-51), on

66. Voir Mioni, *Bibliothecae* (cité n. 61), p. 106.

67. Les trois histoires sont présentes ensemble par exemple dans le ms. London, BL, Add. 28 270 ; voir *infra*, n. 82.

observe que douze d'entre elles ont pour personnage principal ou pour protagoniste une femme : sur la servante Potamiène (n° 29), sur Amoun et son épouse (n° 36), sur Mélanie et Pambo, qui porte ici le nom d'Amoun (n° 37), sur la femme transformée par son mari en jument (n° 38), sur Paul le Simple et son épouse pécheresse (n° 40), sur Pachôn et son désir de femme (n° 42), sur le lecteur qui fut calomnié par une vierge pécheresse (n° 44), sur une vierge déchue (n° 45), sur le monastère de femmes de Tabennèse (n° 46), sur la moniale qui simulait la folie (n° 47), sur la vierge calomniée (n° 50), sur la vierge déchue et repentie (n° 51). Les femmes ne sont absentes que de deux histoires, celles sur Macaire et le prêtre (n° 39) et sur Héron (n° 43). Les trois histoires qui interrompent la série « palladienne », celles de Daniel de Scété, sur Anastasie la Patrice (n° 47) et sur Andronic et Athanasie (n° 49), ainsi que le récit dont il sera question dans la troisième partie, sur la femme de Potiphar (n° 41), ne font que confirmer la tendance puisque les femmes y sont également à l'honneur. Le compilateur affiche une certaine prédilection pour des histoires qui concernent des femmes en prise avec la tentation de la chair ; elles apparaissent tantôt comme la tentatrice, tantôt comme la pécheresse repentante, ou comme la femme pieuse injustement accusée ou soumise à la tentation. Les mêmes observations s'appliquent aussi aux histoires compilées dans la première partie, au point que l'on peut se demander si la sélection n'a pas été constituée avec une visée particulière ou pour un public particulier, par exemple pour l'édification de moniales[68].

La seconde particularité de ce recueil, c'est que plusieurs histoires ont été soumises à une réécriture, avec une propension du compilateur à modifier les personnes et les lieux. Ainsi dans le n° 11, le protagoniste dans le récit original était un anachorète, qui offre l'un de ses vêtements à un mendiant, lequel le revend ensuite à une prostituée. Il a été remplacé ici par un homme vivant en ville, déplaçant ainsi la sociologie du récit de son milieu monastique d'origine vers un milieu urbain laïc[69]. Dans le n° 29, l'héroïne, qui était une servante du nom de Potamiène que son maître ne parvenait pas à séduire dans l'histoire originale transmise par Pallade, devient l'épouse d'un riche Perse impie qui refuse de coucher avec son mari[70] ; curieusement, et ce malgré la présence de Perses, l'histoire se passe à Alexandrie comme dans le récit original. La seule explication que l'on puisse donner à cette modification, c'est le souhait du compilateur de changer le statut social de l'héroïne, qui devient ainsi une femme libre et bien née. D'autres modifications portent sur les lieux dans lesquels se déroulent les histoires. Le n° 17, qui concernait dans le recueil du *Marcianus* une vierge de Jérusalem aux prises avec les envahisseurs perses en 614, se retrouve ici dans une version très abrégée dont l'action a été déplacée à Constantinople[71] ; toutefois, la réécriture a été imparfaitement achevée, et un peu plus loin dans le récit, la

68. Il faut toutefois se garder de conclure trop rapidement à une adéquation entre hagiographie consacrée à des saintes femmes et hagiographie pour un public féminin ; voir *infra*, p. 92 et n. 96.

69. Trin. 71, f. 130r : Ἦν τις ἀνὴρ ἔχων δύο ῥοῦχα, τὸ μὲν ἓν παλαιόν, τὸ δὲ ἕτερον χρήσιμον ; à comparer avec l'incipit du *Marcianus*, f. 260r : Ἦν τις ἀναχωρητὴς ἔχων δύο κολόβια, ἓν συνακτικὸν, καὶ ἓν καθημερινόν. On notera en particulier un changement du vocabulaire du vêtement.

70. Trin. 71, f. 214v : Ἦν τις παρὰ Πέρσαις πλούσιος καὶ εὐγενὴς σφόδρα, ἀσεβὴς δὲ τῇ πίστει καὶ τῇ γνώμῃ, ἀπεινὴς καὶ μισάνθρωπος, ἔχων ἑαυτῷ γυναῖκα ἁγίαν καὶ σώφρονα καὶ κοσμίαν. Ἐβούλετο δὲ αὐτὴν καθευδῆσαι καὶ οὐκ ἐνέσχετο λέγουσα· Μὴ γένοιτό μοι. Le début du récit manque dans le *Marcianus* qui est mutilé en cet endroit.

71. Trin. 71, f. 143v : Ἐν ταύτῃ τῇ μεγάλῃ πόλει Κωνσταντινουπόλει μία τις ἀμνὰς τοῦ Χριστοῦ ...

vierge se retrouve à la table d'un banquet avec des Perses[72] ! De même, le récit n° 47 qui se passait à l'origine dans le couvent de femmes de Tabennèse, fondé par Pachôme, est lui aussi déplacé dans un monastère de moniales à Constantinople dont le nom n'est pas précisé[73]. Alors que l'héroïne, une moniale qui simulait la folie, finit ses jours loin des regards dans l'histoire rapportée par Pallade[74], dans cette version, elle est enterrée dans son monastère constantinopolitain et ses reliques deviennent la source de miracles (f. 256ᵛ) :

> Ἐκοιμήθη ἡ ἁγία παρθένος καὶ μάρτυς καὶ κατετέθη τὸ τίμιον λείψανον αὐτῆς μετὰ τῶν ἁγίων, πηγὰς θαυμάτων βλύζουσα εἰς δόξαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.
>
> *La sainte vierge et martyre mourut et sa vénérable dépouille fut déposée avec les saints, devenant une source jaillissante de prodiges pour la gloire de notre seigneur Jésus Christ.*

Cette fin remaniée n'est pas sans rappeler les notices de synaxaire qui ont été modifiées par l'insertion d'une mention du monastère de Taraise et des reliques miraculeuses qu'il abrite. Il n'est pas difficile de voir ici le même synaxariste à l'œuvre, dont on s'étonne seulement qu'il n'ait pas eu l'audace de nommer le monastère. Quoi qu'il en soit, on voit bien que le compilateur qui a constitué cette sélection d'histoires avait un intérêt marqué pour Constantinople et ses monastères, en particulier ses couvents de femmes, et qu'il n'a pas hésité à y replacer certains récits.

Toutes ces particularités donnent à penser que le manuscrit n'était pas conçu seulement comme un synaxaire, mais aussi comme un recueil de lectures édifiantes, peut-être à l'usage d'un couvent de moniales constantinopolitain. Le format du livre, très inhabituel pour un synaxaire[75], confirme l'impression que le livre était destiné à une lecture d'édification personnelle plutôt qu'à un usage liturgique dans l'église conventuelle.

La métaphrase de l'histoire sur la femme de Potiphar

Afin de donner à voir notre synaxariste à l'œuvre dans son travail de métaphrase, nous proposons ici l'édition d'un exemple représentatif, l'histoire d'une femme adultère, punie pour son infidélité, dont les rebondissements cocasses n'ont rien à envier aux récits du *Décaméron* de Boccace. L'orthographe et la ponctuation ont été tacitement corrigées.

C Istanbul, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Ἁγίας Τριάδος 71 (xivᵉ s.), ff. 238ʳ-239ᵛ

72. Trin. 71, f. 144ʳ (cf. Mioni, Il *Pratum* [cité n. 61], p. 90, l. 2-3) : Ἐν μιᾷ δὲ ἑσπέρᾳ συμποσιάζων μετὰ καὶ ἑτέρων Περσῶν ...
73. Trin. 71, f. 255ᵛ : Ἐν Κωνσταντινουπόλει ἦν μοναστήριον γυναικῶν ὡσεὶ πεντακοσίων, ἐν οἷς ἦν καὶ παρθενός τις ...
74. Voir Pallade, *Histoire lausiaque*, chap. 34 : Palladio, *La Storia lausiaca*, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974, p. 162-166.
75. Voir *supra*, p. 66 et n. 7.

Διήγησις ὠφελιμὸς περί τινος φιλοχρίστου παιδὸς καὶ περὶ τῆς ἁγίας κυριακῆς

Ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ ἐν ἁγίοις βασιλέως Κωνσταντίνου, ἦν τις ἐν ταύτῃ τῇ βασιλευούσῃ τῶν πόλεων ἀνὴρ φιλόχριστος καὶ εὐλαβὴς καὶ ἐλεήμων καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ πλούσιος σφόδρα. Τελευτησάσης δὲ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, ἐναπελείφθη μετ' αὐτοῦ ἓν παιδίον. Ἀνέτρεφεν δὲ αὐτὸ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ Κυρίου. Ἐνετείλατο δὲ αὐτὸ ὅτι «ἡμέρᾳ κυριακῇ χωρὶς ἀσθενείας θανατηφόρου μὴ λείπῃς ἀπὸ τὴν λειτουργίαν τῆς ἁγίας ταύτης ἡμέρας, εἴτε καθ' ὁδοῦ εὑρεθῇς εἴτε οἱονδήτινα τρόπον μὴ ἀπολειφθῇς ποτέ.» Ἀποθανόντος δὲ τοῦ τοιούτου ἀνδρὸς, ἐναπελείφθη ὁ παῖς ὀρφανός· μὴ ἔχων οὖν ὁ παῖς τί διαπράξασθαι, προσεκολλήθη ἑνὶ τῶν ἀρχόντων τῆς πόλεως, ὅστις ἔχων γυναῖκα ἄσεμνον καὶ ἰταμόν, ὥς τινα ἄλλον μὲν Δαυὶδ τοῦτον εἰπεῖν, αὐτὴν δὲ τὴν Πεντεφρῆ γυναῖκα τοῦ ἀρχιευνούχου, καθὼς κατωτέρω ῥηθήσεσθαι μέλλει. Εὑρισκόμενος δὲ ὁ ἀνὴρ ἐν τῷ τοῦ ἄρχοντος οἴκῳ ἐδούλευεν αὐτῷ μετὰ πάσης εὐλαβείας καὶ πίστεως, φυλάττων καὶ τὴν ἐντολὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ τὴν παραγγελθεῖσαν διὰ τὴν ἁγίαν κυριακήν.

Μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν, ἀπερχόμενος ὁ αὐθέντης αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ εἰς τὸ παλάτιον, ἡμέρα οὖσα παρασκευή, ἔλαθέν τι τῶν αὐτοῦ εἰδῶν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. Κατὰ σπουδὴν δὲ ἀπέστειλεν αὐτὸν ὅπως κομίσῃ αὐτὸ πρὸς αὐτόν. Ἀπελθὼν οὖν εἰσῆλθεν ἀπερισκέπτως ἐν τῇ κλίνῃ τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ εὑρίσκει τὴν κυρίαν αὐτοῦ μοιχευομένην καὶ πορνεύουσαν μετὰ [f. 238ᵛ] τοῦ ἑτέρου συντρόφου αὐτοῦ. Ἐκεῖνος δὲ μὴ προσχὼν τούτῳ, ἁρπάσας τὸ

4 τελευτησάσης nos : τελευτήσαντος C ‖ **7** εὑρεθεὶς … ἀπολειφθεὶς C ‖ οἵανδήτινα C ‖ **9** ἐπροσεκολύθη C ‖ ἔχων nos : ἔχουσα C ‖ **15** οἰδῶν C ‖ **16** αὐτῶ C

Histoire utile (à l'âme) sur un enfant ami du Christ et sur le saint dimanche

Aux jours du très saint empereur Constantin, il y avait dans cette reine des villes un homme ami du Christ, pieux, miséricordieux et craignant Dieu, qui était très riche. Sa femme mourut et il lui resta un enfant. Il l'éleva dans l'éducation et l'instruction du Seigneur et lui donna ce commandement : « Le jour du dimanche, à moins d'une maladie mortelle, ne manque pas la liturgie de cette sainte journée ; que tu te trouves sur la route ou quelle que soit la raison, ne la manque jamais. » Lorsque cet homme mourut, l'enfant resta orphelin ; comme donc il n'avait rien à faire, il s'attacha à l'un des archontes de la ville, qui avait une femme impie et hardie, au point qu'on pouvait dire de lui qu'il était un autre David et d'elle, une Pentephre, la femme de l'archieunuque[76], comme je m'apprête à le raconter. L'homme[77], se trouvant donc dans la maison de l'archonte, le servait avec toute piété et foi, en préservant aussi le commandement que lui avait donné son père concernant le saint dimanche.

Un jour – c'était un vendredi –, alors que son maître était parti avec lui au palais, il oublia une de ses affaires chez lui. Il envoya à la hâte (son serviteur) afin qu'il la lui rapporte. En arrivant, celui-ci entre sans précaution dans la chambre de son maître et trouve sa maîtresse dans l'adultère et la fornication avec son autre compagnon. Mais lui, sans prêter attention à cela et prenant l'objet pour lequel il avait été envoyé, retourna

76. L'ordre des mots laisserait plutôt à penser que le synaxariste interprète Πεντηφρῆ comme le nom de la femme de l'archieunuque.
77. On notera que l'enfant (παῖς) devient homme (ἀνὴρ) sans crier gare, pour les besoins du récit.

εἶδος ἐκεῖνο τὸ δι' οὗ ἀπεστάλη ἐπορεύθη εἰς τὸν κύριον αὐτοῦ τρομάζων καὶ φοβούμενος περὶ τοῦ πράγματος τοῦ γενομένου. Ὑποστρέψαντος δὲ εὗρεν τὴν γυναῖκαν αὐτοῦ θυμοῦ καὶ κακίας γέμοντος κατὰ τοῦ νέου, ὡς «εἰ μὴ τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἔμπροσθεν μου φέρεις τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ κοπεῖσαν, οὐ συνοικήσεις μετ' ἐμοῦ τὸ λοιπόν, οὐ κληθήσῃ ἀνὴρ ἐμός. Πάντα γὰρ τὰ ἐμὰ πράγματα λαμβάνω, καὶ λαμβάνω ἕτερον ἄνδρα.» Ταῦτα καὶ πλείονα αὐτῶν εἰποῦσα ἡ νέα Ἡρωδιάς, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ἡ ἀσεβὴς Δαλιδά, ἐτάραξεν τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς· ὅμως ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτοῦ παραλαβὼν ταύτην ἠρώτα τί τὸ συμβησόμενον. Ἡ δὲ πλάττει μὲν σοφῶς τὴν καθέδραν τοῦ διαβόλου τοιαῦτα καὶ λέγουσα· «Κοιμωμένη οὕτως ἀπερισκέπτως ἐν τῷ κοιτῶνι μου, εἰσῆλθεν αὐτός, ὢ κακὴ μοῖρα, καὶ ἐβιάσατό με κοιμηθῆναι μετ' ἐμοῦ, ὅπερ εἰ μὴ ἀναιδῶς ὕβρεις αὐτὸν ἔβαλλον καὶ φωνὰς ἠφίειν αἰσχράς, ἐποίησεν ἄν με τὴν ἀτιμίαν ταύτην, ἣν ἐκ τοῦ γένους μου οὐδεὶς ἔπαθεν τοῦτο ποτέ.» Ὁ δὲ ἡμερώσας ταύτην, συνεβουλεύσαντο ἀμφοτέροι ἵνα ἀποστείλωσιν αὐτὸν τὸν ἔπαρχον, ὅστις ἦν καὶ συγγενὴς αὐτῆς ὅπως ἀποκεφαλίσῃ τοῦτον καὶ τὴν κεφαλὴν στείλῃ τῇ γυναικί. Ὡς δὲ ἦν τοῦτο ἐν μυστηρίῳ, ἀπελθὼν ὁ ἀνὴρ αὐτῆς ἀπήγγειλε ταῦτα τῷ ἐπάρχῳ τὰ συμβάντα πάντα. Ὁ δὲ ἔπαρχος εἶπεν αὐτῷ· «Ἀπόστειλόν μοι τοῦτον τῇ αὔριον ἵνα κόψω τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ στεῖλον ἄνθρωπον ἕτερον ἵνα σοι [f. 239r] πέμψω ταύτην.» Ὁ δὲ ἀπελθὼν ἀνήγγειλεν ταῦτα τῇ γυναικὶ αὐτοῦ.

Τῇ δὲ κυριακῇ ἀναστάς λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· «Ἄπελθε εἰς τὸν ἔπαρχον καὶ εἰπὲ αὐτῷ ὅτι ὁ κύριός μου με ἀπέστειλε πρός σε ἵνα ποιήσῃς τὸ εἶπα ἐχθὲς τῇ σῇ εὐγενείᾳ.» Ὁ δὲ ἀπῆλθεν ἀδιακρίτως, μηδὲν πονηρὸν ὑποπτεύσας· ἀπερχόμενος δὲ εὗρεν πλησίον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς λεγομένης Μυρελαιωτίσσης ὅτι ἐλειτούργει ὁ ἱερεύς. Θελὼν δὲ ὁ θεὸς ἵνα φυλάξῃ τὸν μηδὲν κακὸν ἔχοντα, ἄλλως δὲ πληρῶν καὶ τὴν ἐντολὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἐκαρτέρησεν ἕως οὗ ἀπολύσῃ. Ὡς δὲ εἶδεν ὅτι ἀργεῖ ὁ κύριος αὐτοῦ, ἀπέστειλεν τὸν ἕτερον ἄνθρωπον αὐτοῦ, ὅστις ἦν ὁ μοιχεύων αὐτήν· «Ἄπελθε, λέγων, πρὸς τὸν ἔπαρχον, καὶ εἴ τι σε δώσει, φέρε μοι αὐτὸ ὧδε κεκρυμμένως». Ὁ δὲ ἀπελθών, ὢ τῶν τοῦ θεοῦ κριμάτων, ὢ τις λαλήσει τὰς δυναστείας σου δέσποτα καὶ θεέ, ἀπεκεφάλισεν αὐτόν. Ὡς δὲ ἐτελειώθη ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ λειτουργία καὶ ἔλαβεν καὶ τῶν θείων μυστηρίων, ἀπῆλθεν ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὸν ἔπαρχον. Ὁ δὲ ἐκβαλὼν δέδωκεν τὴν κεφαλὴν τῷ ἀνθρώπῳ. Ὡς δὲ ἀπήνεγκεν ταύτην τοῖς κυρίοις αὐτοῦ, ἰδόντες τὸ γενόμενον ἐξέστησαν καὶ ἐγένοντο ὡς οἱ νεκροί.

Ὡς δὲ εἶδεν τοῦτο ἡ κυρία αὐτοῦ, καὶ καταγνώσασα ἑαυτὴν καὶ γνοῦσα ὅτι οὐδεὶς δύναται ἐκφυγεῖν τὸ μέλλον καὶ ὅτι δυσὶ κακοῖς περιπεσοῦσα, πορνείᾳ καὶ συκοφαντείᾳ, ἔρριψεν ἑαυτὴν ἐξομολογοῦσα μετὰ δακρύων τὸ πραττομένον καὶ ὅτι θέλουσα ἀδίκως φονεῦσαι τὸν ἀναίτιον, γέγονε τοῦτο. Ὡς δὲ ἔγνω ὁ κύριος αὐτοῦ τὴν σκαιωρίαν, ἐπυνθάνετο παρὰ τοῦ νέου πῶς παρηκολούθησεν τὸ πρᾶγμα. [f. 239v] Ὁ δὲ ἀνήγγειλεν πάντα, ἐξωμολογήσατο δὲ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ὅτι οὐδὲν εἶχεν ὁ ἄνθρωπος αἰτίαν τινά. Τοῦτο εἰς ἀκοὰς ἦλθεν τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου καὶ ἀκριβῶς ἐξετάσας καὶ εὑρὼν τὴν ἀλήθειαν, τὸν μὲν νέον ὡς ἀναίτιον ἐποίησεν κύριον τοῦ οἴκου τοῦ κυρίου αὐτοῦ, τὸν δὲ κύριον αὐτοῦ ἐξόρισεν, τὸν δὲ ἔπαρχον ὡς ἀνεξετάστως ποιήσας τοῦτο ἀπεκεφάλισεν, τὴν δὲ γυναίκαν πυρίκαυστον ἐποίησεν.

---

26 καθέδραν τοῦ διαβόλου : cf. Jean Climaque, *Scala Paradisi*, chap. 24, *PG* 88, col. 981A8.

---

22 κοπίσσαν C ‖ συνηκοίσης C ‖ κληθήσης C ‖ **24** αὐτὸν C ‖ **25** παραλαβὼν nos : παραλαβοῦσα C ‖ **26** τὴν καθέδραν nos : ἡ καθέδρα C ‖ **28** ἡ μὴ C ‖ **29** εἰ φήειν C ‖ **31** ἀποκεφαλήσοι C ‖ **33** τὸ συμβάτα C ‖ **34** σοι : σῃ C ‖ **39** μυρελιωτήσσης C ‖ **43** αὐτῶ C ‖ **53** ἐπαρηκολούθησεν C ‖ **54** ἐτείαν C.

auprès de son maître, rempli de terreur et de crainte à cause de ce qui était arrivé. De retour chez lui, (le maître) trouva sa femme pleine de colère et de méchanceté à l'encontre du jeune homme, disant : « Si tu n'apportes pas devant moi la tête coupée de cet homme, tu n'habiteras plus avec moi, et on ne t'appellera plus mon mari. Car je prendrai toutes mes affaires, et je prendrai un autre mari. » Avec ces paroles et beaucoup d'autres, la nouvelle Hérodias – il faudrait plutôt dire l'impie Dalila[78] – troubla l'âme de son mari. Cependant, l'ayant prise à part dans sa chambre à coucher, il l'interrogea sur ce qui était arrivé. Quant à elle, elle façonne avec sagacité le piège du diable en disant ces mots : « Pendant que je dormais sans précaution dans ma chambre, celui-là est entré – quel malheur ! – et a essayé de me forcer à coucher avec lui[79] ; si je ne l'avais pas couvert de coups sans aucune honte et si je n'avais pas poussé des cris atroces, il m'aurait fait ce déshonneur que personne de ma famille n'a jamais subi. » Après que son mari l'eut calmée, ils décidèrent tous deux d'envoyer (le serviteur) auprès de l'éparque, qui était aussi un parent à elle, afin qu'il le fasse décapiter et renvoie la tête à la femme. Comme cela avait eu lieu en secret, le mari alla rapporter toute l'affaire à l'éparque. L'éparque lui dit : « Envoie-le-moi demain afin que je lui coupe la tête et envoie un autre homme afin que je te la renvoie. » Rentré chez lui, il annonça cela à sa femme.

S'étant levé le dimanche, (le maître) dit à son homme : « Va chez l'éparque et dis-lui "mon maître m'a envoyé auprès de toi afin que tu fasses ce que j'ai dit hier à ton Excellence". » Lui s'en alla sans se méfier ni soupçonner quelque mauvais tour. En chemin, il se trouva près de (l'église) de la très sainte Théotokos appelée Myrélaiotissa quand le prêtre officiait. Comme Dieu désire préserver celui qui n'a aucun péché, et par ailleurs pour obéir aussi au commandement de son père[80], il attendit que (le prêtre) ait terminé. Comme son maître vit qu'il tardait, il envoya son autre serviteur, qui était celui qui avait commis l'adultère avec elle, en lui disant : « Va chez l'éparque et s'il te donne quelque chose, rapporte-le moi ici en cachette. » Il partit – ô les jugements de Dieu ! qui pourra dire tes puissances, Seigneur Dieu ! – et (l'éparque) le fit décapiter. Lorsque la sainte liturgie de Dieu fut terminée et qu'il eut reçu aussi les saints mystères, notre homme alla chez l'éparque ; celui-ci sortit la tête et la donna à l'homme. Lorsqu'il la rapporta à ses maîtres, voyant ce qui s'était passé, ils n'en crurent pas leurs yeux et devinrent comme morts.

Lorsque sa maîtresse vit cela, s'étant elle-même condamnée et comprenant que personne ne peut échapper à l'avenir et qu'elle était tombée dans deux péchés, la fornication et la délation, elle se jeta à terre en confessant dans les larmes ce qu'elle avait fait : c'est en voulant injustement tuer l'innocent que tout cela était arrivé. Lorsque son maître connut la traîtrise, il demanda au jeune homme comment s'était passée la chose. Celui-ci lui raconta tout, sa femme confessa aussi que l'homme n'avait commis aucune faute. L'affaire arriva aux oreilles de l'empereur Constantin qui fit faire une enquête précise et découvrit la vérité ; comme il était innocent, il fit du jeune homme le maître de la maisonnée de son maître, quant à son maître, il l'exila, l'éparque, il lui fit couper la tête pour avoir agi sans faire d'enquête, et la femme, il la fit brûler.

78. Sur la forme Δαλιδά, voir *La Bible d'Alexandrie*. 7, *Les Juges*, trad. des textes grecs de la Septante, introd. et notes par P. Harlé, Paris 1999, p. 217, § 16.4.

79. Littéralement : « il m'a forcée pour qu'il couche avec moi » ; la même structure se trouve dans le récit original : βιασάμενός με κοιμηθῆναι μετ' ἐμοῦ (F. HALKIN, Histoire édifiante de Philothée injustement accusé par une femme et miraculeusement sauvé, *JÖB* 37, 1987, p. 31-38, ici l. 94).

80. Rupture de construction ici avec un nominatif absolu en début de phrase.

Une métaphrase entre édification et plaisir de la narration

La *Bibliotheca hagiographica graeca* répertorie deux versions de ce récit sous les numéros 2372 et 2373-2373b. La recension originale (*BHG* 2372), identifiée dans trois manuscrits des XIVe-XVe siècles, a été éditée, sans commentaire ni traduction, par F. Halkin dans un article paru en 1987[81]. La recension « retouchée » (*BHG* 2373-2373b), comme la nomme Halkin, est conservée dans plus d'une vingtaine de témoins, qui s'échelonnent entre le XIe-XIIe et le XVIIe siècle, et demeure inédite. Celle-ci ne présente que des différences mineures par rapport à la recension originale qu'elle suit presque littéralement dans le corps même du récit[82] ; seuls deux passages de contextualisation historique, au début et à la fin, y sont très abrégés. Le début du récit, qui en pose le cadre[83], est réduit à quelques lignes et a subi d'importantes retouches : le récit est désormais placé sous le règne de Théodose Ier le Grand (379-395), au lieu de Théodose III d'Adramyttion (715-717) dans le récit original ; le père du héros s'appelle Ioulios au lieu de Ioustos ; quant à sa mère, Théosebô, elle a entièrement disparu. La fin du récit, qui raconte la réhabilitation de Philothéos après le dénouement de l'affaire d'adultère, est elle aussi fortement abrégée : l'accueil de Ioustos, le père ruiné de Philothéos qui en était réduit à la mendicité, dans la maison du patrice, puis sa mort sont traités en deux lignes[84], là où la recension originale racontait avec force détails son enterrement dans une châsse en bois de cyprès déposé dans un ciborium en marbre au monastère des Ibères à Constantinople avec une commémoraison à la date du 18 décembre[85]. Cette fin semble indiquer que le texte a pu être conçu originellement avec une fonction cultuelle en plus de sa fonction

81. Halkin, Histoire édifiante (cité n. 79). En préparant le catalogue des manuscrits de la Sainte-Trinité (cité n. 2) nous n'avions pas su identifier ce récit. Il n'est pas cité dans le *Répertoire of Byzantine "spiritually beneficial tales"* de J. Wortley, accessible en ligne https://home.cc.umanitoba.ca/~wortley/, et également publié dans *Scripta & e-scripta* 8, 2010, p. 93-306. La *Bibliotheca hagiographica graeca* ne nous avait pas été plus utile, car aucun *incipit* ne correspond pas à celui de notre texte. Nous le croyions totalement inconnu, jusqu'à ce que nous découvrions à un stade avancé de l'écriture de cet article la publication de F. Halkin qui édite la recension originale du même récit, répertoriée dans la *BHG* sous le titre Philotheus filius Iusti (*BHG* 2372-2373b). Le récit est si truculent et emblématique de la collection contenue dans le Trin. 71 que nous avons choisi d'en conserver ici l'édition et la traduction, à la fois pour la simple délectation de la lecture et parce qu'il constitue un exemple représentatif du travail de métaphrase du synaxariste.

82. Pour autant que nous avons pu en juger d'après une collation rapide entre le manuscrit London, BL, Add. 28 270, ff. 138r-144r, un des plus anciens manuscrits de la version « retouchée », datant de 1111, et l'édition de Halkin (citée n. 79).

83. London, BL, Add. 28 270, f. 138v : Ἐν ταῖς ἡμέραις Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἦν καί τις ἀνὴρ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκ τῶν ἀρχαίων γερόντων ὀνόματι Ἰούλιος, πλούτῳ πολλῷ κομῶν ἐν τῇ νεότητι αὐτοῦ, ἔχων καὶ ἕνα υἱὸν μονογενῆ ὀνόματι Φιλόθεον. Ἐν τῷ οὖν γήρει αὐτοῦ ἐκ συνεργείας τοῦ διαβόλου εἰς πᾶσαν πενίαν καὶ ἀπορείαν ἐληλακώς, ἔφη πρὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱόν· Τέκνον φίλτατον..., à comparer avec la recension éditée par Halkin, Histoire édifiante (cité n. 79), p. 31-32, l. 5-29.

84. London, BL, Add. 28 270, f. 143v : Προσκαλεσάμενος τὸν πατέρα αὐτοῦ προσελάβετο ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, συνέστιον καὶ ὁμορρόφιον αὐτοῦ καταστήσας αὐτὸν ἕως ἐσχάτης αὐτοῦ ἀναπνοῆς, à comparer avec la recension éditée par Halkin, Histoire édifiante (cité n. 79), p. 37, l. 169-180.

85. Halkin, Histoire édifiante (cité n. 79), p. 37, n. 24, identifie le monastère (ἐν τῇ τῶν Ἰβηρίων μονῇ) avec l'un de ceux qui sont mentionnés par Janin, *Géographie* 1, 3, sans préciser lequel. On notera que la leçon de Halkin est une correction ; des trois manuscrits qui contiennent la version originale, les deux manuscrits d'Oxford (Bodleian Library, Holkham gr. 23 et 43) portent la leçon ἱππηρίων, et celui de Venise (Biblioteca Nazionale Marciana, gr. VII 33), ἱππηστηρίων.

édifiante évidente. On ne trouve cependant aucune trace d'un culte de Ioustos, ni au monastère des Ibères, ni ailleurs.

Si l'on en revient maintenant à la recension de notre synaxaire, elle apparaît d'emblée comme une version très abrégée qui ne présente, pour ainsi dire, aucun parallèle lexical avec les deux recensions précédentes, tant elle a subi une réécriture complète de la part du compilateur. Il est donc difficile de savoir sur laquelle des deux celui-ci s'est appuyé pour sa réécriture. Deux rapprochements assez ténus semblent cependant devoir nous faire pencher en faveur de la recension « retouchée ». La première concerne l'incipit du récit où le synaxariste reproduit littéralement la formulation – certes banale – de *BHG* 2373 :

> *BHG* 2372 : Θεοδοσίου τοῦ Ἀδραμυντινοῦ τῶν τῆς Ῥωμαίων δυναστείας σκήπτρων ... Ἰοῦστός τις ἀνήρ ... ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐγνωρίζετο ... (Halkin, l. 5-9)
>
> *BHG* 2373 : Ἐν ταῖς ἡμέραις Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἦν καί τις ἀνὴρ ἐν Κωνσταντινουπόλει ... (London, BL, Add. 28 270, f. 138v)
>
> Trin. 71 : Ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ ἐν ἁγίοις βασιλέως Κωνσταντίνου, ἦν τις ἐν ταύτῃ τῇ βασιλευούσῃ τῶν πόλεων ἀνήρ ... (ici l. 1-2)

La seconde concerne la désignation de l'église du Myrélaion, sans que le rapprochement soit là non plus complètement concluant :

> *BHG* 2372 : εὗρεν καθ' ὁδοῦ εἰς τὴν παναγίαν Θεοτόκον τὴν Ἐλεοῦσαν τὸ παλαιὸν Μυρέλαιον τὴν ἐκκλησίαν ψαλλοῦσαν ... (Halkin, l. 121-122)
>
> *BHG* 2373 : εὗρεν καθ' ὁδοῦ τὴν ἐκκλησίαν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς ἐπονομαζομένης τὸ παλαιὸν Μυρέλαιον λειτουργοῦσαν ... (London, BL, Add. 28 270, f. 141v)
>
> Trin. 71 : εὗρεν πλησίον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς λεγομένης Μυρελαιωτίσσης ὅτι ἐλειτούργει ὁ ἱερεύς (ici l. 38-39)

En sens inverse, on notera que la mort de la femme de Ioustos, qui était évoquée dans le récit original, mais qui avait disparu dans la recension « retouchée », est évoquée en deux mots dans la version du synaxaire (l. 4), mais là encore la formule est trop banale pour qu'il faille en tirer une conclusion dans un sens ou dans l'autre.

Quoi qu'il en soit, cette nouvelle recension achève de brouiller les repères historiques qui avaient déjà été mis à mal dans la version « retouchée ». Le récit est placé d'emblée dans un passé lointain, « aux jours du très saint empereur Constantin », qui ne peut désigner que Constantin le Grand (306-337), seul empereur de ce nom à figurer au nombre des saints, même s'il lui manque ici son épithète habituelle. L'enracinement constantinopolitain est resté plus apparent ; le récit est placé « dans cette reine des villes » ; le pronom ταύτῃ implique d'ailleurs une rédaction du récit à Constantinople même. Quant au Myrélaion, où le héros s'attarde pour assister à la messe, c'est un monastère constantinopolitain fondé par Romain Lécapène (920-944)[86]. Outre notre récit, il est

86. Voir Janin, *Géographie* 1, 3, p. 351-354 ; C. Mango & A.-M. Talbot, Myrelaion, Monastery of, *ODB* 2, p. 1428-1429 ; C. Mango, The Life of St Andrew the Fool reconsidered, *Rivista di studi bizantini e slavi* 2, 1982, p. 297-313, ici p. 303-304, repr. dans Id., *Byzantium and its image*, London 1984, n° VIII ; L. Rydén, *The Life of St Andrew the Fool. 1* (Studia byzantina upsaliensia 4, 1), Uppsala 1995, p. 47, n. 26, qui fait le rapprochement avec le texte édité par Halkin.

cité dans plusieurs sources du x[e] siècle, en particulier la *Vie de Basile le Jeune*[87] et la *Vie d'André Salos*, cette dernière signalant qu'elle renferme « une image dont coule la myrrhe comme de l'huile »[88]. Cette image miraculeuse correspondrait assez au nom de Théotokos Myrélaiotissa que reçoit le sanctuaire dans notre récit. On notera par ailleurs qu'il s'agissait à l'origine d'un couvent de femmes[89].

À l'exception du nom de l'empereur, transformé en Constantin, et de celui de l'église du Myrélaion, tous les autres noms propres – ceux de Ioustos, Philothéos, Théosebô et du patrice Constantin – ont été supprimés. De même les *realia* du récit original ont été banalisés : ainsi le *skaramangion* (σκαραμάγγιον [Halkin, l. 77])[90], la tunique du patrice que part chercher le serviteur pour son maître lors de l'audience au palais, devient un simple « objet » (εἶδος [l. 15]) ; la « dot » (προῖκα [Halkin, l. 99]) que la femme menace de retirer à son mari s'il ne fait pas tuer le serviteur devient ici « toutes mes affaires » (πάντα τὰ ἐμὰ πράγματα [l. 23]). Plus généralement, la langue et le style ont été simplifiés, parfois au prix d'une syntaxe bancale qui reflète sans doute des tournures de la langue parlée.

De manière plus significative, des passages entiers ont été supprimés, pour ne conserver qu'une trame narrative allégée où les rebondissements se succèdent à vive allure. Ainsi le sermon du père ruiné à son fils, nourri de références vétérotestamentaires, et l'annonce de sa décision de vendre son fils au patrice ont été intégralement supprimés (Halkin, l. 30-70) ; le parallèle biblique avec l'histoire de Joseph dans la suite du récit s'en retrouve affaibli. L'épisode de la dénonciation de l'adultère chez l'éparque a été fortement raccourci : alors que, dans le récit original, l'éparque réclamait pour faire justice une déposition devant trois témoins et la signature par le patrice de son témoignage (Halkin, l. 106-117), dans la recension du synaxaire, l'éparque se retrouve dans la position inconfortable d'un juge qui condamne à mort un présumé coupable sans vérifier la véracité des faits dénoncés (l. 33-35), une faute professionnelle qui ne sera pas sans conséquences dans la suite de l'histoire.

Les modifications qui touchent la fin du récit sont en effet plus importantes encore. Dans le récit original, la femme adultère est pardonnée par son mari et réhabilitée après un repentir qui prend la forme d'un long discours émouvant (Halkin, l. 146-156) ; Philothée et son père Ioustos s'installent alors chez le patrice et tout le monde vit heureux sous le même toit. Dans la recension du synaxaire, le repentir de la femme est trop vite expédié pour être sincère (l. 49-52). C'est alors l'empereur Constantin lui-même qui intervient, comme un *deus ex machina*, récompense les justes, en l'occurrence le héros, et châtie tous les autres, le mari, coupable d'avoir cru sa femme, l'éparque, coupable d'une faute professionnelle, et surtout la femme adultère, qui se voit condamnée au bûcher (l. 58). Le récit original s'achevait sur une digression morale qui mettait en exergue la portée édifiante de l'histoire, à savoir la rétribution finale pour qui fréquente régulièrement la messe (Halkin, l. 183-195) ; cette conclusion a elle aussi été supprimée et le récit s'achève

87. *Vita Basilii Iunioris* 36 : *The Life of Saint Basil the Younger : critical edition and annotated translation of the Moscow version*, D. F. Sullivan, A.-M. Talbot & S. McGrath (DOS 45), Washington DC 2014, p. 333, n. 105, avec la bibliographie antérieure.

88. *The Life of St Andrew the Fool* 1468, éd. Rydén (cité n. 86), vol. 2, p. 110.

89. Au début du XIV[e] siècle, le monastère semble avoir été converti en un monastère d'hommes ; cf. *ODB* (cité n. 86), avec références.

90. Halkin, Histoire édifiante (cité n. 79), p. 37.

abruptement sur la mort de la femme adultère, comme si la morale qu'on voulait livrer, c'est qu'il n'y a point de pardon ni de rédemption possible pour la femme adultère.

La principale inflexion vient donc du rôle qu'occupe ici la femme adultère qui devient en quelque sorte le sujet principal du récit édifiant. Dans la version originale, la femme du patrice menace de rompre le mariage et de repartir avec sa dot si le serviteur accusé n'est pas châtié (Halkin, l. 99-100 : παραχρῆμα τὴν προῖκάν μου πᾶσαν σῶαν λαβομένη παρὰ σοῦ, ὑποχωρήσω ἐκ σοῦ)[91]. Dans notre version, la femme, sûre de ses droits, se dit outrée qu'on ait osé attenter à son rang ; membre éminent de l'aristocratie constantinopolitaine, elle est devenue parente de l'éparque, et le récit laisse même entendre à demi-mot que c'est grâce à ses relations à elle que le couple obtient une justice expéditive. En femme libre, elle menace son mari, non seulement de le quitter en emportant toute sa fortune, mais de prendre un nouveau mari si elle n'obtient pas satisfaction.

Pour souligner son propos, le synaxariste n'hésite pas à renchérir aussi sur les comparaisons avec des modèles bibliques qui étaient déjà présentes dans le récit original : l'héroïne est une « Pentephre, femme de l'archieunuque » (l. 10-11) pour avoir injustement accusé son serviteur de viol, une « nouvelle Hérodias » (l. 24) pour avoir demandé sa tête sur un plateau, une « impie Dalila » (l. 24) pour avoir entraîné son mari à sa perte[92]. Quant au mari, le patrice, il est curieusement comparé à un « autre David » ; le parallèle est pour le moins obscur, mais sans doute faut-il comprendre qu'en devenant le complice de sa femme et en prêtant foi à sa délation, la faute d'adultère de la femme a rejailli sur le mari. C'est probablement cela qui lui vaut d'être comparé au roi d'Israël qui avait fauté avec Bethsabée.

De toutes les histoires que nous avons pu lire dans ce recueil, celle-ci nous paraît être celle qui a été le plus profondément remaniée par le compilateur. Alors que les autres ne sont le plus souvent retouchées que par endroits[93], celle-ci a été intégralement récrite pour servir une morale qui ne manque pas d'étonner un lecteur habitué à l'univers des histoires édifiantes, où c'est la possibilité d'une rédemption des fautes qui est généralement mise en exergue. La morale plus implacable que revendique notre synaxariste est-elle encore compatible avec une lecture d'édification dans un couvent ? C'est là tout le paradoxe de cette histoire. Elle nous semble tout à la fois condamner la débauche à laquelle se livrent les femmes à l'état laïc, qu'elles appartiennent à l'aristocratie comme ici, ou qu'elles soient prostituées comme dans d'autres histoires, en soulignant que celle-ci les mène irrémédiablement à leur perte, ce qui ne peut être qu'un aiguillon pour ceux et celles qui ont pris l'habit monastique et choisi la chasteté. Dans le même temps, le récit est si truculent dans sa narration, que l'on croit deviner chez le compilateur le simple plaisir de raconter une histoire pour l'agrément de la lecture – à moins que ce ne soit là notre tempérament de moderne qui s'exprime.

91. Sur ces questions liées au droit de la femme en cas de divorce, voir J. Beaucamp, La situation juridique de la femme à Byzance, *Cahiers de civilisation médiévale* 20, 1977, p. 145-176, ici p. 156-159, repris dans Ead., *Femmes, patrimoines, normes à Byzance* (Bilans de recherche 6), Paris 2010, p. 21-56, ici p. 33-36 ; Ead., Au XI[e] siècle, Byzance : le jeu des normes et des comportements, dans *Familles et biens en Grèce et à Chypre*, sous la dir. de C. Piault, Paris 1985, p. 197-210, ici p. 200-201, repris dans Ead., *Femmes, patrimoines, normes à Byzance*, p. 71-80, ici p. 74-75.

92. Le récit original parlait seulement d'Hérodias et de l'« impie Égyptienne » (Halkin, Histoire édifiante [cité n. 79], l. 90).

93. Voir *supra*, p. 83-84.

Conclusion

Il nous reste à retisser les fils. Pour qui, quand et dans quel but a été rédigé ce synaxaire hybride tout à fait inhabituel, qui mélange des notices de synaxaire, dont plusieurs ont été retouchées afin de promouvoir le monastère fondé par Taraise sur le Bosphore, avec un très grand nombre d'histoires édifiantes qui ont une forte connotation constantinopolitaine et présentent un intérêt marqué pour les femmes ? Le manuscrit lui-même est du second quart du XIVe siècle, sans qu'il soit évident si la compilation est le fait du copiste lui-même ou si elle remonte à son modèle[94]. Plusieurs indices semblent toutefois indiquer que la constitution du recueil s'est faite en une seule fois. En effet, les retouches sur les notices de synaxaire cherchent aussi bien à promouvoir le monastère de Taraise qu'à condamner les femmes adultères, comme c'est le cas dans la notice de Polycarpe[95]. On observe aussi une certaine parenté dans la maladresse stylistique des retouches sur les notices de synaxaire et celle de la métaphrase du récit sur la femme de Potiphar. Les parallèles vétérotestamentaires ont été ajoutés aussi bien dans les notices de synaxaire – Job dans la notice de Thomas Dephourkinos – que dans l'histoire édifiante de la femme de Potiphar. Ainsi, le recueil tel qu'il se présente à la lecture dans le manuscrit Sainte-Trinité 71 a tout l'air d'être l'œuvre d'un seul homme, à la fois synaxariste, compilateur d'histoires édifiantes et métaphraste, qui a compilé et retravaillé tout ce matériel dans un but précis.

Même si rien n'empêche qu'une collection où l'hagiographie féminine est à l'honneur soit destinée à un lectorat monastique masculin[96], nous serions tenté de voir dans la compilation de ce recueil, qui met en avant l'image de tant de femmes pécheresses, un ouvrage destiné à un couvent de moniales afin qu'il serve de lecture édifiante et d'agrément à des femmes de l'aristocratie constantinopolitaine qui ont pris le voile. Plusieurs couvents de moniales de la capitale sont justement mis à l'honneur dans les diverses histoires racontées dans le recueil. On se rappellera à ce propos qu'autour de 1200, Antoine de Novgorod décrit le monastère de Taraise sur les bords du Bosphore, auquel notre manuscrit semble devoir être lié, comme un couvent de moniales[97]. Le couvent de la Théotokos Myrélaiotissa dans l'histoire de la femme de Potiphar est aussi à l'origine un couvent de moniales lors de sa fondation par Romain Lécapène[98]. R. Janin remarque à juste titre que « les synaxaires ignorent le monastère du Myrélaion, sans doute parce qu'il est trop tardif »[99]. Le synaxariste aura-t-il voulu rétablir ici une justice en situant un récit précisément dans son enceinte ? Le synaxariste a aussi déplacé de Tabennèse à Constantinople un couvent de moniales, en y inventant qui plus est une relique miraculeuse[100]. Le recueil dessine ainsi une géographie en partie imaginaire des couvents de moniales de la capitale et tout laisse à penser que c'est d'abord pour eux que le recueil a été conçu.

94. Plusieurs fautes de copie, en particulier dans la notice de Taraise (ci-dessus, p. 74, l. 8), laissent cependant à penser que le copiste recopie un modèle.
95. Voir *supra*, p. 78.
96. Voir à ce sujet les remarques de C. Rapp, Figures of female sanctity : Byzantine edifying manuscripts and their audience, *DOP* 50, 1996, p. 313-344, ici p. 320-322.
97. Voir *supra*, p. 77 et n. 56.
98. Voir *supra*, p. 89 et n. 86.
99. Janin, *Géographie* 1, 3, p. 352.
100. Voir *supra*, p. 84.

L'époque paléologue – tout particulièrement la fin du XIIIe siècle, après l'épisode de l'occupation latine, et le XIVe siècle – est justement une période de floraison du monachisme féminin à Constantinople et dans ses environs, avec la fondation d'un nombre important de couvents de moniales[101]. Plusieurs de ces couvents sont liés à des figures de l'aristocratie byzantine ; la lecture fait partie des activités de ces moniales cultivées et les bibliothèques de ces couvents semblent avoir été bien dotées[102]. On y lit aussi bien de l'hagiographie[103] que de la littérature ascétique et édifiante. On peut citer parmi d'autres exemples notables le *Livre II de l'abbé Isaïe*, un recueil de sentences des pères du désert réattribuées à des mères du désert, spécialement composé pour la princesse Théodora Angelina, après la mort de son père Isaac II Ange en 1204[104], les conseils et enseignements spirituels sous forme de florilèges adressés à Irène-Eulogie Palaiologina par son directeur spirituel Marc le Moine dans la seconde moitié du XIIIe siècle[105], ou encore les préceptes et la correspondance adressée à la princesse Irène-Eulogie Choumnaina Paleologina, refondatrice et abbesse du couvent du Saint-Sauveur Philanthrope à Constantinople, par ses deux directeurs spirituels successifs dans la première moitié du XIVe siècle[106]. Même s'il ne peut prétendre à la même qualité littéraire que ces exemples illustres, c'est bien volontiers dans un tel milieu que nous situerions la rédaction du recueil d'édification contenu dans le manuscrit Sainte-Trinité 71.

IRHT - CNRS

101. Voir par exemple l'étude générale de M. Loukaki, Monastères de femmes à Byzance du XIIe siècle jusqu'à 1453, dans *Les femmes et le monachisme byzantin : actes du symposium d'Athènes, 28-29 mars 1988*, éd. par J. Y. Perrault, Athènes 1991, p. 33-42, surtout p. 36.
102. Voir l'étude de A.-M. Talbot, Bluestocking nuns : intellectual life in the convents of late Byzantium, dans *Okeanos : essays presented to Ihor Ševčenko on his sixtieth birthday by his colleagues and students*, ed. by C. Mango & O. Pritsak (Harvard Ukranian studies 7), Cambridge MA 1983, p. 604-618, repris dans Ead., *Women and religious life*, Aldershot – Burlington VT 2001, n° XVIII.
103. Voir Rapp, Figures of female sanctity (cité n. 96), p. 313-344, qui se concentre justement sur la lecture des recueils proprement hagiographiques de *Vies* de saintes femmes.
104. Sur cet ouvrage voir J. Gouillard, Une compilation spirituelle du XIIIe siècle : « Le livre II de l'abbé Isaïe », *ÉO* 38, 1939, p. 72-90 ; I. Hausherr, Le Métérikon de l'abbé Isaïe, *OCP* 12, 1946, p. 286-301
105. Sur Marc le Moine et son œuvre, voir l'article de P. Van Deun dans le présent volume, en particulier p. 797 et n. 8.
106. Sur cette littérature, voir V. Laurent, La direction spirituelle à Byzance : la correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina Paléologine avec son second directeur, *REB* 14, 1956, p. 49-86 ; A. C. Hero, Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, abbess of the convent of Philanthrôpos Sôter in Constantinople, *Byz. Forsch.* 9, 1985, p. 119-147 ; Ead., *A women's quest for spiritual guidance : the correspondance of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, Brookline MA 1986 ; Theolopetos of Philadelphia, *The monastic discourses*, a critical ed., transl. and study by R. E. Sinkewicz (Pontifical Institute of medieval studies. Studies and texts 3), Toronto 1992.

LA *VIE* ABRÉGÉE DE SYMÉON STYLITE LE JEUNE PAR JEAN PÉTRINOS (*BHG* 1691) ET LE MILIEU DE SA PRODUCTION

par Béatrice CASEAU
& Charis MESSIS

INTRODUCTION

Syméon, qui a la particularité d'être devenu stylite alors qu'il n'était qu'un enfant, a vécu entre 521 et 592. Né dans une famille d'artisans à Antioche, où son père originaire d'Édesse exerçait le métier de parfumeur, Syméon a vu sa vie bouleversée par le tremblement de terre qui a frappé Antioche en 526 et l'a rendu orphelin de père. Sa mère étant dans l'incapacité de le prendre en charge, l'enfant finit par trouver refuge dans le monastère d'un stylite, établi non loin d'Antioche sur le mont Admirable. La Syrie du Nord est le berceau de cette forme particulière de vie monastique, passée au sommet d'un pilier ou d'une colonne, faisant du moine qui l'adopte un être symboliquement coupé par sa distance avec le sol des affaires de ce monde et résolument tourné vers le ciel dans une forme de prière continuelle, indiquée, de nouveau symboliquement, par le maintien de la station verticale pendant de longues heures[1].

Bernard Flusin, longtemps concentré sur les textes hagiographiques, s'est intéressé aux stylites, en particulier à Syméon l'Ancien, l'homologue de Syméon le Jeune[2]. Dans un article de 1993 sur la mort du stylite, il fournit une traduction de la mort de Syméon

1. D. FRANKFURTER, Stylites et Phallobates : pillar religions in late antique Syria, *Vigiliae christianae* 44, 1990, p. 168-198 ; J.-P. SODINI, Les stylites syriens (v^{e}-vi^{e} siècles) entre cultes locaux et pèlerinages « internationaux », dans *Le pèlerinage de l'Antiquité à nos jours : actes du 130e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, La Rochelle, 2005*, sous la dir. de A. Vauchez, [Paris] CTHS 2012 (édition électronique), p. 5-23 ; une thèse en voie de publication a été soutenue en 2015 sous la direction du professeur Robert Ousterhout par Ayşe BELGIN HENRY, *The pilgrimage center of St. Symeon the Younger : designed by angels, supervised by a saint, constructed by pilgrims*, University of Illinois at Urbana Champaign ; voir aussi F. MILLAR, The image of a Christian monk in northern Syria : Symeon Stylites the Younger, dans *Being Christian in late antiquity : a Festschrift for Gillian Clark*, ed. by C. Harrison, C. Humfress & I. Sandwell, Oxford 2014, p. 278-292.

2. B. FLUSIN, Syméon et les philologues, ou La mort du stylite, dans *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, éd. C. Jolivet-Levy, M. Kaplan & J.-P. Sodini (Byzantina sorbonensia 11), Paris 1993, p. 1-23.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 95-120.

l'Ancien d'après la *Vie* syriaque B, et oppose les *Vies* syriaque et grecque en montrant que l'une collecte les souvenirs du saint vivant et l'autre présente le saint mort. Cet article a été une source d'inspiration pour lire les *Vies* de saints et essayer d'en discerner les raisons d'être et les intentions. Ce modeste article qui lui est dédié tente de suivre cette démarche en analysant une *Vie* abrégée de saint Syméon Stylite le Jeune.

Les deux Syméon stylites se ressemblent mais ils ont aussi leurs différences. Syméon le Jeune n'avait que six ou sept ans[3] lorsqu'il demanda qu'on lui établisse un pilier pour « être crucifié comme le Christ », alors que son homologue était adulte lorsqu'il innove en créant cette forme de vie monastique coupée du sol. Commence alors pour Syméon le Jeune une carrière monastique exceptionnelle, dont la réputation attire des disciples, des pèlerins et des fonds qui permettront la construction de son vivant d'un vaste monastère inauguré en 551[4]. Il bénéficie de l'établissement d'une légitimité de cette forme de vie par ses prédécesseurs, Syméon l'Ancien mais aussi Daniel le Stylite[5]. Son intégration dans le monde clérical est aussi attestée puisqu'il est ordonné diacre et consacré prêtre. Le succès de Syméon le Jeune se mesure au fait que l'église monastique est construite pour lui, de son vivant et qu'il s'installe sur sa nouvelle colonne vers 551. Jean-Pierre Sodini avait déjà repéré les particularités de la construction, qui fait alterner les espaces munis d'un toit et ceux à ciel ouvert, en particulier l'octogone où se trouvait le saint sur sa colonne, et il avait souligné la progression vers le sacré d'ouest en est, aboutissant au sanctuaire, en passant par l'espace de vie du stylite[6]. Ayşe Belgin Henry insiste aussi sur l'originalité du complexe, construit du vivant du saint et non comme une église commémorative. Elle propose de plus une chronologie des différentes constructions et, avec Pascal Lebouteiller, un plan reconstitué des bâtiments dans l'enceinte monastique[7].

Situé sur une colline dominant l'embouchure de l'Oronte, ce monastère était accessible depuis la route reliant Antioche à son port, une route très fréquentée non seulement par des marchands mais aussi par des fonctionnaires de l'Empire et par des militaires. Cette proximité relative avec une importante cité, de surcroît sur un axe commercial et militaire, a assuré au monastère d'attirer l'attention et les offrandes, surtout pendant les périodes où le monastère a été sous contrôle byzantin. Le monastère a été naturellement le principal centre de diffusion du culte du saint. La sainteté de Syméon le Jeune, calquée pour une large part sur celle de Syméon l'Ancien, le stylite alépin, bien que de manière tacite, est vantée et illustrée dans les nombreux récits de miracles qui valent au saint le surnom de thaumaturge. Ces récits ont été regroupés dans un long texte hagiographique, la *Vie de*

3. La date de sa naissance est reconstituée en fonction d'éléments du texte.

4. J. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche : recherches sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune* (Bibliothèque de *Byzantion* 4), Bruxelles 1967, p. 67-135 ; W. Djobadze, *Archeological investigations in the region west of Antioch on-the-Orontes*, Stuttgart 1986, p. 57-115.

5. J.-M. Sansterre, Les saints stylites du 5e au 11e siècle : permanence et évolution d'un type de sainteté, dans *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, éd. par J. Marx, Bruxelles 1989, p. 33-45.

6. J.-P. Sodini, La hiérarchisation des espaces à Qal'at Sem'an, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, sous la dir. de M. Kaplan (Byzantina sorbonensia 18), Paris 2001, p. 251-262.

7. A. Belgin Henry, A mobile dialogue of an immobile saint : St. Symeon the Younger, divine liturgy, and the architectural setting, dans *Perceptions of the body and sacred space in late antiquity and Byzantium*, ed. by J. Bogdanović, London – New York 2018, p. 149-165.

Syméon Stylite le Jeune, probablement écrit assez peu de temps après la mort du saint, dans les premières années du VIIe siècle, entre 602 et 619[8]. La *Vie* ancienne, composée, selon toute vraisemblance, par un moine de son monastère, comporte 259 chapitres et une multitude des miracles. À propos de ce texte V. Déroche écrivait : « son travail se réduit à la mise en forme finale d'un amas de traditions orales et écrites sur Syméon, dont le vrai dépositaire et auteur n'est autre que la communauté monastique elle-même, régulièrement désignée par le "nous" dans le texte. »[9] Le dossier hagiographique grec de Syméon Stylite le Jeune[10] se compose ainsi, en plus de la *Vie* ancienne (*BHG* 1689), fort longue[11], de plusieurs *Vies* abrégées[12] et d'une métaphrase par Nicéphore Ouranos (*BHG* 1690)[13].

Il y a deux périodes de prospérité du monastère, la seconde moitié du VIe siècle et le début du VIIe siècle, puis la seconde moitié du Xe siècle et la majeure partie du XIe siècle. Entre les deux périodes, les invasions du VIIe siècle, perse puis arabe, ont affaibli le réseau de soutien du monastère, en le réduisant aux communautés chrétiennes locales appauvries, mais ce dernier a cependant survécu aux troubles que la région a traversés et il est demeuré actif jusqu'à la reconquête byzantine d'Antioche dans les années 969. Il avait attiré des moines géorgiens qui, au milieu du XIe siècle, sont une soixantaine et ont contribué à la vitalité intellectuelle du monastère en produisant des traductions et des écrits en géorgien. Le monastère est aussi un centre de traduction du grec vers l'arabe, en lien avec la progression de la langue arabe comme langue vernaculaire aux IXe-Xe siècles.

Au XIe siècle, le monastère de Syméon le Jeune est un centre actif de vie monastique et intellectuelle regroupant des moines d'horizons divers qui bénéficient d'une importante bibliothèque, celle déposée par le patriarche Théodore III (1034-1042). Plus encore que le monastère alépin de Syméon l'Ancien, le monastère du mont Admirable devient un lieu de renouveau de l'hellénisme, un centre de pèlerinage, dont la notoriété se propage. Le culte de ce saint stylite appelé le thaumaturge et de sa mère sainte Marthe dépasse la région d'Antioche. Par les moines géorgiens, leur culte se répand tout à la fois en Géorgie et au mont Athos via le monastère d'Iviron[14]. Il ne faut pas non plus négliger l'influence potentielle de moines byzantins qui ont fait un pèlerinage ou qui ont vécu au monastère du mont Admirable comme Lazare le Galésiote, Nikon de la montagne Noire

8. V. Déroche, Quelques interrogations à propos de la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, *Eranos* 94, 1996, p. 65-83, ici p. 74-75.

9. V. Déroche, La forme de l'informe : la *Vie de Théodore de Sykéon* et la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, dans *Les Vies de saints à Byzance : genre littéraire ou biographie historique? : actes du IIe colloque international philologique, Paris, 6-7-8 juin 2002*, sous la dir. de P. Odorico & P. A. Agapitos (Dossiers byzantins 4), Paris 2004, p. 367-385.

10. Deroche, Quelques interrogations (cité n. 8), p. 65-83.

11. *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592). 1, Introduction et texte grec*, publié par P. Van den Ven (Subs. hag. 32), Bruxelles 1962.

12. J. Bompaire, Abrégés de la *Vie* de saint Syméon Stylite le Jeune, *Ἑλληνικά* 13, 1954, p. 71-110.

13. *Vie de Syméon* (Xe-XIe s.), éd. C. Janninck, dans *AASS, Maii V*, Antverpiae 1685. Cette édition a été faite sur la base du manuscrit B 14 de la bibliothèque Vallicellane à Rome (XIe s.). Une nouvelle édition nécessiterait de prendre en compte les autres manuscrits de cette métaphrase.

14. B. Martin-Hisard, Georgian hagiography, dans *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 1, Periods and places*, ed by S. Efthymiadis, Farnham – Burlington 2011, p. 285-298 ; W. Z. Djobadze, *Materials for the study of Georgian monasteries in the western environs of Antioch on the Orontes*, Louvain 1976, p. 87-88 ; *Version géorgienne de la Vie de sainte Marthe*, éd. par G. Garitte (CSCO 285. Scriptores iberici 17), Louvain 1968, p. XXIV.

ou Georges l'Hagiorite, qui tous vécurent au XIe siècle[15]. Ils ont pu contribuer à faire connaître le saint et à diffuser son culte. La popularité des deux saints stylites, au-delà d'Antioche, se repère aussi à la présence de leur image dans nombre de programmes iconographiques[16]. La diffusion du culte des stylites se produit aussi grâce à la production d'objets en lien avec les sanctuaires, en particulier des ampoules et des tessères[17]. Ces objets sont difficiles à dater. La plupart sont attribués à la période protobyzantine[18] mais il est tout à fait possible qu'il y ait eu une reprise de la production de tessères en lien avec Syméon le Jeune, peut-être au monastère du thaumaturge ou non loin, en lien avec la prospérité et la vitalité du lieu à l'époque de la seconde occupation byzantine. Ces objets de petite taille pouvaient être rapportés comme souvenirs de pèlerinage. Ils étaient investis de plus de pouvoir qu'un simple souvenir, puisqu'ils portaient l'image du saint, servaient à protéger leurs détenteurs et même à les guérir[19].



Fig. 1 – Tessère de pèlerinage, saint Syméon le Jeune sur sa colonne, son disciple Conon et sa mère Marthe ; deux anges le couronnent. Walters Art Gallery (inv. 5578) ; diam 8,4 cm ; vers 1100. https://art.thewalters.org/detail/10400/pilgrim-token-with-saint-symeon-stylite-the-younger/

15. *Vie de Lazare le Galésiote*, 25, trad. anglaise dans *The Life of Lazaros of Mt. Galesion : an eleventh-century pillar*, introd., transl., and notes by R. P. Greenfield, Washington DC 2000, p. 109 ; J. Nasrallah, Un auteur antiochien du XIe siècle : Nicon de la montagne Noire (vers 1025-début XIIe s.). *Proche Orient Chrétien* 19, 1969, p. 150-161 ; B. Martin-Hisard, La *Vie de Georges l'Hagiorite* (1009/1010-29 juin 1065) : introduction, traduction du texte géorgien, notes et éclaircissements, *REB* 64-65, 2007, p. 5-204.

16. C. Jolivet-Levy, Contribution à l'étude de l'iconographie mésobyzantine des deux Syméon Stylites, dans *Les saints et leur sanctuaire* (cité n. 2), p. 35-47.

17. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques* (cité n. 4) ; J.-P. Sodini, Remarques sur l'iconographie de Syméon l'Alépin, le premier stylite, *Monuments Piot* 70, 1989, p. 29-53, ici p. 38-40 ; Id., Nouvelles eulogies de Syméon, dans *Les saints et leur sanctuaire* (cité n. 2), p. 25-33 ; J.-P. Sodini, P.-M. Blanc & D. Pieri, Nouvelles eulogies de Qal'at Sem'an (fouilles 2007-2010), *TM* 16, 2010 (= *Mélanges Cécile Morrisson*), p. 793-812 ; J.-P. Sodini, M. Gerard, Y. Person & C. Metzger, Argiles et eulogies en forme de jetons : Qal'at Sem'an en est-il une source possible ?, dans *Materials analysis of Byzantine pottery*, ed. by H. Maguire, Washington DC 1998, p. 9-24 ; J. Lafontaine-Dosogne, Une eulogie inédite de St Syméon Stylite le Jeune, *Byz.* 51, 1981, p. 631-634.

18. Djobadze, *Archeological investigations* (cité n. 4), p. 59 et 67, fig. 221-225 plate 57 (eulogies de Saint Syméon, provenant du musée d'Antakya) ; A. Labatt, Symeon Stylite the Younger (521-562), https://www.metmuseum.org/exhibitions/listings/2012/byzantium-and-islam/blog/characters/posts/symeon ; W. F. Volbach, Zur Ikonographie des Styliten Symeons des Jüngeren, dans *Tortulae-Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten*, hrsg. von W. M. Schumacher, Fribourg 1966, p. 293-299.

19. G. Vikan, *Early Byzantine pilgrimage art*, Washington DC 2010 ; Id., Byzantine pilgrims' art, dans *Heaven on Earth : art and the Church in Byzantium*, ed. by L. Safran, University Park PA 1998,

La reconquête d'Antioche et de sa région a en effet multiplié les contacts entre la capitale byzantine et cette province[20]. L'envoi de militaires et de fonctionnaires a permis de rétablir une administration byzantine et de sécuriser la région[21]. Un proche de Basile II, Nicéphore Ouranos envoyé comme duc d'Antioche à l'extrême fin du Xe siècle[22], prend le temps de rédiger une métaphrase de la *Vie* ancienne et il a probablement contribué à faire connaître ce saint thaumaturge dans les milieux de la cour byzantine à Constantinople.

Un intérêt accru pour le culte des saints orientaux se manifeste et le culte du saint stylite se répand dans la capitale byzantine. La métaphrase de ce militaire de haut rang, proche du pouvoir impérial et protecteur de monastères, n'est pas la seule preuve de l'attention pour le saint stylite dans la capitale byzantine. Les abrégés de la *Vie* rédigés à l'époque médiobyzantine en fournissent aussi une attestation, car deux des trois abrégés ont probablement été rédigés dans la capitale plutôt qu'à Antioche ou au monastère. L'éditeur de la *Vie* ancienne de Syméon Stylite le Jeune, Paul Van den Ven, n'avait rien trouvé d'intéressant dans ces *Vies* abrégées car elles sont dépendantes de la *Vie* ancienne. Il avait proposé une datation sur la base du style et avait situé la rédaction de ces *Vies* abrégées globalement au XIe siècle[23].

Tous les abrégés dont nous disposons s'inspirent plus au moins fidèlement de la *Vie* ancienne, tout en s'adaptant aux attentes du XIe siècle, différents de ceux du VIIe siècle. Plus longues que les notices des synaxaires, les *Vies* brèves avaient une utilité pratique pour la lecture liturgique lors des fêtes des saints ou pour la lecture monastique pendant les repas, dans les communautés cénobitiques, ou, encore pour la lecture individuelle de personnes pieuses et lettrées, moines ou moniales, clercs ou laïcs. D'une manière générale, les *Vies* abrégées présentent une grande valeur historique quand on dispose de la *Vie* ancienne du saint, car, en étudiant ce qui est conservé ou mis de côté par le rédacteur, elles permettent de percevoir les choix qui sont opérés dans les miracles et les événements de la biographie du saint. Les rédacteurs médiobyzantins modifient en les mettant au goût du jour les étapes vers la sainteté. Quand on dispose de plusieurs textes plus ou moins contemporains, comme c'est le cas ici, on peut comparer les choix qui sont faits dans les épisodes de la *Vie* ancienne. Ces choix révèlent des intérêts particuliers des rédacteurs pour tel ou tel aspect de la vie du saint. Ils sont aussi significatifs du goût

p. 229-266 ; Id., Early Byzantine pilgrimage devotionalia as evidence of the appearance of pilgrimage shrines, dans Id., *Sacred images and sacred power in Byzantium*, Aldershot – Burlington VT 2003, p. 377-388.

20. K.-P. Todt, The Greek-orthodox patriarchate of Antioch in the period of the renewed Byzantine rule and in the time of the first Crusades (969-1204), dans *History of the Antiochian Greek Orthodox Church : what specificity? Papers given at a conference in the University of Balamand (Tripolis/Lebanon)*, Balamand 1999, p. 33-53.

21. J.-C. Cheynet, Le contrôle de la Syrie du Nord à la fin de la seconde occupation byzantine (seconde moitié du XIe siècle), dans *Bisanzio e le periferie dell'impero (Catania, 26-28 novembre 2007)*, a cura di R. Gentile Messina, Acireale 2012, p. 41-57.

22. Sur sa carrière, voir *PmbZ* 25617 (https://www.degruyter.com/view/PMBZ/PMBZ27771) ; J.-C. Cheynet, Recruter les officiers à Byzance, dans *Les serviteurs de l'État au Moyen Âge : 29e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur : (Pau, mai 1998)*, Paris 1999, p. 21-31, ici p. 27 ; D. Krausmüller, Religious instruction for laypeople in Byzantium : Stephen of Nicomedia, Nicephoros Ouranos and the Pseudo-Athanasian *Syntagma ad quondam politicum*, *Byz.* 77, 2007, p. 239-250 ; sur la métaphrase, Van den Ven, *La Vie ancienne* (cité n. 11), p. 34*-45*.

23. Van den Ven, *La Vie ancienne* (cité n. 11), p. 45*-48*.

de leur époque pour certains aspects de la sainteté. Il est donc intéressant de comparer ces différents textes.

La *Vie* abrégée *BHG* 1691c est conservée aux ff. 309v-313v du codex Paris, BnF, gr. 1534, un ménologe du XIe siècle[24] pour les mois de mars, avril et mai qui contient plusieurs *Vies* abrégées comportant l'appellation Βίοι ἐν συντόμῳ. L'abréviateur est peu attiré par le stylitisme ou par la vie monastique menée dans la lointaine province d'Antioche. Il ne choisit pas non plus de reprendre les miracles les plus spectaculaires. Il insiste en revanche sur l'enfance du saint et sa précocité comme saint, sur son ascèse alimentaire ainsi que sur sa consécration cléricale et son rôle de guide spirituel[25]. Cette *Vie* abrégée n'a sans doute pas été écrite au monastère du mont Admirable mais plus probablement à Constantinople. En tout cas, les informations qu'elle fournit comportent les mêmes erreurs sur les colonnes et la durée de vie de Syméon que la notice du *Synaxaire de Constantinople.*

Une autre *Vie* abrégée de Syméon le Jeune (*BHG* 1691b) se trouve dans le codex Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 736, un ménologe du XIVe siècle[26]. Il s'agit d'une *Vie* anonyme ayant fait partie du ménologe impérial du XIe siècle dédié à Michel IV (1034-1041)[27]. Elle comporte 16 chapitres et fait un choix différent des deux autres abrégés puisqu'elle n'évoque qu'en passant l'enfance du saint et se penche plutôt sur son activité une fois devenu adulte. Elle comporte essentiellement des récits de miracles, avec un choix de miracles assez largement différent de ceux retenus par les rédacteurs de deux autres versions. Son auteur fait vivre Syméon à l'époque de Justinien. Il est renseigné sur le monastère du mont Admirable au XIe siècle, puisqu'il sait qu'il y a des Ibères au monastère.

La troisième *Vie* abrégée, la seule qui porte un nom d'auteur, est celle de Jean Pétrinos (*BHG* 1691)[28]. Des trois abrégés préservés et édités par J. Bompaire, la version de Pétrinos et l'abrégé du Paris gr. 1534 sont apparentés et présentent une logique de composition similaire, alors que le second abrégé cité (*BHG* 1691b) représente une version indépendante. La fascination pour la question des signes précoces de sainteté de l'enfant Syméon, un trait partagé avec d'autres textes hagiographiques de l'époque médiobyzantine[29], explique l'attention de deux de ces abrégés envers l'enfance du saint.

Une première étude avait été consacrée par B. Caseau et M.-Ch. Fayant à la *Vie* abrégée, anonyme (*BHG* 1691c)[30]. Le présent article porte donc sur la *Vie* abrégée de Jean Pétrinos (*BHG* 1691). Elle comporte une étude de style et des hypothèses sur son lieu de production et les raisons qui ont mené à sa rédaction, ainsi qu'une traduction du texte, dont l'auteur est Charis Messis. Les deux articles se complètent, en ce qu'ils fournissent une analyse du style particulier des *Vies* abrégées de Syméon le Jeune.

24. Van den Ven, *La Vie ancienne* (cité n. 11), p. 50*-53*.
25. Cet abrégé a été étudié par B. Caseau & M.-Ch. Fayant, Le renouveau du culte des stylites syriens aux Xe et XIe siècles, *TM* 21, 2, 2017 (= *Autour du* Premier humanisme byzantin *& des* Cinq études sur le XIe siècle, *quarante ans après Paul Lemerle*, éd. par B. Flusin & J.-C. Cheynet), p. 701-732.
26. Bompaire, Abrégés (cité n. 12), p. 90-102.
27. Voir Caseau & Fayant, Le renouveau du culte (cité n. 25).
28. Bompaire, Abrégés (cité n. 12) p. 79-88.
29. B. Caseau, Childhood in Byzantine saints lives, dans *Becoming Byzantine : children and childhood in Byzantium*, ed. by A. Papaconstantinou & A. M. Talbot, Washington DC 2009, p. 127-166.
30. Van den Ven, *La Vie ancienne* (cité n. 11), p. 50*-53*.

Analyse de l'abrégé de Pétrinos

L'auteur de cette *Vie* abrégée n'est probablement pas connu par d'autres sources que ce texte, même si nous allons proposer une hypothèse pour conclure. Jean Pétrinos était de toute évidence moine au monastère de Pétra (= pierre), si l'on admet que Pétrinos est un adjectif qui désigne son monastère. Il est probable qu'il s'agisse du monastère de Saint-Jean le Prodrome[31], situé non loin du palais des Blachernes, dans le quartier de Pétra, à Constantinople. L'importance des références à saint Jean le Prodrome dans ce texte est un indice de l'appartenance probable de ce Jean Pétrinos à ce monastère, plutôt qu'à d'autres monastères du nom de Pétra, « des Pierres », malgré les objections de V. Laurent[32].

L'éditeur, J. Bompaire, fait vivre ce Jean Pétrinos au Xe siècle, mais il ne donne pas de justification de cette datation et met cette date au conditionnel[33]. Cette *Vie* abrégée est éditée sur la base de huit manuscrits. Le plus ancien remonte au XIIe siècle et le plus récent date du XVIIIe siècle. Il y a une grande stabilité du texte dans ces différents manuscrits.

Cette *Vie* courte, qui découle de la *Vie* ancienne, est constituée de 17 chapitres qui portent, comme nous l'avons déjà signalé, principalement sur la première partie de la vie du saint : 12 des 17 chapitres parlent des faits qui ont précédé sa naissance, de son enfance et de ses débuts dans la vie ascétique. Ensuite, l'abrégé contient des prophéties et des miracles, signale l'appartenance du saint au clergé et raconte la construction de son monastère. La narration linéaire de sa vie s'achève, lorsque le saint a 33 ans, reçoit la prêtrise et monte sur une nouvelle colonne, plus haute que les précédentes.

L'auteur de la *Vie* brève semble soucieux de souligner le parcours précis, exemplaire pour lui, qui conduit le saint de l'ascèse précoce à sa consécration comme diacre et ensuite comme prêtre. La dimension ecclésiastique du saint, ses liens avec le milieu épiscopal, sont mis en avant. Était-il lui-même hiéromoine? Le texte de Jean Pétrinos est ainsi une œuvre qui ne se contente pas de reprendre la *Vie* ancienne, mais qui brode sur elle, en adoptant des procédés littéraires caractéristiques de la littérature byzantine et surtout de l'écriture hagiographique en suivant l'héritage de Syméon le Métaphraste.

Une présentation analytique de son contenu permet de voir le poids des jeunes années dans la narration et les sujets abordés, ainsi que de se former une idée sur le milieu et les raisons de son écriture :

- les parents du saint et les visions qui conduisent à leur mariage et qui précèdent la naissance du saint (chap. 1-5) ;

31. Janin, *Géographie* 1, 3, p. 421-429 ; E. Malamut, Le monastère Saint-Jean-Prodrome de Pétra de Constantinople, dans *Les saints et leur sanctuaire* (cité n. 2), p. 219-233.
32. V. Laurent, *Corpus des sceaux de l'Empire byzantin. 5, 2*, Paris 1965, n° 1280bis : Laurent essaie de mettre en garde ses collègues contre l'idée que Jean soit nécessairement un moine de Constantinople, puisqu'il existe un autre monastère « des Pierres » pouvant justifier le surnom et qui de surcroît était probablement dédié à saint Syméon Stylite. Mais l'insistance de l'auteur sur plusieurs détails en lien avec saint Jean Baptiste et le fait que le plus ancien manuscrit ait appartenu au monastère de Pétra à Constantinople font pencher pour une écriture constantinopolitaine de cette *Vie* abrégée.
33. Bompaire, Abrégés (cité n. 12), p. 71.

- la naissance et l'enfance du saint : son alimentation, son baptême, le séisme qui provoque la mort de son père, son attitude envers les bains, son premier retrait et sa visite à Séleucie (chap. 5-7) ;
- sa vie auprès du stylite Jean à l'âge de sept ans et la montée sur une colonne ; ses premiers miracles, les tentations qu'il subit et sa victoire avec l'aide de Dieu (chap. 8-10) ;
- la reconnaissance de sa sainteté précoce : la visite du patriarche d'Antioche[34], la visite des foules ; la montée sur une deuxième colonne et son ordination comme diacre conjointement par les autorités ecclésiastiques d'Antioche et de Séleucie, à un âge qui n'est pas précisé, mais qui doit se situer avant ses vingt ans[35] (chap. 11-12) ;
- ses miracles de perception du futur, *diorasis*[36], politiquement significatifs : prévision des attaques barbares, des incendies, des massacres, des punitions des puissants. La désobéissance de Justin II aux conseils du saint et sa punition (chap. 13) ;
- la fondation de son monastère à l'âge de vingt ans et la construction d'une cellule pour sa mère (chap. 14) ;
- sa consécration comme prêtre à l'âge de trente-trois ans par l'évêque de Séleucie[37] et son alimentation miraculeuse (chap. 15-16) ;
- le reste de sa vie depuis ses trente-trois ans jusqu'à sa mort à soixante-quinze ans (chap. 17).

Peut-on par l'analyse interne du texte préciser des éléments de datation et de localisation de l'auteur et mieux comprendre la fonction de ce texte ?

a) La géographie de la région

L'auteur ne semble pas bien connaître la géographie de la région d'Antioche. Il montre le saint allant se réfugier au mont Admirable après le séisme, mais la montagne qui sert de cadre à cette ascèse n'est pas décrite avec précision (chap. 7 : εἴς τι ὄρος γειτονοῦν τῇ πόλει Σελευκείᾳ ; chap. 8 : πρὸς ἄνοδον ἑτέρου πλησιάζοντος ὄρους). Il ne s'intéresse pas non plus à la vie monastique locale et on peut en déduire que l'abrégé de Pétrinos a été probablement écrit loin du monastère de Syméon. Nous pouvons faire la même remarque que pour l'abrégé de Paris : l'histoire du monastère après la mort de Syméon soit n'est pas connue de l'abréviateur soit n'entre pas dans son sujet.

34. Le texte mentionne ὁ τῶν Ἀντιοχέων πρόεδρος, ce qui veut dire la tête ecclésiastique d'Antioche. Il faut noter l'usage exclusif du terme πρόεδρος pour indiquer un chef ecclésiastique (l'abrégé de Paris utilise le terme ἐπίσκοπος, tandis que l'abrégé de Patmos utilise plusieurs termes : πρόεδρος, ἀρχιερεύς et πατριάρχης pour le chef religieux de l'Église d'Antioche ; ἐπίσκοπος et ἀρχιερεύς pour celui de Séleucie). Sur l'usage du terme ecclésiastique *proedros*, voir S. SALAVILLE, Le titre ecclésiastique de « proedros » dans les documents byzantins, *ÉO* 29, 1930, p. 416-436. Ce titre se retrouve sur les sceaux.

35. Une consécration non canonique puisque le droit canon interdit qu'on consacre un diacre avant ses vingt-cinq ans ; voir les canons 16 du concile de Carthage et 14 du concile *in Trullo*. Les âges sont en fait peu respectés et davantage un idéal qu'une réalité.

36. Pour la question assez complexe de la *diorasis* dans l'hagiographie médiobyzantine, voir D. KRAUSMÜLLER, Diorasis denied : opposition to clairvoyance in Byzantium from late antiquity to the eleventh century, *JÖB* 65, 2015, p. 111-128.

37. L'auteur reste flou pour l'ordination diaconale du saint, mais il souligne son âge pour sa consécration sacerdotale, un âge qui respecte les canons ecclésiastiques.

La *Vie* abrégée concentre toute la lumière sur le saint lui-même, tiré hors de son contexte spatio-temporel[38]. Le saint, éloigné de son milieu d'origine, est devenu un exemple de sainteté universelle pour l'Église byzantine, et il est logique donc que les détails sur le monastère ou sur la région qui l'a vu naître et grandir soient gommés. Le rédacteur retient que le saint prévoit des attaques barbares, des fléaux sociaux et que c'est un interlocuteur privilégié de l'empereur. Syméon Stylite le Jeune se transforme en saint de l'Empire et non plus en saint d'une région particulière.

En outre, l'abrégé ne contient aucun élément relatif aux eulogies faites avec de la « terre du saint », indice qu'il ne connaît pas ou ne se préoccupe pas de la diffusion de ces objets, ce qui pointe vers une rédaction loin du monastère du mont Admirable et d'Antioche, lieux de production, de commercialisation et de diffusion de ces objets. La production d'eulogies avait en effet repris avec la reconquête byzantine et le regain des pèlerinages vers le monastère.

b) Ancrage temporel

L'abrégé de Pétrinos cherche à ancrer le personnage dans le temps impérial byzantin : il précise le nom de l'empereur lors d'une intervention du saint auprès de l'empereur (ὁ μετὰ Ἰουστινιανὸν Ἰουστῖνος) en l'identifiant à Justin, mais il se trompe en notant quel était l'empereur régnant à la mort du saint (ἄχρι τῆς βασιλείας Τιβερίου)[39]. Tibère II est mort en 582 et Syméon en 592. Syméon est mort pendant le règne de Maurice (582-602). Malgré ces erreurs qui témoignent de l'éloignement dans le temps de Jean Pétrinos par rapport au saint qu'il loue, il est clair qu'il cherche toutefois à ancrer le saint dans l'histoire de l'Empire. En ce sens, en souhaitant donner plus d'éléments historiques à son récit, il rejoint la préoccupation du Métaphraste et de ses imitateurs d'historiciser les saints[40].

c) La présence protectrice du Prodrome

Si le détail géographique n'est pas la priorité de l'auteur, il manifeste en revanche un vif engouement pour saint Jean Baptiste, le Prodrome, auquel il fait de nombreuses références dans l'ensemble du texte. Dans chacun des six premiers chapitres, dans lesquels l'auteur décrit l'enfance du saint, avant sa vie monastique dans la montagne, on constate l'importance octroyée à saint Jean Prodrome, qui semble être le véritable instigateur de la sainteté de Syméon et qui accorde sa bénédiction perpétuelle au jeune saint.

L'origine de cet intérêt pour le saint précurseur vient dans un premier temps de la *Vie* ancienne. C'est en effet dans le sanctuaire de Saint-Jean-Baptiste à Antioche que la mère du saint, Marthe, se rend pour demander une descendance sainte. Sa prière exaucée, Marthe reçoit des instructions sur la façon de procéder pour que cet enfant,

38. CASEAU & FAYANT, Le renouveau (cité n. 25), p. 715.

39. Il s'agit de Tibère II Constantin (578-582). L'abrégé de Paris est beaucoup plus allusif sur Justin et il ne précise pas de quel Justin il s'agit ; on doit corriger sur ce point, en ce qui concerne Pétrinos, l'opinion de CASEAU & FAYANT, Le renouveau (cité n. 25), p. 716.

40. Ch. HØGEL, *Symeon Metaphrastes : rewriting and canonization*, Copenhagen 2002 ; Ch. MESSIS & S. PAPAIOANNOU, Histoires « gothiques » : le *Miracle* d'Euphémie et du Goth (*BHG* 739) et le voyage transversal des sujets littéraires dans la production écrite à Byzance, *DOP* 67, 2013, p. 15-47, et p. 36-39 sur un exemple précis de la manière dont le Métaphraste historicise un récit hagiographique.

destiné à mener la vie angélique dès avant sa naissance, puisse atteindre la sainteté. Saint Jean-Baptiste lui apparaît pour lui donner des consignes strictes sur la future alimentation de l'enfant : « Il ne consommera ni viande, ni vin, ni autres aliments préparés par l'art des hommes ; tends-lui le sein droit pour le nourrir ; d'aucune manière, il ne touchera le sein gauche, car l'enfant est du côté droit des choses. On lui donnera du pain, du miel, du sel et de l'eau en guise d'aliments. »[41] Le Précurseur a donc pris pour l'enfant un intérêt tout particulier et ce phénomène est repris par le rédacteur de la *Vie* brève.

Cette insistance à évoquer le Prodrome est peut-être aussi à mettre en relation avec le lieu de vie probable de l'auteur de cet abrégé. Pétrinos vient en toute probabilité de Pétra et ce dernier mot fait sans doute référence au monastère constantinopolitain du Prodrome, près des Blachernes. Il faut toutefois noter que c'est par un faisceau d'indices que cette hypothèse est proposée et cela reste une hypothèse. Ce n'est pas dans le titre ou dans le corps du texte que se trouve le nom de l'auteur. On trouve le nom de Jean Pétrinos seulement dans la table des matières d'un des témoins du texte, un ménologe de Munich du second quart du XII[e] siècle (München, BSB, gr. 3). Le second indice est le fait que ce manuscrit, le plus ancien contenant cette *Vie* abrégée, appartenait au monastère en question : ἡ βίβλος αὕτη τῆς μονῆς τοῦ Προδρόμου, τῆς κειμένης ἔγγιστα τῆς Ἀετίου, ἀρχαϊκὴ δὲ τῇ μονῇ κλῆσις Πέτρα[42]. La note est très certainement de la main du copiste lui-même et selon toute probabilité, le manuscrit a été copié pour le monastère du Prodrome. Le troisième indice est l'insistance de l'auteur à souligner l'implication du saint Prodrome dans la vie de Syméon le Jeune. On peut même peut-être supposer que l'attirance pour ce saint lointain vient de l'influence du Prodrome sur sa propre destinée, une manière de souligner l'importance de ce saint particulier qui guide les pas du jeune enfant destiné à devenir moine et suscite des saints. Il est vrai que le Baptiste a aussi joué un rôle dans l'enfance du Christ, et cette association néotestamentaire peut expliquer ce rôle particulier de saint qui protège l'enfance[43].

On peut se demander, de surcroît, s'il n'existait pas à côté du fameux *scriptorium* une école liée au monastère de Pétra, déjà aux XI[e]-XII[e] siècles, comme celle instaurée dans ce même monastère après la reconquête de Constantinople par les Byzantins dans la deuxième moitié du XIII[e] siècle[44], ce qui pourrait expliquer la rédaction de cet abrégé

41. *Vie ancienne* (cité n. 11) chap. 3.

42. Selon la note finale dans le *Monacensis gr.* 3 : voir Bompaire, Abrégés (cité n. 12), p. 76 ; Ε. Δ. Κακουλιδη [E. D. Kakoulide], Η βιβλιοθήκη της μονής Προδρόμου-Πέτρας στην Κωνσταντινούπολη, *Ἑλληνικά* 21, 1968, p. 3-39, ici p. 3 et 11-14. Sur la production manuscrite du monastère, voir aussi A. Cataldi-Palau, The manuscript production in the monastery of Prodromos Petra (twelfth-fiftheenth centuries), in Ead., *Studies in Greek manuscripts*, Spoleto 2008, 197-208.

43. Pour des cas de guérisons d'enfants par l'intervention du Prodrome, conjointement avec saint Artémios, voir M. Kaplan, Une hôtesse importante de l'église Saint-Jean Baptiste de l'Oxeia à Constantinople : Fébronie, dans *Byzantine religious culture : studies in honor of Alice-Mary Talbot*, ed. by D. Sullivan, E. Fisher & S. Papaioannou, Leiden 2012, p. 31-52, ici p. 31-33.

44. Sur l'école de Pétra à l'époque paléologue, voir M. Cacouros, La philosophie et les sciences du *trivium* et du *quadrivium* à Byzance de 1204 à 1453 entre tradition et innovation : les textes et l'enseignement, le cas de l'école du Prodrome (Pétra), dans *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453 : les textes, les doctrines et leur transmission : actes de la table ronde organisée au XX[e] congrès international d'études byzantines (Paris, 2001)*, éd. par M. Cacouros & M.-H. Congourdeau, Leuven – Paris – Dudley MA 2006, p. 1-51.

pour présenter à la jeunesse éduquée un modèle de saint enfant ; l'existence d'une telle école semble possible, même si elle n'est pas documentée dans les sources[45]. Si une école bien établie n'existait pas encore, nous pourrions peut-être supposer l'existence d'un atelier d'apprentis dans l'écriture de manuscrits, pour subvenir aux besoins du *scriptorium*.

On doit signaler aussi, au XII[e] siècle, un higoumène du monastère de Pétra, du nom de Jean, qui avait des goûts littéraires et qui commanditait la composition de poèmes sur les biens du monastère à des auteurs en vogue à Constantinople, comme Théodore Prodrome[46]. Il serait toutefois très osé de voir dans cette figure le rédacteur ou le commanditaire de notre texte, mais l'homonymie rend l'hypothèse possible.

d) Le traitement des miracles

Jean Pétrinos fait un choix intéressant dans les miracles du saint qu'il intègre à sa *Vie* brève. La *Vie* ancienne est longue et regorge, comme nous l'avons signalé, de miracles du saint. Plus précisément, les miracles retenus par Pétrinos sont les suivants :

- vision double de Prodrome qui annonce à Marthe la naissance de Syméon, lui fait cadeau d'un morceau de styrax et lui permet de revenir chez elle (chap. 3-4) ;
- Syméon refuse de téter le sein gauche de sa mère, qui se transforme en sein d'homme, chaque fois qu'elle le lui propose lors de l'allaitement, et il refuse aussi le sein droit, lorsque sa mère avait mangé de la viande (chap. 5) ;
- il souligne le développement intellectuel précoce de Syméon (chap. 6), un trait fréquent dans la description des enfants saints ;
- il donne de l'importance aux visions qui montrent à la mère la sainteté future de son fils (chap. 6) ;
- l'élévation miraculeuse de l'enfant et sa visite dans les cieux (chap. 7) ;
- la nourriture miraculeuse dispensée à Syméon par un ange (chap. 7 et 16) ;
- les visions qui annoncent la sainteté de l'enfant au stylite Jean (chap. 8) ;
- le dessèchement de la main d'un berger qui voulait le tuer et la guérison d'un homme qui souffrait des reins (chap. 8) ;
- les attaques des démons (chap. 7).

L'auteur a enfin repris des miracles à signification politique : l'annonce d'attaques de barbares, d'incendies, de massacres, etc., ainsi qu'un avertissement à l'empereur Justin (chap. 13) ; l'annonce d'une série de séismes qui secouent tout l'Empire et même Constantinople (chap. 14). Les miracles que Jean Pétrinos retient accordent ainsi une place importante aux visions et aux dons de *diorasis* du saint, à son alimentation miraculeuse

45. Voir la discussion dans S. Ronchey, Some remarks on the manuscript tradition of the *Exegesis in canonem iambicum pentecostalem*, dans *Reading Eustathios of Thessalonike*, ed. by F. Pontani, V. Katsaros & V. Sarris, Berlin – Boston 2017, p. 181-197.

46. Voir par exemple les poèmes composés par Prodrome (Magganeios, plus probablement) pour une icône de la Vierge, dans E. Miller, *Recueil des historiens des croisades. Historiens grecs. 2*, Paris 1881, p. 544-547. Le titre des poèmes est : Εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον, τὴν ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τῆς Πέτρας, ἐξ αἰτήσεως γεγονότες τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γεγονότος κυροῦ Ἰωάννου τοῦ καθηγουμένου (p. 544).

tout au long de sa vie[47] et à son rôle de protecteur de la société chrétienne; les miracles choisis par l'auteur ne sont pas liés à une actualité régionale : les prévisions du saint ont un impact aussi bien pour l'empereur que pour sa capitale, Constantinople.

e) Rhétorique du récit

L'auteur se permet des libertés par rapport à la *Vie* ancienne en ajoutant sa touche personnelle, qui n'est pas sans rappeler un effort conscient d'écriture selon les normes de la rhétorique. Ainsi, il fournit une description des parents du saint, ce qui manque dans toutes les autres versions, et ces parents ressemblent aux héros de la littérature comnène : Jean « était beau physiquement et admirable dans sa constitution corporelle, mais il était encore meilleur par les manières et les qualités de son âme » (chap. 1); quant à Marthe, « dont la beauté corporelle annonçait sa gentillesse d'âme [...], elle ne portait ni bijoux et colliers et (n'utilisait) ni savons ou poudres pour la chevelure ni tout ce qui, lorsqu'on le regarde, provoque plus de désir dans les yeux des jeunes maris » (chap. 1).

Outre la présence des méthodes de l'*ekphrasis* dans la description des héros, on peut signaler aussi un effort rhétorique dans la manière de narrer l'histoire. Ainsi Jean Pétrinos utilise-t-il des questions pour diriger l'attention du lecteur ou de l'auditeur : « Mais qu'est-ce qui est arrivé et comment a-t-elle cédé? » (chap. 2); « Qu'est-ce qui arriva ensuite? » (chap. 4); « et comment non? » (chap. 8); « Quoi alors? [...] Est-ce que l'enfant de son côté cédait à la mélancolie[48] ou à la négligence? » (chap. 9); « comment non? » (chap. 12).

Pétrinos utilise aussi des mots rares, comme, par exemple, ὀμφῆς (chap. 2), ἱμερτοῦ (chap. 5); il se plaît à faire des métaphores : « voyant ouverte la serrure de sa propre virginité » (chap. 2). Ce genre de métaphore appartient aux *topoi* de l'écriture hagiographique de niveau élevé; il utilise l'asyndète pour donner plus de rythme à son style : « Surprise, exaltation, certitude sur la demande, remerciement à Dieu et à son prophète et précurseur, consommation d'encens dans le sanctuaire et diffusion d'un parfum indicible » (chap. 4); ou encore dans cet exemple : « De nouveau alors réveil et excitation, de nouveau miracles sur miracles. » Ces différents éléments et plusieurs autres montrent un écrivain expérimenté et cultivé. Il était certes possible de trouver des lettrés hors de Constantinople mais leur concentration était forte dans la capitale, en particulier dans les monastères dont le recrutement aristocratique assurait un niveau d'éducation élevé à la communauté monastique.

Conclusion

Le texte de Jean Pétrinos nous fournit une image du saint sensiblement différente de celle de la *Vie* ancienne. On décèle une évolution par rapport au texte de la *Vie* ancienne tant au niveau stylistique qu'au niveau de la conception et de la construction littéraire de la sainteté. L'auteur est peu tourné vers ce type assez particulier d'ascèse que représente

47. Le rôle de la nourriture est dominant aussi dans l'abrégé de Paris; voir Caseau & Fayant, Le renouveau (cité n. 25), p. 717-718.

48. L'auteur utilise le mot ἀκηδία qui définit une maladie spécifiquement monastique identifiable à la mélancolie.

la vie au sommet d'une colonne. Il est vrai qu'en dehors de Daniel le Stylite, dans des temps anciens, ce type d'ascèse était peu pratiqué à Constantinople. Il utilise le terme ambigu d'ἀνάβασις (« montée ») aussi souvent ou même plus souvent (chap. 8, 9, 11, 17) que le terme κίων (chap. 12, 14, 17), chaque fois qu'il veut parler de stylitisme, une forme d'ascèse qui, malgré un certain renouveau aux xe-xie siècles dans les provinces byzantines (Lazare de Galésion en Asie Mineure et Luc le Stylite à Chalcédoine)[49], reste marginale et assez suspecte dans la Constantinople des xie-xiie siècles. Il est significatif qu'avec l'usage du terme ἀνάβασις, qui renvoie à toute forme d'élévation en hauteur (littérale et figurée), l'auteur minimise en fait cet aspect crucial de la vie de Syméon. Les évolutions thématiques et les choix stylistiques de ce texte nous incitent à considérer l'abrégé de Pétrinos comme une création constantinopolitaine datable de la deuxième période de floraison du monastère de Pétra, celle qui coïncide avec sa refondation par Jean le Jeûneur sous la protection d'Anne Dalassène, après 1084[50]. La prédilection du texte pour le régime alimentaire du saint correspond aux centres d'intérêt de Jean le Jeûneur, tandis que l'insistance sur le rôle maternel de Marthe dans le destin de sa famille ne pouvait que plaire à Anne Dalassène, qui avait tant œuvré pour le succès social de ses enfants. Si cette datation assez tardive était retenue, le texte aurait un double objectif : d'une part populariser un saint particulier, un enfant prodige, dont la montée (ἀνάβασις) vers le ciel est assurée par les efforts de sa mère et la protection de Jean Prodrome, et d'autre part, diffuser le culte du Prodrome vénéré au monastère de Pétra, qui dispose d'un nombre important de ses reliques. Cette réécriture contribue ainsi à sa manière à la promotion d'une vision particulière de la sainteté, qui correspond à celle des premiers Comnènes. Cet abrégé vise aussi en parallèle des objectifs hagiographiques et cultuels propres au monastère de Pétra.

L'étude des *Vies* abrégées permet de comprendre les choix opérés dans la récupération et la réutilisation d'un matériel hagiographique ancien, ce qui témoigne de la vitalité du culte des saints à l'époque médiobyzantine. Ce travail de réécriture s'accompagne de choix dans ce qui est retenu du saint plusieurs siècles après son passage sur terre et d'omissions significatives qui nous permettent de dessiner ce qui provoque l'intérêt et l'admiration des lecteurs des xie et xiie siècles : une sainteté précoce, une ascèse alimentaire stricte, une capacité à prédire le futur.

Béatrice Caseau
Labex RESMED, Sorbonne Université, UMR 8167

Charis Messis
Université d'Athènes

49. Sansterre, Les saints stylites du 5e au 11e siècle (cité n. 5), p. 33-45.

50. M. Mullett, Refounding monasteries in Constantinople under the Komnenoi, dans *Founders and refounders of Byzantine monasteries*, ed. by M. Mullett, Belfast 2007, p. 366-378, ici p. 376; Malamut, Le monastère Saint-Jean-Prodrome (cité n. 31), p. 248; M. Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge 1995, p. 275.

TEXTE ET TRADUCTION[51]

Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄσκησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ Ὄρει

(1) Ἰουστίνου τοῦ πάλαι τὰ Ῥωμαίων σκῆπτρα διέποντος, θεοσεβείας ἐπικρατούσης, ἤνθει ἐν τῇ τῶν Ἐδεσηνῶν μητροπόλει νεανίας τις Ἰωάννης ὀνόματι, ὃς μετὰ τῶν αὐτοῦ γονέων μυρεψικὴν μετιόντων τέχνην τὴν Ἀντιοχέων μεγαλόπολιν ἢ μᾶλλον εἰπεῖν θεούπολιν καταλαβὼν κἀκεῖσε διατρίβων καὶ ἀνατρεφόμενος καλῷ μὲν τῷ ἔξωθεν εἴδει καὶ θαυμαστῷ τῷ τῆς σωματικῆς ἡλικίας ἀναστήματι, καλλίοσι δὲ τοῖς τῆς ψυχῆς ἤθεσί τε καὶ προτερήμασιν, καὶ τοῖς γονεῦσι παντοίως ὑποτασσόμενος, ἐκδίδοται παρ' αὐτῶν πρὸς γάμου κοινωνίαν κόρῃ τινὶ τῶν ἐπισήμων Μάρθᾳ καλουμένῃ, ἧς τὸ κάλλος τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς τὴν εὐγένειαν προεμήνυεν. Τῆς γὰρ μνηστείας φημιζομένης, ἐκείνην οὐκ εἶχον ὁρμίσκοι καὶ περιδέραια, νίτρα τε καὶ κομμωτικὰ ἐπιτρίμματα καὶ ὅσα βλεπόμενα οἶδεν ἐπισπᾶσθαι νυμφίων ὀφθαλμοὺς πρὸς πλείονα τῆς ἐρωμένης ἔρωτα, ἀλλὰ στολὴ πενιχρὰ καὶ προσφυγὴ κατὰ τὸν ἐκεῖσε ναὸν τοῦ Προδρόμου καὶ δάκρυα θερμά, ὥσπερ τὴν τοῦ κριτοῦ καὶ προφήτου Σαμουὴλ <μητέρα> Ἄνναν. Ἤρα γὰρ σωφροσύνης εἴ καί τις ἄλλη, καὶ παρθενίας τό θεοπόθητον κτῆμα ἀποβαλέσθαι οὐκ ἤθελεν, καίτοι συχνῶς ἐνωτιζομένη τίμιον εἶναι τὸν γάμον καὶ τὴν κοίτην ἀμίαντον.

(2) Τί οὖν τελεῖται, καὶ πῶς ὑπείκει; Οὐχ ἁπλῶς οὐδ' ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ θείας ὀμφῆς καταξιωθεῖσα προτρεπούσης εἰς τοῦτο τὸ πρᾶγμα· ᾗ καὶ πεισθεῖσα συζεύγνυται μὲν τῷ προρρηθέντι σεμνῷ Ἰωάννῃ, καὶ τῆς ἰδίας παρθενίας τὰ κλεῖθρα διανοιχθέντα ἰδοῦσα, γονῆς δὲ τὴν μήτραν ἀνεπίδεκτον καταμανθάνουσα, πάλιν τοῖς δάκρυσι προστίθησι δάκρυα καὶ ταῖς οἰμωγαῖς οἰμωγάς. Καὶ τὸν ἄνδρα πείσασα σωφρονεῖν αὖθις αὐτὴ πρὸς τὸν ναὸν καταφεύγει τοῦ Βαπτιστοῦ καὶ ἱκετεύουσα ἡμέρας οὐκ ὀλίγας οὐ παύεται, νηστείαις καὶ χαμευνίαις ἑαυτὴν ἐκτήκουσα. Οὐδὲ γὰρ οὐδενὸς ἄλλου τὸ παράπαν ἐγεύετο εἰ μὴ μόνου ἄρτου καὶ ὕδατος.

(3) Ἐν τούτοις τοιγαροῦν οὖσα καὶ ταῖς προσευχαῖς ἐπὶ τοσοῦτον ἀδολεσχοῦσα, μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐξ ἀδημονίας ὕπνῳ κατασχεθεῖσα ὁρᾷ τὸν Βαπτιστὴν τῷ νοερῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ σωματικῶς αὐτῇ ἐπιστάντα καὶ λέγοντα· «Θάρσει γύναι. Εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου. *Συλλήψῃ γὰρ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ* ὄνομα αὐτοῦ Συμεών. Οὗτος ἔσται μέγας παρὰ Θεῷ. Ἁγιασθήσεται γὰρ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, κατὰ τὸν μέγαν Ἱερεμίαν. Μετὰ γὰρ τὸ τεχθῆναι οὐ θηλάσει εὐώνυμον μαστὸν μητρὸς αὐτοῦ. *Οἶνον καὶ σίκερα*

VIE, COMPORTEMENT ET ASCÈSE DE NOTRE SAINT PÈRE SYMÉON DU MONT ADMIRABLE

(1) Au temps de Justin[52] qui tenait jadis le pouvoir des Romains, dans une période au cours de laquelle la piété l'emportait, fleurissait dans la grande ville d'Édesse un jeune homme nommé Jean ; celui-ci, avec ses parents qui étaient parfumeurs, s'était rendu à Antioche la Grande, ou mieux vaut dire Théoupolis (la ville de Dieu)[53], et il y vivait et grandissait. Il était beau physiquement et admirable dans sa constitution corporelle, mais il était encore meilleur par les manières et les qualités de son âme[54] ; il obéissait en tout à ses parents et avait été marié par eux à une jeune fille des plus distinguées, nommée Marthe, dont la beauté corporelle annonçait sa noblesse d'âme. Lorsque les fiançailles furent annoncées, elle ne portait ni bijoux ni colliers et (n'utilisait) ni savons ni poudres pour la chevelure ni tout ce qui, lorsqu'on le regarde, provoque plus de désir pour leur bien-aimée dans les yeux des jeunes maris[55] ; elle portait en revanche un habit pauvre et se réfugiait au sanctuaire du Prodrome qui était voisin où elle répandait des larmes à l'instar d'Anne, la mère du juge et prophète Samuel[56]. Elle aimait plus qu'aucune autre la chasteté et ne voulait pas perdre la virginité, qui est un bien désiré par Dieu, même si elle entendait souvent dire que le mariage est honnête et que son lit est sans souillure.

(2) Mais qu'est-ce qui est arrivé et comment a-t-elle cédé[57] ? Non de manière simple et par hasard, mais parce qu'elle eut l'honneur d'un oracle divin qui l'incita dans cette voie. Elle, convaincue par cet oracle, se marie avec le vénérable Jean, déjà cité, et en voyant ouverte la serrure de sa propre virginité et constatant en même temps que son utérus ne reçoit pas de sperme[58], ajoute des larmes aux larmes et des pleurs aux pleurs. Elle convainc son mari de rester (tous deux) chastes, elle se réfugie au sanctuaire de Jean-Baptiste et supplie continuellement pendant plusieurs jours, en se consumant par des jeûnes et en couchant par terre. Elle ne goûtait à absolument rien d'autre qu'à du pain et à de l'eau[59].

(3) Dans cette situation et en répétant inlassablement des prières, un jour où elle s'était endormie à cause de la fatigue, elle voit avec les yeux spirituels de l'âme Jean-Baptiste en personne à côté d'elle qui lui dit : « Aie confiance, femme. Ta prière a été exaucée. Car *Tu tomberas enceinte et tu enfanteras un fils que tu appelleras*[60] Syméon. Celui-ci deviendra grand auprès de Dieu. Il sera déjà sanctifié dans le ventre de sa mère, comme Jérémie le grand[61]. Après sa naissance, il ne tétera pas le sein gauche de sa mère ; *il ne boira ni*

51. Nous reproduisons le texte de l'édition de BOMPAIRE, Abrégés (cité n. 12), p. 79-88.
52. Jean Pétrinos devient plus précis dans le chapitre 13 où il parle de Justin qui succéda à Justinien, c'est-à-dire Justin II (565-578).
53. K. P. TODT & B. ANDREAS, *Tabula imperii byzantini. 15, Syria (Syria Prôtê, Syria Deuteria, Syria Euphratêsia)*, Wien 2015, p. 557, sur le changement de nom d'Antioche.
54. La description du physique de Jean est une contribution propre à Pétrinos qui ne se trouve pas dans la *Vie* ancienne.
55. « dont la beauté corporelle [...] des jeunes maris » ; tout ce paragraphe, qui réactive une topologie sur le rôle de la cosmétique pour allumer le désir masculin, est un ajout de Pétrinos qui fait de son personnage féminin principal un personnage de roman.
56. Cf. 1 Rg 1,7 et suiv. ; cette comparaison est inventée par Pétrinos.

57. Ces questions – un trait courant chez Pétrinos pour faire progresser sa narration – sont un autre élément du goût pour la rhétorisation du récit.
58. « en voyant ouverte la serrure [...] ne reçoit pas de sperme » : Pétrinos rend ainsi l'expression beaucoup plus discrète de la *Vie ancienne* (cité n. 11), chap. 2 : θεασαμένη τὸ καλλώπισμα τῆς παρθενίας αὐτῆς διαλυθέν. La phrase « la serrure de la virginité » constitue une expression hagiographique courante, voir par ex. Psellos, *In salutationem deiparae*, éd. E. Fisher, *Michaelis Pselli Orationes hagiographicae*, Stuttgart – Leipzig 1994, n° 2, l. 168.
59. La *Vie ancienne* (cité n. 11), chap. 2a : ἄρτου, ὕδατός τε καὶ ἁλῶν. Le dernier élément, le sel, manque dans le texte de Pétrinos.
60. Lc 1,31, cf. Gn 16,11.
61. Cf. Jr 1,5.

οὐ μὴ πίῃ, οὐ κρεῶν μεταλάβῃ. Οὐ βαλανεῖον συνέξει σάρκας αὐτοῦ. Πρὸς πίστωσιν δὲ τῶν λεγομένων λάβε ταύτην τὴν μάζαν τοῦ στύρακος, ἣν κατανάλωσον οἰκείαις χερσὶν ἐν τῷ ναῷ τούτῳ θυμιῶσα».

(4) Ἔτι τούτων λαλουμένων καὶ τῆς μάζης αὐτῇ ἐπιδιδομένης, ἐξαίφνης σὺν τρόμῳ τοῦ ὕπνου ἐξαναστάσῃ (τῶν θαυμασίων σου, Χριστὲ βασιλεῦ), εὑρέθη φανερῶς ἐν ταῖν χεροῖν αὐτῆς κατεχόμενον τὸ θυμίαμα. Τίνα τὰ μετὰ ταῦτα; Ἔκπληξις, ἀγαλλίαμα, πληροφορία τοῦ αἰτουμένου, εὐχαριστία πρὸς Θεὸν καὶ τὸν αὐτοῦ Προφήτην καὶ Πρόδρομον, καὶ τὸ θυμίαμα <ἐν> τῷ ναῷ καταναλισκόμενον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας ἀνεκλαλήτου. Οὐ μικρόν τι ὑποκρατήσασα, ἡ μὴ μεριμνῶσα καὶ περὶ πολλὰ τυρβαζομένη Μάρθα, πρὸς ὑπόδειξιν τῆς θείας θαυματουργίας, κατ᾽ ἐκείνην τὴν νύκτα συνηθῶς εἰς τοὔδαφος ἑαυτὴν ἐπιδοῦσα τῷ ὕπνῳ καὶ ὅσα ἐχρῆν ὑπνώσασα ὁρᾷ πάλιν τὸν Βαπτιστὴν αὐτῇ ἐπιτρέποντα τὴν εἰς τὸν οἶκον ἐπάνοδον. Καὶ πάλιν αἴφνης ἐγρήγορσις καὶ ἀνέγερσις, καὶ πάλιν ἐπὶ τοῖς θαύμασι θαύματα. Καὶ τὸ παρ᾽ αὐτῆς ὑποκρατηθέν, ὡς εἴρηται, μικρὸν θυμίαμα ἑωρᾶτο φθάνον εἰς τὴν τῆς προτέρας μάζης ὁλοκληρίαν, οὐ δὶς μόνον τοῦτο γιγνόμενον ἀλλὰ καὶ πολλάκις.

(5) Ἐπεὶ δὲ ἀρκούντως ἐπεδείξατο τὰ τῆς προσεδρείας, πείθεται τῷ θείῳ χρησμῷ καὶ τὸν οἶκον καταλαμβάνει, καὶ τὸν ξύνευνον εὑροῦσα τῇ ἀναγνώσει σχολάζοντα (ἦν γὰρ ἐκεῖνος τότε τὴν ἐξήγησιν τῆς εὑρέσεως τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ Προδρόμου διεξιών),

vin ni boisson fermentée[62], il ne mangera pas de viande. Aucun bain n'enveloppera son corps[63]. Comme garantie de ce que je te dis, prends ce morceau de styrax et fais-le brûler en encensant de tes propres mains ce sanctuaire. »

(4) Après que ces paroles ont été prononcées et que le morceau (de styrax) a été donné, elle se réveilla de son sommeil terrorisée (quels miracles, ô Christ roi![64]) et l'encens se trouvait clairement dans ses mains. Qu'arriva-t-il ensuite? Surprise, exaltation, certitude sur la demande, remerciement à Dieu et à son prophète et précurseur, consommation de l'encens dans le sanctuaire et diffusion d'un parfum indicible[65]. Marthe, remise un peu de cela et ne s'inquiétant pas et ne s'agitant pas beaucoup[66] face à la manifestation du miracle divin, se coucha par terre cette nuit, comme d'habitude, et s'endormit, lorsqu'elle vit encore une fois Jean-Baptiste qui lui permit de retourner chez elle. De nouveau alors, réveil et excitation, miracles nouveaux après miracles! Le petit morceau d'encens qu'elle avait gardé, comme il a été déjà dit, revenait, à la vue de tous, à son volume initial et cela non seulement une fois mais plusieurs fois.

(5) Après avoir bien rempli son devoir de prier avec supplications dans le sanctuaire, elle obéit à l'oracle divin et retourne chez elle, trouve son mari qui s'occupait à la lecture (il était en train de lire le récit de l'Invention de la tête vénérable du Précurseur), lui adresse un

62. Lc 1,15.
63. « Tu *tomberas enceinte et tu enfanteras* [...] enveloppera son corps » : ces paroles du Prodrome, pleines de références bibliques qui résument le futur de Syméon, sont un condensé des paroles du Prodrome émises dans plusieurs visions dans la *Vie* ancienne (*Vie ancienne* [cité n. 11], chap. 2 et 3).
64. Ces interventions qui dirigent l'attention des auditeurs ou des lecteurs sont une contribution de Pétrinos.
65. Stratégie narrative qui remplace la description avec une série de substantifs *(asyndeton)*, ce qui est une autre technique de rhétorique du récit, propre à Pétrinos.
66. Cf. Lc 10,41.

«χαῖρέ» τε αὐτῷ προσειποῦσα πάντα ἐπεξηγεῖται τὰ ὁραθέντα ἅμα καὶ πραχθέντα ἐν τῷ ναῷ. Εὐχαριστίας οὖν ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἐξ ἀμφοῖν τελεσθείσης, τὰ ὑπεσχημένα τέλος ἤδη ἐλάμβανεν, καὶ τῇ συναφείᾳ γνησίως ἡ μήτρα τῆς Μάρθας τὴν γονὴν ὑπεδέχετο, καὶ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἐκεῖσε τὸ καλὸν βρέφος ἐξεικονίζετο, καὶ τῷ καιρῷ τῷ προσήκοντι εἰς φῶς ἐξῆλθε τὸ φῶς (ἔδει γὰρ πολλοὺς τῷ σκότει τῆς πλάνης ἐγκαθημένους, ἔτι δὲ καὶ ἄλλους τοὺς σωματικοὺς ὀφθαλμοὺς πεπηρωμένους δι᾽ αὐτοῦ φωτισθῆναι). Εἶπεν ἂν ἡ μήτηρ τότε τὸ βρέφος κατέχουσα, ὡς ἡ τοῦ πατριάρχου Ἀβραὰμ Σάρρα· «*Τίς ἀναγγελεῖ* τῷ συζύγῳ Ἰωάννῃ *ὅτι θηλάζει* Μάρθα *παιδίον*;» Τί οὖν τὸ καλὸν ζεῦγος ἐκεῖνο; Ἆρα τυχόντες τοῦ ἱμερτοῦ εἰς λήθην ἦλθον τοῦ εὐεργέτου; Οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ μετὰ τὸ τεσσαρακονθήμερον προσάγουσι τὸ παιδίον εἰς τὸν τοῦ Προδρόμου ναόν, ὡς τὸν ἐμὸν Ἰησοῦν πάλαι οἱ γονεῖς εἰς τὸ ἱερόν, καὶ ἀνατιθέασι τοῦτο κατὰ πρόθεσιν τῷ δοτῆρι Θεῷ καὶ τῷ ἀντιλήπτορι Βαπτιστῇ, τὰς εὐχάς τε αὐτῶν ἀποδόντες κατίασιν αὖθις μετὰ τοῦ βρέφους εἰς τὸν οἶκον αὐτῶν. *Τὸ δὲ ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ χάρις Θεοῦ ἦν ἐπ᾽ αὐτῷ*. Καὶ τούτου δήλωσις τὸ μήποτε τοῦ ἀριστεροῦ μαστοῦ ἅπτεσθαι. Οὐ κατὰ λήθην ἢ καὶ διάπειραν αὐτῷ παρὰ τῆς μητρὸς εἰς θηλὴν ἐπιδιδομένου, ἐξαίφνης ἀφανισμὸς ἐφαίνετο μετασχηματιζομένου εἰς ἀνδρῷον καὶ ταῖς γείτοσιν ὁσημέραι ἐπιδεικνυμένου, πρᾶγμα γέμον ἐκπλήξεως. Ἀλλ᾽ οὐδὲ τοῦ δεξιοῦ μετελάμβανεν, ὁπότε [καιροῦ] κρεῶν ἡ μήτηρ ἀπεγεύετο· ὅπερ ἐκείνη διαγνοῦσα τῶν τοιούτων πάντων ἀπείχετο.

« salut » et lui explique tout ce qu'elle a vu et ce qui s'est passé dans le sanctuaire[67]. Tous deux offrirent des remerciements et les promesses furent accomplies : le ventre de Marthe a bien reçu le sperme à travers leur commerce et le beau bébé se formait dans son ventre et grandissait petit à petit. Au temps approprié, la lumière est sortie dans la lumière (il fallait en effet que plusieurs personnes plongées dans les ténèbres de l'erreur et d'autres dont les yeux du corps étaient aveugles reçoivent la lumière par lui). La mère aurait dit alors au bébé qu'elle tenait dans ses bras ce qu'avait dit Sarah, la femme du patriarche Abraham : « *Qui aurait dit* à Jean, son époux, que Marthe *allaiterait un fils*? »[68]. Que se passa-t-il avec ce beau couple? Est-ce qu'il a oublié le bienfaiteur lorsqu'il a obtenu ce qu'il désirait? En aucun cas, mais après quarante jours, ils conduisent l'enfant dans le sanctuaire du Prodrome, comme jadis ses parents ont conduit mon Jésus dans le sanctuaire[69], et le dédient de leur pleine volonté à Dieu, qui le leur avait donné, et à leur protecteur Jean-Baptiste. Après avoir offert leurs prières, ils retournent chez eux avec leur bébé. Ce dernier *grandissait et se fortifiait dans l'esprit et la grâce de Dieu était sur lui*[70]. Une preuve de cela est qu'il n'a jamais touché le sein gauche de sa mère. Lorsque parfois sa mère en s'oubliant ou afin de le tester lui offrait pour l'allaitement son sein gauche, ce dernier disparaissait et se transformait en sein d'homme; cela était montré aux voisines, chaque fois que cela se produisait, et provoquait l'admiration. Mais Syméon ne prenait pas de lait non plus du sein droit, chaque fois que sa mère mangeait de la viande; lorsqu'elle le comprit, elle s'en abstint complètement.

67. Pétrinos change le contenu de la *Vie ancienne* (cité n. 11), chap. 3, 26-27 (ἡ δὲ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδὲ εἴρηκέ τι πρὸς αὐτὸν τῶν ὀφθέντων αὐτῇ καὶ εἰρημένων). Selon la *Vie* ancienne, Marthe ne dit rien de ce qu'elle a vu et entendu à son mari.
68. Cf. Gn 21,7. Toutes ces références et comparaisons bibliques sont des ajouts de Pétrinos.
69. « comme jadis ses parents ont conduit mon Jésus dans le sanctuaire » : un autre ajout « personnel » de Pétrinos.
70. Lc 1,80 et 2,40.

(6) Διετία διῆλθε καὶ ὁ παῖς τὴν ἐξ ὕλης καὶ εἴδους φυσικῶς ἔχων δυάδα, ὑπὲρ φύσιν ταύτην ἀπετίθετο, ἐν τῷ τοῦ Προδρόμου ναῷ τῷ *λουτρῷ* τῆς *παλιγγενεσίας* ἀναγεννώμενος καὶ τῇ ἁγίᾳ καὶ ζωαρχικῇ Τριάδι προσοικειούμενος. Παραυτίκα γὰρ τῆς θαυματοβρύτου κολυμβήθρας ἐξελκόμενος *ἤρξατο* κατὰ τοὺς ἀποστόλους *ἑτέρᾳ γλώσσῃ λαλεῖν* τὰ ἐξαίσια. Κεχάλκευτο γὰρ ταύτην τῷ πυρὶ στομωθεῖσαν τοῦ Πνεύματος. Τοιοῦτον δέ τι τὸ διαρθρούμενον ἦν· «Ἔχω πατέρα καὶ οὐκ ἔχω». Ἐμπέπνευστο γάρ, οὔπω μὴ μεμαθηκὼς γράμματα, τὸ τοῦ μεγάλου Παύλου βοᾶν· «*Ὁ καιρὸς* τὸ λοιπὸν *συνεσταλμένος* ἐστίν, *ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσι* καὶ οἱ ἔχοντες πατέρας ὡς μὴ ἔχοντες ... *Παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*». Τοῦτο δὲ πάντως ἔλεγε, τὴν πρὸς τὸν κυρίως καὶ πρῶτον πατέρα Θεὸν οἰκειότητα προμηνύων ἢ τάχα καὶ προφητικῶς προλέγων τὰ μέλλοντα. Οὔπω γὰρ τελέως τοῦ παιδὸς πενταετοῦς καταστάντος, σεισμοῦ καταλαβόντος τὴν Ἀντιόχειαν, ὁ πατὴρ Ἰωάννης, οἷς κρίμασιν οἶδε Θεός, σὺν αὐτοῖς οἰκήμασι τούτου γίνεται παρανάλωμα, τῆς μητρὸς καὶ τοῦ παιδὸς τότε σχολαζόντων ταῖς προσευχαῖς, τῆς μὲν ἐν τῷ τοῦ Προδρόμου, τοῦ δὲ ἐν τῷ τοῦ πρωτομάρτυρος Στεφάνου σηκῷ. Πολλῆς δὲ συγχύσεως ἐν τῇ πόλει γενομένης καὶ πολλῶν ἀπολλυμένων καὶ καταχωννυμένων, ὁ παῖς οἱονεὶ συμφυρεὶς τῷ θεάματι καὶ τὰ σημεῖα τῶν οἰκήσεων ἀπολέσας καὶ οὕτω τυχαίως φερόμενος ὑπό τινος γυναικὸς ἀναγνωρισθεὶς καὶ ἐπ' ὤμων αὐτῆς ἀναχθεὶς εἰς τὴν τοῦ

(6) Deux ans passèrent et l'enfant qui combinait de manière naturelle la matière et la forme les dépassa de manière surnaturelle, ayant reçu le *bain de la renaissance*[71] dans le sanctuaire du Prodrome et s'attachant à la Sainte Trinité d'où procède la vie. Aussitôt qu'il sortit des fonts baptismaux d'où découlent des miracles, *il se mit*, comme les apôtres, à dire des choses extraordinaires dans *une autre langue*[72]. Il se forgea cette langue, aiguisée avec le feu de l'Esprit. Ce qu'il prononçait était quelque chose comme suit : « J'ai un père et je n'ai pas de père. » Il était inspiré, sans avoir encore appris les lettres, et proclamait la parole du grand Paul : « *Le temps est écourté. Désormais, que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas*[73] et que ceux qui ont des pères soient comme s'ils n'en avaient pas ... *Car la figure de ce monde passe*[74]. » Il disait tout cela en démontrant d'avance sa familiarité avec Dieu, le premier à être proprement père ou plutôt en prévoyant le futur comme un prophète. Il n'avait pas encore fini sa cinquième année, lorsqu'un tremblement de terre éclata à Antioche. Son père Jean, pour des péchés que seul Dieu connaît, perdit la vie sous les décombres de sa maison, alors que la mère et l'enfant étaient occupés par les prières, l'une dans l'église du Prodrome[75], l'autre dans l'église dédiée à Étienne le premier martyr. Il y avait une grande confusion dans la ville et beaucoup de monde était mort ou enseveli sous les décombres ; l'enfant, comme perturbé par ce spectacle, perdit son sens de l'orientation[76] et errait par-ci et par-là ; il fut reconnu par une certaine femme qui le prit sur ses épaules et le sauva en le conduisant au pied du mont Admirable. La

71. Tt 3,5.
72. Cf. Ac 2,4.
73. 1 Co 7,29.
74. 1 Co 7,31.
75. La référence à l'église du Prodrome n'existe pas dans la *Vie ancienne* (cité n. 11).
76. Littéralement : « les signes des maisons ».

Θαυμαστοῦ Ὄρους ὑπώρειαν ἄγεται διασεσῳσμένος. Τῆς δὲ μητρὸς ἐν ὅλαις ἡμέραις ἑπτὰ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν παῖδα ἀποκλαιομένης, ὡς ὑπὸ τοῦ σεισμοῦ καταχωσθέντας, ὁ φροντιστὴς τοῦ παιδὸς καὶ πρὸ τῆς γεννήσεως Ἰωάννης, ὁ Βαπτιστὴς τοῦ Κυρίου, οὐκ ἠμέλει, ἀλλὰ τὸν παῖδα ζῶντα τῇ μητρὶ ἐμήνυεν ὅπου τε καὶ ὅπως καὶ παρά τίνι διάγοι. Ὃν καὶ εὑροῦσα παραμύθιον τῆς συμφορᾶς καταφέρει αὖθις εἰς Ἀντιόχειαν ἐν ᾗ συνδιάγουσα καὶ τὸ παιδίον ὁρῶσα ξένα τινὰ καὶ παράδοξα ἐπιτελοῦν (οὐδὲ γὰρ εἰσήρχετο ἐπὶ βαλανεῖον· ἅμα γὰρ τῷ πλησιάσαι τοῖς θερμοῖς ὕδασιν ἄφωνον ἔμενεν· οὐδὲ κρεῶν ἀπεγεύετο, μόνου δ' ἄρτου ἔστιν ὅτε μέλιτι κεχρισμένου καὶ ὕδατος), *συνετήρει πάντα* καθ' ἑαυτὴν καὶ διελογίζετο τί ἔσται τὸ ἀποβησόμενον. Καὶ ὁρᾷ καθ' ὕπνους ἑαυτὴν μὲν οἱονεὶ ἐπτερωμένην καὶ τὸ παιδίον ἀνέχουσαν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνάγουσαν καὶ τῷ Θεῷ ἀνατιθεμένην δῶρον καὶ τὸ τοῦ θεοδόχου Συμεὼν πρὸς αὐτὸ ἀποφθεγγομένην· «Ἐπεθύμουν, ὦ τέκνον, ἰδεῖν σου τὴν θείαν ἀνάβασιν. Λοιπὸν ἰδοῦσαν ἀπόλυσον τὴν δούλην σου ἐν εἰρήνῃ».

(7) Τούτων καὶ τῶν τοιούτων οὑτωσὶ πολλάκις ἐπιτελουμένων, εἵλετο τὸ παιδίον ἔκτοτε κατοικῆσαι καταμόνας ἐν τόπῳ καλουμένῳ Χερουβίμ. Ἐν ᾧ διάγον ἤρθη κατὰ Παῦλον, καὶ εἶδεν *ἃ ὀφθαλμὸς οὐχ ἑώρακε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*, θρόνον Θεοῦ πύρινον, τάξεις ἀγγέλων, προφητῶν, ἀποστόλων, ἱεραρχῶν, μαρτύρων, ὁσίων, δικαίων, μονὰς παραδείσου, συνοχὰς ἁμαρτωλῶν, κολάσεων διαφοράς, ἀποφάσεις,

mère pleura pendant sept jours le mari et l'enfant car elle les considérait ensevelis sous les décombres à cause du tremblement de terre. Jean le Baptiste du Seigneur qui avait pris soin de l'enfant avant même sa naissance ne resta pas indifférent mais annonça à la mère que l'enfant était vivant et où, comment et chez qui il vivait. Lorsqu'elle le retrouva, comme une consolation à son malheur, elle le ramena à Antioche où elle vivait ; en voyant que l'enfant se comportait de manière étrange et inhabituelle (il n'entrait pas dans les bains, car chaque fois qu'il approchait de l'eau chaude, il perdait la voix ; il ne mangeait pas de viande, mais seulement du pain, parfois tartiné de miel, et de l'eau) elle *retenait tout* en elle-même[77] et réfléchissait sur ce qui allait arriver. Elle voit dans son sommeil qu'elle avait une sorte d'ailes, portait l'enfant, le conduisait vers le ciel et l'offrait à Dieu comme cadeau en lui disant les paroles de Syméon, celui qui reçut Dieu : « Je désirais, mon enfant, voir ton ascension vers le ciel. Ayant vu cela, laisse[78] ta servante s'en aller en paix. »

(7) De telles choses et d'autres de même nature eurent plusieurs fois lieu et l'enfant choisit dorénavant d'habiter seul dans un lieu appelé Chérubins[79]. Pendant son séjour là-bas, il a été « élevé », selon Paul, et il a vu *ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme*[80] : le trône en feu de Dieu, les régiments des anges, des prophètes, des apôtres, des archevêques, des hiérarques, des martyrs, des saints, des justes, les habitations du paradis, les arrestations des pécheurs, la

77. Cf. Lc 2,19.
78. Dans la deuxième partie de son discours, elle se réfère au Seigneur.
79. Sur la porte des Chérubins, voir C. Saliou, La porte des Chérubins à Antioche sur l'Oronte et le développement de la ville, *Anatolia antiqua* 21, 2013, p. 125-133.
80. 1 Co 2,9.

δέσεις δαιμόνων, καὶ ἀπαγωγὰς εἰς τὸ ἐξώτερον πῦρ καὶ ὅσα τοιαῦτα. Ἐξ ὧν συνετισθὲν ἔτι καὶ ἔτι μείζονος διαγωγῆς ἐπελαμβάνετο, καὶ τῶν μητρικῶν ὀφθαλμῶν ἀποστάν, ἁγίου ἀγγέλου αὐτὸ ποδηγοῦντος, ἀνέρχεται εἴς τι ὄρος γειτονοῦν τῇ πόλει Σελευκείᾳ, κἀκεῖσε διῆγεν ὡς πρόβατον μετὰ θηρίων καὶ ἄρτῳ οὐρανίῳ ἐτρέφετο ὑπ᾽ οὐδενὸς τῶν ἀνθρώπων ὁρώμενον.

(8) Χρόνος διϊππεύετο αὐτῷ ἕβδομος τῆς ἡλικίας, καὶ ὁ καλῶν Θεὸς πάλιν ἐκάλει πρὸς ἄνοδον ἑτέρου πλησιάζοντος ὄρους, τὸ δὲ ὑπήκουεν. Ἔνθα παραυτίκα ἀνερχόμενον εὑρίσκει μοναστήριον καὶ ἄνδρα τινὰ πνευματόφορον, Ἰωάννην ὀνόματι, ἐπί τινος ἀναβάσεως ὑψηλοτάτης ἱστάμενον ὄρθιον. Τούτῳ φέρων ἑαυτὸν ὁ παῖς ἐπιδίδωσιν. Ὁ δὲ αὐτὸν ἀσμένως ἐδέξατο (θεῖαι γὰρ διαφόρως ἀποκαλύψεις ἐδήλουν αὐτῷ τὰ τοῦ παιδός). Ὁ δὲ παῖς αὐτῷ καὶ μαθητὴς εἶναι διὰ βίου παντὸς παρεκάλει (καὶ πῶς γὰρ οὔ;), [τὸν ἐνόντα καρπὸν τοῦ Πνεύματος θέλων αὐξῆσαι καὶ οὐχ ὅσον εἰς ἑκατόν, ἀλλὰ καὶ πλέον ἐπιδοῦναι ποιῆσαι τῇ δυνάμει τοῦ συνεργοῦντος Θεοῦ]· καὶ ὁ γηραιὸς οὐδ᾽ ὁτιοῦν ἀνεβάλετο τοιοῦτον ὁρῶν παιδίον ἤδη ἑπταετὲς ὀρεσίτροφον, σιτούμενον μετὰ τρεῖς καὶ ἑπτὰ καὶ δέκα, σὺν αὐτῷ ὑψηλοτέραν ἀνάβασιν προελόμενον ἐκ πλαγίου, καρΰϊνον φλοιὸν ἀντὶ χιτῶνος περιβεβλημένον, τὸ ψαλτήριον φέρον καθ᾽ ἡμέραν διὰ στόματος, λόγους ἐξερευγόμενον διδασκαλίας ἀπορρήτους, περὶ παθῶν φιλοσοφοῦν καὶ θαυματουργοῦν πνευματοκινήτως. Ἐξήραινε γὰρ χεῖρα ποιμένος ἐκ δαιμονικῆς

diversité des punitions, les sentences, les immobilisations des démons et les expulsions vers le feu du dehors et des choses analogues. Instruit plus encore par tout cela, il intensifiait ses efforts et loin du regard de sa mère, sous la direction d'un saint ange, il gravit une montagne proche de la ville de Séleucie ; il vivait là comme un agneau parmi les bêtes[81] et était nourri par un pain céleste sans être vu par personne.

(8) Il avait passé sa septième année, lorsque le Dieu qui appelle l'appelle à nouveau à monter sur une autre montagne voisine ; Syméon obéit. Sur son chemin dans la montée, il trouva un monastère et un homme habité de l'Esprit saint, du nom de Jean, qui restait débout sur une colonne[82] très élevée. L'enfant se confia à lui. Celui-ci le reçut volontiers (diverses révélations divines l'avaient renseigné sur l'enfant). L'enfant le supplia d'être son disciple pendant toute sa vie (et comment non ?) [il voulait augmenter les germes de l'esprit qui existait en lui et non seulement les multiplier par cent, mais beaucoup plus avec la puissance de Dieu qui nous aide]. Le vieillard n'hésita pas du tout à le recevoir en voyant un tel enfant de sept ans qui vivait dans les montagnes, qui mangeait tous les trois, sept ou dix jours, qui choisissait de monter à côté de lui sur une colonne plus haute, qui portait l'écorce d'un noyer au lieu d'un *chiton*[83], qui récitait par cœur le psautier chaque jour, qui lançait comme enseignement des paroles mystiques, qui philosophait sur les passions et qui faisait des miracles à l'instigation du Saint-Esprit. L'enfant avait fait

81. Cf. Mt 10,16.
82. Pétrinos utilise le mot ἀνάβασις « montée ».
83. Bompaire, Abrégés (cité n. 12), p. 88 relève le contresens : Pétrinos parle d'un vêtement fait de l'écorce d'un noyer, alors qu'il s'agit plutôt d'une balustrade ou d'une cabine en bois au sommet de la colonne (cf. *Vie ancienne* [cité n. 11], chap. 15 : καὶ ταύτης γενομένης εὐθέως ἔστη ἐν αὐτῇ ἔχον ἔνδυμα μοδίολον γεγλυμμένον ἀπὸ ξύλου καρυΐνου).

ἐνεργείας φονικῶς κατ᾽ αὐτοῦ πολλάκις ὁρμᾶν ἐθέλοντος, καὶ ἐς ὕστερον αὖθις ὑγίαζε δι᾽ ἐξομολογήσεως. Τὸν τὰς ψύας ἐμπεπλησμένον ἐμπαιγμάτων ἐπικλήσει μόνῃ Χριστοῦ ἐθεράπευσεν. Δαίμονας ἀπήλαυνεν ἐξ ἀνθρώπων ὑπὸ τοῦ γέροντος παρακαλούμενος ὑπὲρ τούτων μόνον ἐπιφαίνεσθαι καὶ προσεύχεσθαι.

(9) Ἀλλ᾽ οὐκ ἔφερε ταῦτα ὁ πατὴρ τοῦ σκότους Διάβολος, ἀλλ᾽ ἤδη τοῦ παιδὸς αὐξομένου, πανστρατὶ κατ᾽ αὐτοῦ κεκίνητο, ποτὲ μὲν τὸ λεῖον ὑποτιθέμενος τῆς ἡδονῆς, ποτὲ δὲ τὸ τραχὺ καὶ ἐπίπονον τῆς ἀσκήσεως, γαργαλισμοὺς ἐπιφέρων τῇ σαρκί, εἰς ὄφεις καὶ θηρία μετασχηματίζων πνεύματα οἷος ἐκεῖνος, λαίλαπας βιαίους κινῶν, μεθιστῶν ὄρη κατὰ τῆς ἀναβάσεως καὶ ταύτην σαλεύων, βρύχων ὀδόντας καὶ ἀπογυμνῶν ἐνδύματος, πειρώμενος κατασπᾶν κάτω καὶ τῶν ἐκεῖσε διαγόντων μοναχῶν βαρύνων τὰς καρδίας, ὥστε μὴ μόνον φυλακὴν αὐτοῦ ποιεῖσθαι καὶ ἐπιτήρησιν, ἀλλὰ καὶ ὀνειδισμοὺς ἐπάγειν καὶ χλευασμούς. Τί δέ; Ταῦτα μὲν ὁ Διάβολος, ὁ δὲ παῖς ἐν ἀκηδίᾳ καὶ ἀμελείᾳ; Οὐδαμῶς· σχοίνῳ δὲ παχείᾳ τῇ ἐξ ἐρίου γυμνὰς τὰς σάρκας αὐτοῦ πάντοθεν περισφίγγων, αὐτὸν ἐκεῖνον ἐδόκει δεσμεῖν τὸν πολέμιον, καὶ τὸν προοφθέντα αὐτῷ ἐσταυρωμένον Ἰησοῦν ἐν προσευχαῖς προσκαλούμενος δαιμονικὰς ἐδίωκε φάλαγγας, καὶ διὰ τῆς ἐκ τῶν ἰδίων σαρκῶν δυσωδίας (κεκόλλητο γὰρ ἡ σχοῖνος ταῖς σαρξὶ καὶ τοῖς ὀστέοις) τὴν δυσωδίαν τῆς ἁμαρτίας ἀπήλαυνε καὶ νίκας ἔφερε κατὰ τοῦ κοσμοκράτορος, ταύτῃ τῇ εὐχῇ συνεργῷ χρώμενος·

sécher la main d'un berger qui voulait, à plusieurs reprises, fondre sur lui avec l'intention de le tuer, à l'instigation du démon, et il la guérit aussitôt après la confession. Il guérit aussi les reins accablés d'attaques (démoniaques) d'un homme avec la seule invocation du Christ. Il chassait les démons des gens, sollicité par le vieillard de ne se montrer et de ne prier que pour eux.

(9) Le diable, le père des ténèbres, ne supportait pas cela, mais, étant donné que l'enfant grandissait, il se tourna contre lui avec toute son armée ; il insinuait parfois la douceur des plaisirs, parfois les difficultés et les peines de l'ascèse, en causant des titillements à la chair ou en transformant des esprits, comme lui, en serpents et en fauves, en soulevant des vents violents, en mettant en mouvement des montagnes contre la colonne qui devenait chancelante, en produisant des grincements des dents et en faisant s'envoler les vêtements, en essayant de le faire tomber et en alourdissant les cœurs des moines qui vivaient avec lui de sorte que non seulement ils ne le gardent pas et ne le surveillent pas, mais qu'ils lui adressent des injures et des moqueries. Quoi alors ? Voilà le comportement du diable. Est-ce que l'enfant de son côté cédait à la mélancolie[84] ou à la négligence ? Pas du tout. Il serra avec une corde épaisse de laine sa chair nue tout autour, en croyant qu'il emprisonnait l'Ennemi en personne. En invoquant dans ses prières le Christ crucifié qui lui était déjà apparu, il chassait les cohortes des démons, et à cause de la puanteur de ses propres chairs (la corde s'était collée à ses chairs et ses os), il chassait la puanteur du péché et remportait des victoires contre le maître du monde[85], en utilisant comme aide cette prière :

84. Sur le mot ἀκηδία, voir la note 48.
85. C'est-à-dire le diable.

(10) «Κύριε, λέγων, Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ, λόγε ἀθάνατε, ὁ μὴ καταισχύνων τοὺς ἐπί σοι πεποιθότας, ὁ φιλανθρωπίας πατήρ, ὁ πάσης παρακλήσεως καὶ οἰκτιρμῶν Θεός, ὁ πρὸ αἰώνων καὶ νῦν ὢν ἐν τῇ ἀγαθότητι καὶ διαμένων εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀποδίωξον ἀπ᾽ ἐμοῦ τοῦ δούλου σου τοὺς παρενοχλοῦντάς μοι λογισμούς. Σὺ γὰρ ἐπίστασαι, καρδιογνῶστα, ὁ θεωρῶν τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας μου, ὅτι ἀκούσιοί εἰσιν. Συγχώρησόν μοι, δέσποτα, καὶ μὴ γενέσθω μοι τοῦτο εἰς σύνταγμα ἁμαρτίας, ἀλλ᾽ ἵλεώς μοι γενόμενος ἐξαπόστειλον τὴν χάριν σου ἐξ ἁγίου θρόνου δόξης σου ἐπὶ τὴν ψυχήν μου τοῦ τάλανος, καὶ ἐπισκίασον ἐπ᾽ ἐμὲ τὸν δοῦλόν σου, συνέτισόν με καὶ μαθήσομαι τὰς ἐντολάς σου καὶ ζήσομαι, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων, μόνε ἀναμάρτητε καὶ δεδοξασμένε Κύριε, ὅτι εὐλογητὸς καὶ αἰνετὸς ὑπάρχεις ἐν πᾶσι τοῖς ἁγίοις σου εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.»

(11) Περὶ τούτου τῶν ἀγωνισμάτων καὶ παλαισμάτων ἀκούσας ποτὲ καὶ Ἐφραίμιος ὁ τῶν Ἀντιοχέων πρόεδρος, καὶ ὅτι ἀναβάσεις θέμενος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ τῆς γῆς σωματικῶς ὑπερανα βέβηκεν, μηδὲν μελλήσας ἐξῆλθε τῆς πόλεως καὶ ἀνῆλθεν ἐπὶ τὴν καλιὰν τῶν ἐρημικῶν ἐκείνων στρουθῶν. Οὓς καὶ ἰδών, μάλιστα δὲ τὸ νήπιον οὕτω σταυρῶσαν ἑαυτὸ καὶ τοσοῦτον ἀνυψωθὲν καὶ πρὸς τοιούτους ἀγῶνας ἀποδυσάμενον, χαίρων καὶ κλαίων ἐδόξαζε τὸν Θεόν· «Δόξα σοι, κράζων, Χριστὲ βασιλεῦ, ὅτι καὶ νήπια ἀγωνίζονται, ἡμεῖς δὲ ἀμελοῦμεν».

(10) « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, Verbe immortel, Toi qui ne fais pas honte à ceux qui croient en Toi, père de la miséricorde, Dieu de toute prière et compassion, Toi qui existais avant les siècles et qui existes encore dans ta bonté et qui existeras dans les siècles, chasse de moi, ton serviteur, les pensées qui me troublent. Toi qui connais le fond des cœurs, Tu sais bien, en inspectant les secrets de mon propre cœur, qu'ils sont involontaires. Pardonne-moi, Seigneur, et que cela ne devienne pas pour moi une cause de péché; sois-moi favorable et envoie Ta grâce vers mon âme misérable depuis la gloire de ton saint trône. Jette ton ombre sur moi, ton serviteur, instruis-moi et j'apprendrai tes commandements et je vivrai selon eux, ô médecin des âmes et des corps, le seul sans péché et glorieux Seigneur, car Tu es béni et glorifié dans tous Tes saints pour les siècles des siècles. Amen. »[86]

(11) Un jour, Éphrem l'archevêque[87] d'Antioche entendit parler de ses exploits et de ses combats et du fait qu'en érigeant des colonnes dans son cœur, il se surélevait corporellement sur terre. Sans tarder, il (Éphrem) sortit de la ville et il se dirigea vers le nid de ces oiseaux du désert. Lorsqu'il les vit, surtout le petit garçon qui se crucifiait ainsi, s'élevait aussi haut et s'adonnait à de tels exploits, il glorifia Dieu dans la joie et les larmes en s'écriant : « Gloire à Toi, Christ roi, car des petits enfants combattent, alors que nous nous sommes négligents. »

86. Cette prière, invention de Pétrinos, résume le discours de Syméon aux autres moines (*Vie ancienne* [cité n. 11], chap. 24).
87. Pétrinos utilise le mot πρόεδρος au lieu du terme ἀρχιεπίσκοπος de la *Vie ancienne* (cité n. 11), chap. 25.

(12) Οὕτω γοῦν τῆς φήμης πανταχοῦ διαδιδομένης περὶ τοῦ παιδός, τὰ πλήθη τῶν ἀκουόντων ἐκ πάσης κώμης καὶ πόλεως συνέρρεον πρὸς αὐτόν. Καὶ ἦν ἰδεῖν ἐκ στόματος νηπίου συνετιζομένους νεανίσκους, διδασκομένους ἄνδρας, σωφρονιζομένας γυναῖκας, γηραιοὺς παιδευομένους καὶ δαίμονας φθονοῦντας μὲν καὶ ἐπιβουλεύοντας (πῶς γὰρ οὔ;), ἀτονοῦντας δὲ μᾶλλον καὶ ἐκ τούτου φρίσσοντάς τε καὶ φεύγοντας. Τὸ γὰρ πανάγιον Πνεῦμα, ὡσεὶ λαμπὰς πυρός, κατελθὸν ἐπ᾽ αὐτὸ ἐποίει θεωρεῖν καὶ λαλεῖν τὰ ὑπὲρ φύσιν, καὶ τὸ πάσχειν διὰ Χριστὸν χαρὰν ἡγεῖσθαι ἐνίσχυεν. Ἐνιαυτὸν γὰρ ὅλον ἐπάνω ποδῶν αὐτοῦ καθέζεσθαι εἵλετο καὶ τὰ συμβαίνοντα φέρων ἐκ τούτου δεινὰ ὑπέψαλλεν ὁ *πυρράκης μετὰ κάλλους ὀφθαλμῶν*, ἄλλος νέος Δαυΐδ· «*Ἐκολλήθη τὸ ὀστοῦν μου τῇ σαρκί μου*. Ἐμοῦ δὲ ἀντιλάβοιτο ἡ δεξιά σου». Ἧς, ὡς εἰκός, καὶ ἀντιλαμβανομένης καὶ ἀποκαλυπτούσης, ἀνῆλθεν ὁ παῖς εἰς ἕτερον κίονα ὕψος φέροντα ποδῶν τεσσαράκοντα, πρῶτον τὴν διακόνου χειροτονίαν καταδεξάμενος παρά τε τοῦ Ἀντιοχέων προέδρου καὶ τοῦ Σελευκέων, συνδεδραμηκότος καὶ παντὸς τοῦ κλήρου αὐτῶν. Ἐν ᾧ καιρῷ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἐκδημίαν ὁ πνευματικὸς νηπιογέρων προεῖπε τῷ γέροντι καὶ πνευματικῷ πατρὶ Ἰωάννῃ· «Ἄπελθε», λέξας, «πάτερ, ἵνα μετὰ τῶν πατέρων σου ἀναπαύσῃ, ἐμοῦ ὑπερευξάμενος τὰ τελευταῖα καὶ ὕστατα». Ὃ καὶ διὰ βραχέος ἀπέβη.

(12) La rumeur concernant l'enfant se diffusa partout et les foules des auditeurs confluaient vers lui de tout village et de toute ville. On pouvait voir de jeunes hommes instruits, des hommes mûrs éduqués, des femmes rendues chastes, des vieillards réprimandés par les paroles d'un enfant, ainsi que des démons rendus envieux et insidieux (comment non ?) perdre plutôt leur force, frissonner et s'enfuir devant lui. L'Esprit très saint, comme un luminaire de feu descendu sur lui, le rendait en effet capable de contempler et d'exprimer en paroles les choses surnaturelles et le fortifiait afin de croire que la souffrance pour le Christ est une joie. Pendant toute une année, il choisit d'être assis sur ses deux pieds et en subissant les tourments provoqués par ce choix, celui qui *avait le teint rosé, avec de beaux yeux*[88] chantait, comme un nouveau David : « *Mes os s'attachent à ma chair*[89] ; que ta (main) droite me porte secours. » Grâce à ce secours, comme de juste, et à l'instruction de cette (même main) droite, l'enfant monta sur une autre colonne qui mesurait quarante pieds après avoir d'abord accepté d'assumer l'office[90] de diacre octroyé par les archevêques d'Antioche et de Séleucie en présence de tout leur clergé. À la même période, ce jeune-vieillard[91] spirituel prédit sa mort[92] à son père spirituel Jean en disant : « Pars, père, pour que tu te reposes avec tes pères et donne-moi tes bénédictions dernières et finales. » Ce qui arriva peu de temps après.

88. 1 Rg 16,12.
89. Ps 101,6.
90. Le texte utilise le mot technique de χειροτονία.
91. Le terme est νηπιογέρων et constitue un topos hagiographique qui souligne la sagesse d'un saint dans son enfance.
92. Mot à mot : « le départ du corps ».

(13) Ἀλλὰ τίς ἂν ἱκανὸς γένοιτο διηγήσασθαι καὶ τὰς μετὰ ταῦτα τοῦ Θεοῦ ἀντιλήψεις; Πάντα γὰρ αὐτοῦ τὰ μυστήρια τούτῳ τῷ παιδὶ προεδείκνυ, ἐφόδους βαρβάρων κατὰ τῆσδε καὶ τῆσδε τῶν πόλεων, ἐμπρησμούς, σφαγάς, ἐκδικήσεις ἐκλεκτῶν δι' ἀγγέλων, ἀποδόσεις αὖθις <τῶν> μὴ τοιούτων. Ἔτυπτε καὶ σωματικῶς δαίμονας δι' αὐτοῦ—οὐδὲν γὰρ ἀδυνατεῖ τῷ Θεῷ τῷ ποιοῦντι πάντα καὶ μετασκευάζοντι—, νόσους ἐφυγάδευε παντοίας, γοητείας διέλυεν, ἐξ ὧν εὕρατο θάνατον ἀντὶ ζωῆς ὁ μετὰ Ἰουστινιανὸν Ἰουστῖνος, παρακούσας τοῦ ὁσίου παιδὸς αὐτῷ διὰ γραμμάτων προμηνύσαντος μὴ χρήσασθαι τοῖς Τιμοθέου τινὸς Ἑβραίου φαρμάκοις καὶ ἐπῳδαῖς πρὸς ἀποτροπὴν τῆς κατεχούσης αὐτὸν δεινοτάτης νόσου.

(14) Τούτῳ τῷ νεανίσκῳ ὁ Ὢν προσωμίλει ὡς τῷ πάλαι Μωσεῖ, καὶ ἐν τῷ Ὄρει τῷ Θαυμαστῷ ἐξ αὐτοῦ κληθέντι μετετίθει πάλιν αὐτόν, φεύγοντα μὲν τὸν ἐκ τῶν συνειλεγμένων ἀνθρώπων θόρυβόν τε καὶ ἔπαινον, θαυμαστωθέντα δὲ ὕστερον ἐπὶ πλέον. Ἔτος τότε τῆς ἡλικίας εἰκοστὸν διῆγεν ὁ ἅγιος, καὶ χρόνους τινὰς ἐπὶ ξηρολίθου ἱστάμενος ὕπαιθρος πάντας ἐκίνει τούς τε πόρρω καὶ τοὺς ἐγγὺς πρὸς θέαν αὐτοῦ. Ὅ τε καὶ δι' ἀποκαλύψεως μοναστήριον δομησάμενος καὶ φρέατα ἀνορύξας πολλὴν τοῖς προσερχομένοις, μονάζουσί τε καὶ ἄλλως ἔχουσιν, ξένοις καὶ ἀσθενοῦσιν, ἀστικοῖς καὶ ἀγροίκοις, τὴν ἀνάπαυσιν ἐμπαρεῖχεν, ἑαυτῷ κίονα ἀνεγείρας. Ὅ τε καὶ τῆς ἰδίας μητρὸς φροντίδα ποιησάμενος, ὡς ἐκ διαστήματός τινος μικρὸν ἀπέχοντος τοῦ κίονος, κελλίον

(13) Qui serait capable de narrer les interventions de Dieu après ces faits ? Il montrait d'avance tous ses secrets à cet enfant, les attaques des barbares contre l'une ou l'autre ville, les incendies, les massacres, les vengeances effectuées par les élus de Dieu par l'intermédiaire des anges, les rétributions des peines à ceux qui n'appartenaient pas à cette catégorie. Il battait aussi corporellement les démons à travers lui – rien n'est impossible à Dieu qui crée et transforme tout –, chassait toute sorte de maladie et défaisait les charmes ; de tels charmes furent cause de mort et non de vie pour Justin qui régna après Justinien, lorsque l'empereur désobéit au saint enfant qui lui indiqua par lettre de ne pas utiliser les drogues et les amulettes préparées par un juif du nom de Timothée pour éloigner la maladie terrible qui le possédait.

(14) Dieu[93] parlait à ce jeune homme comme auparavant à Moïse et le déplaça de nouveau au mont Admirable – appelé ainsi à cause de lui –, pour fuir le vacarme et les louanges des gens rassemblés autour de lui ; Syméon devint cependant plus admirable par la suite. Le saint avait à cette époque vingt ans et en restant un certain temps sur une construction de pierres en plein air, il incitait tous ceux qui étaient lointains ou proches à venir le voir. Il fit bâtir, à la suite d'une révélation, un monastère et creuser des puits, offrant beaucoup de réconfort à ceux qui le visitaient, moines et laïcs[94], étrangers et malades, citadins et villageois ; pour lui-même, il construisit une colonne. Pour prendre soin de sa mère, il lui construisit une cellule à une distance proche de sa colonne. Tombé

93. Pétrinos utilise le participe ὁ ὢν « celui qui est ».
94. Mot à mot : « des personnes trouvées dans une situation autre (que celle du moine) ».

αὐτῇ ἐπήξατο. Ὅ τε καὶ ἐν ἐκστάσει γενόμενος τῶν σεισμῶν προεκήρυξε τὰς ὑπερβολάς, οἳ καὶ μετὰ χρόνον συνέβησαν κατὰ πᾶσαν σχεδὸν πόλιν καὶ αὐτὴν τὴν Κωνσταντίνου.

(15) Χρόνος τριακοστὸς τρίτος διηνύετο τῷ ἁγίῳ καὶ τὰ πλήθη τῶν προσερχομένων παρεκάλει αὐτὸν τὴν τοῦ πρεσβυτέρου καταδέξασθαι χειροτονίαν. Ὁ δὲ οὐκ ἠνείχετο ἀνάξιον ἑαυτὸν κρίνων τοιούτου ὑψώματος. Ἦν γὰρ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ λίαν ταπεινοφρονῶν. Ἐπεὶ δὲ Θεοῦ βούλημα τὸ ἔτι καὶ ἔτι ὑψοῦσθαι τὸν ὅσιον, Διονύσιος ὁ τῶν Σελευκέων πρόεδρος ἐκ θείας ἀποκαλύψεως κινηθείς, τὸ ὄρος καταλαβὼν καὶ τὰ τῆς ὀπτασίας διηγησάμενος, πεισθέντα τὸν Συμεὼν χειροτονεῖ καὶ εἰρήνην δοὺς αὐτῷ ἐν φιλήματι ἁγίῳ ὑπέστρεψεν εἰς τὰ ἴδια.

(16) Μείζονες οὖν ἔκτοτε ἀγῶνες διεδέχοντο τὸν ὅσιον καὶ αἱ τῶν δαιμόνων φάλαγγες κατ' αὐτοῦ πλείονας τὰς μηχανὰς ἐπιφέρουσαι ἴσχυον οὐδέν. Ἄγγελος γὰρ Θεοῦ αὐτὸν διετήρει καὶ τροφὴν αὐτῷ οὐράνιον μετὰ σκεύους τινὸς ἀπεκόμιζεν ἐν ἑκάστῃ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τὴν θείαν μυσταγωγίαν ἐπιτελέσαντι. Ἐξ οὗ μεταδιδοὺς διὰ λαβίδος ἐκ τρίτου, ἀνθρωπίνης βρώσεως ὅλας ἑβδομάδας μὴ δέεσθαι παρεσκεύαζεν.

(17) Εἶχε μὲν οὕτω ταῦτα καὶ ὁ Συμεὼν χρόνους οὐκ εὐαριθμήτους τῷ κίονι διακαρτερήσας καὶ εἰς μακρὸν γῆρας ἐλάσας, καὶ τὴν αὐτοῦ μετάστασιν πρὸ ἡμερῶν δέκα τοῖς μαθηταῖς προειπών, καὶ πολλὰ τούτοις διαλεχθεὶς περί τε τῆς κατὰ Θεὸν διαγωγῆς καὶ τῆς τῶν παθῶν ἐπικρατείας, καὶ πᾶσιν ἐπευξάμενος, πρὸς Θεὸν ὃν ἐπόθησεν ἐκ νεότητος ἐξεδήμησεν, εἰκάδα καὶ τετάρτην τότε τοῦ Μαΐου μηνὸς διατρέχοντος. Ἦν δέ, ὅτε <ἐκ>

en extase, il prédit les grandes secousses des séismes qui eurent lieu après un certain temps dans toutes les villes et même à Constantinople.

(15) Le saint avait trente-trois ans quand la foule des visiteurs le poussa à accepter sa consécration comme prêtre. Celui-ci ne l'acceptait pas en se considérant indigne d'un tel poste élevé. Parmi ses autres qualités, il était aussi très humble. Puisque c'était une volonté divine de l'élever encore plus, Denys l'archevêque de Séleucie, mû par une révélation divine, vint à la montagne et raconta sa vision ; il convainquit Syméon et l'ordonna prêtre. Il retourna chez lui, après avoir donné à Syméon le saint baiser de paix.

(16) À partir de ce moment, des luttes plus grandes se succédaient et les cohortes des démons machinaient plus intensément contre lui, mais sans rien réussir. Un ange de Dieu le protégeait et lui apportait de la nourriture divine dans un récipient chaque jour de la résurrection[95], une fois que Syméon avait accompli la mystagogie divine. L'ange lui donnait, avec une pince, cette nourriture à trois reprises et le rendait capable de ne pas avoir besoin de nourriture humaine pendant toute la semaine.

(17) Voilà quelle était la situation ; Syméon resta plusieurs années sur la colonne et parvint à une grande vieillesse. Il prédit sa mort à ses disciples dix jours avant qu'elle ne se produise et discuta avec eux du comportement selon Dieu et de la maîtrise des passions. Il pria pour tous et rejoignit Dieu qu'il désirait depuis sa jeunesse le 24 du mois de mai. Tibère régnait lorsqu'il est mort[96] et il avait atteint soixante-quinze ans,

95. Ici la périphrase signifie le dimanche.
96. Il s'agit de Tibère II (578-582).

τῶν ὧδε μετέστη διαρκέσας ἄχρι τῆς βασιλείας Τιβερίου, ἐτῶν ἑβδομήκοντα πέντε, ἓξ μόνα ἐξ αὐτῆς γεννήσεως τῇ γῇ προδιανύσας, τὰ δὲ λοιπὰ ἐν ταῖς ὑπὲρ γῆν ἀναβάσεσιν, τοσαῦτα θαύματα ζῶν τε καὶ μετὰ θάνατον ἐκτετελεκὼς ὅσα μηδὲ ἀριθμῷ παραδοῦναι δυνατόν. Καὶ νῦν τῇ μόνῃ καὶ ἀληθινῇ Τριάδι παριστάμενος ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν εἰς δόξαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ πρέπει τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ καὶ τῷ ζωοποιῷ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

dont six seulement depuis sa naissance en marchant sur terre; le reste du temps il l'avait passé sur des colonnes au-dessus du sol. Il réalisa tant de miracles pendant sa vie et après sa mort qu'il n'est pas possible d'en donner le nombre. Maintenant, il intervient pour nous devant la seule et véritable Trinité pour la gloire de notre Sauveur Jésus-Christ à qui conviennent honneur et prosternation, ainsi que celle du Père sans commencement et de l'Esprit vivifiant, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen.

UNE QUERELLE DE FAMILLE : LA PRISE DU POUVOIR PAR CONSTANTIN VII

par Jean-Claude CHEYNET

Le 17 décembre de l'indiction trois, les fils de l'empereur Romain Lécapène, Étienne et Constantin, exilèrent leur père dans l'île de Prôtè[1]. Leur beau-frère Constantin VII Porphyrogénète participa à l'opération, selon Skylitzès[2], ou laissa faire, selon Théophane Continué et Syméon Logothète[3], puis, quarante jours plus tard, élimina ses beaux-frères et retrouva la plénitude du pouvoir. Les chroniqueurs byzantins ont donné des informations sur les acteurs de ce double coup d'État, offrant un tableau des forces politiques en présence à la cour de Constantinople, puisque tous ces troubles se déroulèrent dans la capitale, au sein du palais, sans effusion de sang[4].

Le récit le plus détaillé de ces mois de bouleversement est fourni par le rédacteur du livre VI de Théophane Continué. C'est en quelque sorte la version officielle des événements. Cette version circula très tôt, car Masʿūdī la reproduit dans son *Livre de l'avertissement et de la révision*. Il connaît les membres du collège impérial, les deux phases de la révolution de palais, et précise qu'il tient ses informations de marchands constantinopolitains rencontrés à Alexandrie. Cette version est précoce, puisque Masʿūdī sait que Constantin Lécapène a été tué, qu'Étienne, son frère, est toujours vivant et que

1. La date du 17 décembre se déduit des quarante jours qui séparent les deux coups d'État, selon tous les chroniqueurs. Constantin VII serait devenu seul empereur un 27 janvier. On notera que Romain Ier fut écarté le jour anniversaire de son couronnement comme *basileus*.

2. Scylitzes, rec. Thurn, p. 234; Skylitzès, *Empereurs*, p. 197-198.

3. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 435; Symeon Magister, *Chronicon*, ed. Wahlgren, p. 340. Leur récit est ambigu, car ils affirment seulement que les autres empereurs étaient informés du projet d'Étienne, sans donner leurs noms. Ces empereurs sont au moins deux, dont assurément Constantin, frère d'Étienne, mais qui est le second : Constantin VII, leur beau-frère, ou Michel leur neveu qui portait des chaussures pourpres, mais n'avait pas été couronné?

4. L'étude la plus complète sur ces événements est offerte dans O. KRESTEN & A. MÜLLER, *Samtherrschaft, Legitimationsprinzip und kaiserlicher Urkundentitel in Byzanz in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 630), Wien 1995. En utilisant tous les documents disponibles, les auteurs déterminent l'évolution du collège impérial sous l'autorité de l'empereur principal, Romain Ier. Ils proposent également une chronologie de la vie des membres de la famille Lécapène, dont je m'écarte sur certains points.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 121-139.

Théophylacte est encore patriarche, soit avant février 956[5]. Lors de sa première ambassade à Constantinople, en 949/950, Liudprand a conversé avec des membres de la cour. Ils lui ont raconté les événements qui ont conduit, peu d'années auparavant, à la prise de pouvoir du Porphyrogénète. Le récit est conforme à celui de Théophane Continué, mais Liudprand rapporte un élément supplémentaire. Au moment de l'éviction de Romain Ier, ses deux fils, Étienne et Constantin, firent face à une manifestation populaire, à laquelle participaient des Amalfitains et des habitants de Gaëte. L'objectif des agitateurs était de s'assurer que Constantin VII sortait indemne de l'épisode et conservait sa position prépondérante. Ce dernier se montra à une fenêtre du Grand Palais : la foule se calma, chacun rentrant chez lui. Liudprand ajoute un détail, qui donne de la crédibilité à son récit. Constantin avait les cheveux « dénoués », sans aucun doute pour que les manifestants reconnaissent bien son visage et vérifient aussi qu'il n'avait pas été tonsuré en compagnie de son beau-père[6]. Notons au passage que l'apparence du fils de Léon VI était familière aux Constantinopolitains, sans doute à l'occasion des nombreuses processions impériales auxquelles il fut associé, comme en témoigne l'entrée du *mandylion* dans la capitale. On comprend l'attachement du Porphyrogénète au bon déroulement de ces processions. À l'occasion de cet incident, les fils de Lécapène auraient alors pris conscience que leur saisie du pouvoir était illusoire[7].

Les acteurs

Il faut bien séparer les deux coups d'État. Le premier révèle la fracture du parti dominant depuis la proclamation impériale de Romain Ier en 920. Celui-ci avait été porté au pouvoir par les opposants à l'impératrice Zoé, dont le principal soutien, la faction des Phocas, avait été déconsidéré par ses échecs face au tsar bulgare Syméon. Romain Lécapène, le chef de la marine, qui avait peu souffert des défaites précédentes et dont la base d'opérations se trouvait dans la capitale, réussit alors à s'imposer comme co-empereur. Il décida de sauvegarder les droits du jeune Constantin, héritier légitime, et lui donna pour épouse sa fille Hélène. Romain engendra également trois fils, dont l'aîné, Christophore, né de sa première épouse, fut finalement désigné comme l'héritier de l'Empire dès mai 921, car il était adulte à cette date, contrairement à Constantin VII, né en septembre 905, et aux deux fils de Romain issus de son second mariage avec Théodora, Étienne et Constantin, dont nous verrons qu'il est difficile d'établir avec certitude les dates de naissance, mais qui étaient encore de très jeunes enfants. Ils furent couronnés plus tardivement, en 924, année où fut donc créé un collège de cinq empereurs, un record

5. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes. 2, La dynastie macédonienne (867-959). 2, Extraits des sources arabes*, éd. française par H. Grégoire & M. Canard (Corpus bruxellense historiae byzantinae 2, 2), Bruxelles 1950, p. 397-398. Yaḥyā al-Anṭākī, auteur nettement plus tardif, donne un récit des événements proche des diverses versions du logothète avec quelques éléments spécifiques comme la date du couronnement de Romain II : *Histoire de Yaḥya ibn-Sa'ïd d'Antioche, continuateur de Sa'ïd ibn-Biṭriq. 1*, éd. et trad. par I. Kratchkovsky & A. Vasiliev (PO 18, 5), Paris 1924, p. 738-741.

6. Je remercie Vivien Prigent pour cette suggestion. Le doute était d'autant plus permis que le transfert de Romain Ier s'était effectué en secret et que la population ne savait pas précisément quels événements se déroulaient.

7. Liudprand de Crémone, *Œuvres*, présentation, trad. et commentaire par F. Bougard, Paris 2015, p. 306-308. Le mouvement de foule est décrit comme une *seditio non modica*.

dans l'histoire de l'Empire. Mais Christophore mourut en août 931, laissant Romain Ier désemparé. Christophore était alors âgé d'environ trente-cinq ans et avait engendré des fils, Romain, sans doute déjà décédé, et Michel, héritier potentiel de l'Empire, alors que Constantin VII était certes majeur, mais n'avait pas encore de fils, ses beaux-frères étant nettement plus jeunes. Le siège patriarcal était occupé depuis le 2 février 933 par Théophylacte, fils de Romain Ier, un eunuque[8].

En décembre 944, la cour était donc divisée en plusieurs factions, au moins trois pour simplifier : l'une autour du vieil empereur, une autre autour de ses fils et une troisième auprès de Constantin VII Porphyrogénète. Théophane Continué nous fournit les noms des principaux acteurs de ces coups d'État successifs, soit directement en les nommant à l'occasion de leur action au sein du Palais, soit en rappelant que nombre de comploteurs furent victimes de catastrophes en raison de leur attitude durant ces mois. De plus, il n'est sans doute pas trop imprudent de compter parmi les soutiens de Constantin VII ceux qui tirèrent un bénéfice immédiat du changement impérial.

Le parti de Romain Ier est mal connu, mais on admettra qu'il avait le soutien du domestique des Scholes qu'il avait nommé, Panthèrios, sans doute issu de la lignée arménienne des Sklèroi[9]. Le vieil empereur était secondé par son protovestiaire et *paradynasteuôn*, promu par la suite parakoimomène, le patrice Théophane, qui venait de vaincre les Russes en 941 et les Hongrois en 943[10]. Théophane lui resta fidèle et, en 947, songea avec le patriarche Théophylacte à faire revenir Romain Lécapène à Constantinople. Le complot fut découvert et Théophane exilé avec ses complices, le protospathaire et pincerne Georges ainsi que le primicier Thomas[11].

Le camp d'Étienne et de Constantin est aussi difficile à décrire en 944, mais une nouvelle conjuration, qui, en décembre 947, visait à les rétablir sur le trône, révèle le nom de quelques-uns de leurs partisans : « Léon Kladôn, Grégoire le Macédonien, Théodose, le *prôtostratôr* d'Étienne, et le recteur Jean projetèrent de faire revenir Étienne de Mytilène et de l'établir sur le trône. »[12]

Le parti du Porphyrogénète comprenait des ennemis traditionnels des Lécapènes, mais pas seulement[13]. Les Phocas, et peut-être les Diogénai[14], bénéficièrent immédiatement

8. *PmbZ* 28192.

9. J.-C. Cheynet, Notes arabo-byzantines, dans *Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορώνο*, επ. Β. Κρεμμυδάς, Χ. Μαλτέζου & Ν. Μ. Παναγιωτάκης, Ρέθυμνο 1986, p. 145-152, ici p. 145-147.

10. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 422-423. En tant que *paradynasteuôn*, Théophane contrôlait l'administration sous l'autorité de Romain durant presque tout son règne.

11. Theophanes continuatus, p. 440-441, § 5.

12. Scylitzes, p. 239 ; Skylitzès, *Empereurs*, p. 201.

13. Par un *lapsus calami*, j'ai fait intervenir Abessalom Arotras lors du coup d'État contre Romain Ier, alors qu'il participa à la rébellion de Constantin Doukas de 913 (Les Arméniens dans l'armée byzantine au xe siècle, *TM* 18, 2014 [= *Mélanges Jean-Pierre Mahé*], p. 175-192, ici p. 188).

14. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 438. Les Diogénai venaient de Cappadoce et participèrent aux troubles politiques du xe siècle. Que le stratège appelé Diogène, soutien du coup d'État, ait été tué par deux gardes du corps de Maléïnos, un parent de Bardas Phocas, n'implique pas nécessairement un conflit entre les deux lignées, car nous ne connaissons pas les circonstances du meurtre. En effet, si la *Vie* de Michel Maléïnos reflète bien l'opinion de sa lignée, la position du saint est clairement hostile aux Lécapènes, puisqu'il prédit la mort de Romain Lécapène et de ses fils et annonce que l'empereur légitime, Constantin VII, exercera la plénitude du pouvoir (*Vie de saint Michel Maléïnos*, suivie du *Traité ascétique* de Basile Maléïnos, texte grec publié et annoté par L. Petit,

du changement. Le chef de famille, Bardas Phocas, avait été mis à l'écart par Romain Ier et rappelé seulement en urgence lors de l'attaque des Russes en 941. Il ne semble pas que Bardas, pas plus que ses fils, Nicéphore, Léon et Constantin, ait joué un grand rôle en décembre. Selon la plupart des chroniqueurs, dont Théophane Continué, immédiatement après que Romain eut été écarté, Constantin les nomma aux plus hauts postes : magistre et domestique des Scholes pour Bardas et, pour ses fils, des commandements dans les thèmes des Anatoliques, de Cappadoce et de Séleucie[15].

Il promut aussi rapidement chef de la flotte Constantin Gongylès, un eunuque qui le servait depuis son enfance, Basile Péteinos, patrice et grand hétairiarque, Marianos Argyros, un ancien moine, patrice et comte de l'Étable, et enfin Manuel Kourtikios, patrice et drongaire de la Veille[16]. Nous ignorons quelles charges furent confiées aux frères Tornikioi qui, avec Marianos Argyros, procédèrent à l'arrestation d'Étienne et Constantin Lécapène[17]. Apparemment ces nominations pouvaient satisfaire tous les empereurs. Seule la nomination de Bardas Phocas aurait pu inquiéter les frères Lécapène, mais leur père avait déjà fait appel à lui lors de l'invasion russe de 941. Les trois autres nominations les rassuraient plutôt puisque ces hommes étaient leurs proches conseillers, du moins le croyaient-ils.

Le parti de Constantin VII comprenait des membres de la famille Lécapène, puisqu'Hélène, son épouse, première *augousta* depuis la mort de son demi-frère Christophore, en 931[18], l'avait toujours soutenu, ainsi que Basile, fils illégitime de Romain Ier, que ce dernier avait promu protovestiaire de son gendre Constantin. Il est vrai que cette nomination pouvait constituer un moyen de le surveiller et de rapporter ses activités à l'empereur majeur, mais Constantin VII fut sûrement satisfait de son comportement pendant les crises, puisqu'il nomma Basile parakoimomène, poste de confiance par excellence.

Théophane Continué donne une liste de tous ceux qui connurent une fin de vie cruelle pour avoir levé la main sur l'empereur Romain Lécapène. On y retrouve Basile Péteinos,

ROC 7, 1902, p. 543-603, ici p. 566). Comme le rappelle Sophie Métivier, l'attitude de Michel à l'égard des Lécapènes ne fut sans doute pas toujours aussi négative, car ils étaient aussi apparentés (Michel Maléinos, un saint des Phocas?, *TM* 21, 2, 2017 [= *Οὐ δῶρόν εἰμι τὰς γραφὰς βλέπων νόει : mélanges Jean-Claude Cheynet*, éd. par B. Caseau, V. Prigent & A. Sopracasa], p. 451-458, ici p. 456).

15. Sur la carrière des premiers Phocas, voir J.-C. Cheynet, Les Phocas, appendice à l'ouvrage de G. Dagron & H. Mihăescu, *Le traité sur la guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas*, Paris 1986, p. 296-306, repris dans Id., *La société byzantine : l'apport des sceaux* (Bilans de recherche 3), Paris 2008, p. 477-488.

16. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 436; Symeon Magister, *Chronicon*, p. 340-341; Syméon magistre dans Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 753; Georges le Moine dans Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 921. Skylitzès (Scylitzes, p. 238; *Empereurs*, p. 201) prétend que c'est après l'expulsion des Lécapènes que ces nominations eurent lieu, hypothèse moins vraisemblable.

17. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 437.

18. *The Life of Saint Basil the Younger : critical edition and annotated translation of the Moscow version*, D. F. Sullivan, A.-M. Talbot & S. McGrath (DOS 45), Washington DC 2014, p. 126. Le texte n'est pas clair sur le sort de Sophie. Celle-ci fut exclue de la *basileia* quand son époux Christophore décéda et selon l'auteur de la *Vie*, Hélène eut alors la préséance sur les autres *augoustai*, sans préciser qui elles étaient. Sophie en faisait-elle encore partie? La formulation implique la présence d'au moins trois *augoustai*. Si l'information livrée par la *Vie* est exacte, il faut admettre que les épouses des co-empereurs furent toutes *augoustai*.

exilé pour complot sous Romain II, Argyros tué par une tuile en 963, Kourtikios noyé lors de l'expédition de Crète de 949, mais sont mentionnés en outre Diogène, tué par des gardes du corps de Maléïnos, ou encore Kladôn qui perdit nez et oreilles lors d'une émeute, ainsi qu'un mystérieux Philippe et quelques autres non nommés[19].

Faut-il y ajouter les enquêteurs envoyés par Constantin pour constater les abus des fonctionnaires de Romain dans les thèmes : Romain Sarônitès dans les Anatoliques, Romain Môsèlè dans l'Opsikion, le patrice Phôtios dans les Thracésiens, Léon Agélastos, dans les Arméniaques[20] ?

Une fois les acteurs connus, il faut comprendre le déroulement des événements. Avant le coup d'État de décembre, comment se présentait la succession impériale? L'étude des monnaies[21] et des documents officiels permet de suivre avec une précision remarquable les modifications du rang de Constantin VII au sein du collège impérial.

En 931, Romain Lécapène avait été très affecté par la mort de son fils aîné. Basile le Macédonien avait été confronté à une situation identique après la mort de Constantin, un fils non porphyrogénète, mais le plus âgé, né de sa première épouse. De plus, le fils de Christophore, Romain, lui aussi couronné co-empereur, était aussi décédé[22]. Cette disparition prématurée entraîna une modification de la hiérarchie au sein du collège impérial, car l'empereur hésitait sur la désignation de son successeur. À l'automne 944, le testament de Lécapène, alors âgé, laissait la prééminence à Constantin sur ses propres fils[23]. L'existence de ce texte a soulevé des doutes[24], mais son contenu est confirmé par les monnaies émises après 931, puisque Romain y est représenté, en position d'empereur dominant, mais en compagnie du seul Constantin VII[25]. Le testament était peut-être secret au moment de sa rédaction, mais les monnaies circulaient dans tout l'Empire. L'ordre de préséance impérial était ouvertement affiché puisque, à Bagdad, Mas'ūdī le connaît pour l'année 332 de l'Hégire (943/944), année où il rédige cette partie de son récit, dans *Les prairies d'or*[26]. Liudprand de Crémone savait également que Constantin, fils de Léon, occupait une position supérieure à celle d'Étienne et Constantin, fils de

19. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 438.

20. A. Markopoulos, Le témoignage du *Vaticanus gr.* 163 pour la période entre 945-963, *Σύμμεικτα* 3, 1979, p. 83-119, ici p. 92; Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 443.

21. Constantin VII apparaît toujours sur les monnaies d'or comme troisième empereur jusqu'en 931 et second après cette date, Étienne et son frère Constantin n'étant pas mentionnés. Sur les *miliarèsia*, ces derniers sont présents après 931, mais toujours après leur beau-frère : Ph. Grierson, *Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks collection and in the Whittemore collection. 3, Leo III to Nicephorus III, 717-1081. 2, Basil I to Nicephorus III, 867-1081* (Dumbarton Oaks research library and collection), Washington DC 1973, p. 533-537.

22. Kresten & Müller, *Samtherrschaft* (cité n. 4), p. 17, n. 32.

23. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 435. Théophane note la date de 6453, soit du 1er septembre 944 au 31 août 945. Mais le testament est nécessairement antérieur à la chute de Romain. Comme Théophane donne une date erronée pour la prise du pouvoir par Constantin VII, il n'est pas tout à fait exclu qu'il faille remonter aussi d'un an la date du testament, à partir de septembre 943.

24. A. Müller, Das Testament des Romanos I. Lakapenos, *BZ* 92, 1, 1999, p. 68-73, ici p. 73, conclut que ce testament a bien été rédigé.

25. Grierson, *Catalogue* (cité n. 21), p. 534-535.

26. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (cité n. 5), p. 39.

Romain Ier[27]. Donc nul, dans l'Empire ou à l'extérieur, n'ignorait que Constantin VII devait succéder à Romain Ier.

Les raisons de ce choix ne sont que partiellement explicitées par les chroniques de peu postérieures. Romain aurait pensé, semble-t-il, que la mort de son fils aîné constituait une punition divine pour avoir usurpé le trône. Par remords et par piété, le vieil empereur avait libéré de leurs dettes les citoyens de Constantinople et s'entourait de moines. Ajoutons que la dynastie macédonienne était désormais à demi-Lécapène par sa fille Hélène.

L'âge des protagonistes

La grande vieillesse[28] de l'empereur Romain laissait présager l'ouverture d'une succession dans un délai pas trop lointain. L'année de naissance de Romain Ier est inconnue. O. Kresten et A. Müller optent pour la décennie entre 870 et 880. Nous n'avons que des moyens indirects pour conjecturer son âge et celui de son fils Christophore[29]. En 927 la fille de ce dernier, Marie, épousait Pierre, tsar de Bulgarie, ce qui ne nous informe pas sur l'âge de la mariée; cependant en 931 ou en 932 au plus tard, elle avait trois enfants qui l'accompagnèrent dans sa visite à Constantinople. En 927, Marie aurait eu au moins quatorze ou quinze ans au moment de la bénédiction nuptiale. Son père devait être âgé d'au moins dix-sept ou dix-huit ans au moment de la naissance de Marie, ce qui ferait remonter sa propre naissance vers 895 au plus tard. Cette chronologie est d'autant plus vraisemblable qu'en 919, il pouvait utilement exercer la haute charge d'hétairiarque. Si l'on admet aussi un mariage précoce de Romain, celui-ci serait né autour de l'an 877 au plus tôt. En 944, Romain était âgé d'au moins 67 ans et probablement un peu plus, âge que peu d'empereurs atteignirent[30], et il est dès lors naturel que ses héritiers aient trouvé le temps long.

Cette chronologie pourrait aussi expliquer en partie pourquoi Romain ressentit à ce point la perte de Christophore. Il est possible que ce décès ait compromis le projet d'unir les Lécapènes à la dynastie macédonienne par les mâles. Nous ignorons qui étaient les parents de la première épouse de Romain, sans doute nommée Marie, mais son père s'appelait probablement Christophore et jouissait sans doute d'une position sociale avantageuse, si Christophore était bien l'aîné des fils de Romain, qui aurait pris le nom de son grand-père maternel. Or ce nom, pas très fréquent dans les hautes sphères de l'armée, avait été porté par un domestique des Scholes, sous le règne de Basile Ier dont il était le *gambros*[31]. Ce terme désigne une proche parenté par alliance, le gendre le plus souvent, mais aussi le beau-frère. S'il fut un gendre, il aurait épousé une fille de Basile avant 872, date à laquelle le domestique fit une campagne victorieuse contre les pauliciens

27. Liudprand de Crémone (cité n. 7), p. 304-306.
28. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 435, § 52.
29. Kresten & Müller, *Samtherrschaft* (cité n. 4), p. 47-48.
30. Seuls Basile II et son frère Constantin VIII dépassèrent légèrement cet âge. Ils tenaient sans doute de leur arrière-grand-père maternel, Romain Ier, plutôt que du côté macédonien, puisque Romain II mourut avant 25 ans, Constantin VII à 54 ans, Léon VI à 45 ans.
31. *PmbZ* 21258.

en s'emparant de Téphrikè[32]. Sans doute les chroniqueurs rapportent-ils que Basile Ier envoya ses filles au couvent, mais il ne le décida pas immédiatement et il peut avoir donné en mariage une fille née de sa première épouse, Marie, nettement plus âgée que ses demi-sœurs. Cette fille aura elle-même donné naissance à une descendante homonyme, qui aurait à son tour épousé Romain, le futur drongaire de la flotte. Ce n'est qu'une hypothèse, mais elle gagne en vraisemblance dans la mesure où un lien entre les deux familles peut être décelé. Lors de la campagne contre les pauliciens, en 871, Théophylacte, père de Romain, sauva d'un péril mortel ou de la captivité l'empereur Basile, ce qui lui valut la reconnaissance de ce dernier. Le domestique des Scholes, Christophore, était sans doute présent lui aussi lors de cette campagne et c'est lui qui mena celle de 872 qui aboutit à la chute de Téphrikè. La famille de Christophore pouvait envisager, ultérieurement, au plus tard vers 890, sans déchoir, une union entre sa fille et le fils de Théophylacte, qui aurait donné naissance à Christophore Lécapène vers 895. Sans doute ignorons-nous si l'épouse de Romain Lécapène était l'aînée des enfants du domestique et si Christophore était l'aîné des enfants de Marie et Romain, car beaucoup d'enfants mouraient en bas âge, même au sein de la haute aristocratie. La chronologie s'ajuste bien et c'est le même raisonnement qu'a déjà suivi Christian Settipani[33]. Si cette reconstruction généalogique est exacte, Christophore serait l'arrière-petit-fils de Basile, comme Constantin VII, et cela expliquerait à quel point sa mort bouleversa l'ordre de succession et pourquoi Romain ne songea pas à son fils Étienne pour lui succéder. Sans doute le silence des sources sur ce point va-t-il à l'encontre de cette hypothèse, mais celles-ci sont favorables, sinon à Constantin VII, du moins à la dynastie macédonienne.

La date de naissance des autres fils de Romain est problématique, même celle de Théophylacte, le futur patriarche. O. Kresten et A. Müller ont proposé une solution qui fait d'Étienne et Constantin des princes porphyrogénètes, nés dans le court laps de temps qui va de l'acclamation de Romain en décembre 920 à février 922, date du décès de leur mère. Ils proposent trois arguments. Premièrement, le patriarche Théophylacte ne peut être le plus jeune fils de Romain, car il porte le nom de son grand-père paternel. En second lieu, ils invoquent le témoignage de Liudprand de Crémone qui rapporte dans l'*Antapodosis*, récit de sa première ambassade en 949, que Théodora, après l'accession de son époux au pouvoir, donna naissance à deux fils, Étienne et Constantin[34]. Enfin, ils s'appuient sur la date du mariage des deux jeunes empereurs, en 934 ou peu après, pour confirmer leur date de naissance.

32. Symeon Magister, *Chronicon*, p. 263. Seul le « groupe du logothète » donne le nom du domestique. Pour la chronologie des campagnes contre les pauliciens sous Basile Ier, voir P. Lemerle, L'histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, *TM* 5, 1973, p. 1-144, ici p. 103. En fait cette chronologie est incertaine. Ainsi, Symeon Magister, *Chronicon* (p. 263) ou Syméon magistre (dans Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 690) associent la campagne du domestique et la destruction complète de Téphrikè à une date plus tardive, mais Paul Lemerle rejette ce lien et suit Ṭabarī qui donne 872 pour la victoire de Christophore sur Chrysocheir.
33. Ch. Settipani, *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs : les princes caucasiens et l'Empire du VIe au IXe siècle* (De l'archéologie à l'histoire), Paris 2006, p. 280 et tableau p. 281. Kresten & Müller, *Samtherrschaft* (cité n. 4), donnent, à la fin de leur opuscule, un tableau généalogique, où ils font également du domestique des Scholes le grand-père maternel de Christophore Lécapène.
34. Liudprand de Crémone (cité n. 7), p. 218.

Aucun argument n'est incontestable. Romain a pu engendrer par sa première épouse un fils nommé Théophylacte, qui serait décédé, et aurait pu donner ce nom une seconde fois. La porphyrogénèse des deux jeunes empereurs s'appuie sur l'affirmation de Liudprand, fondée sur des témoignages indirects pour les trois premiers livres de l'*Antapodosis*[35]. Aucune source grecque ne confirme cette information, mais il faut reconnaître que Liudprand a reçu des informations précieuses qui semblent fiables. L'hypothèse de O. Kresten et A. Müller repose également sur une chronologie très serrée, puisqu'elle suppose la naissance d'Étienne au début de l'année 921 et celle de Constantin un an après, ou que Théodora fût morte en couches en février 922, ce qu'aucune source ne précise. Ce n'est pas strictement impossible, mais très peu vraisemblable.

La date de la naissance du futur patriarche Théophylacte est plus assurée, en dépit de données contradictoires dans les sources. Il fut choisi comme patriarche le 2 février 933, mais il y a une incertitude sur son âge au moment de sa nomination : avait-il seize ans, comme le précise Skylitzès[36], ou était-il dans sa vingtième année? Un argument semble décisif pour vingt ans et donc une naissance en 913, ce qui laisserait du temps pour faire naître ensuite Étienne et Constantin. Écrivant pour le compte de l'empereur Romain à Anastase, métropolite d'Héraclée, un opposant à la promotion de Théophylacte, Théodore Daphnopatès lui rappelle le précédent du patriarche Étienne, frère de Léon VI, élu à 19 ans, et affirme que Théophylacte peut donc être élu à cet âge[37]. La question du rang de naissance de Théophylacte parmi ses frères reste aussi ouverte. Théophylacte était eunuque et la castration se pratique plutôt à un âge précoce. Cependant, il n'est pas dit que Romain avait fait castrer son fils, puisque l'exemple d'Étienne, fils de Basile Ier, montre qu'un fils d'empereur pouvait monter sur le trône patriarcal sans être eunuque. D'autre part, castrer le second de ses fils faisait prendre des risques considérables à son père, s'il était dans son intention de fonder une dynastie. Théophylacte pouvait être devenu eunuque à la suite d'une maladie[38].

Selon Théophane Continué, repris par Skylitzès, Constantin était le dernier fils de Romain[39]. Zônaras, décrivant les honneurs reçus par les fils de l'usurpateur, affirme que le dernier, Théophylacte, était destiné au patriarcat[40].

35. Liudprand de Crémone (cité n. 7), p. 242.

36. Scylitzes, p. 242; Skylitzès, *Empereurs*, p. 204-205. Kresten & Muller, *Samtherrschaft* (cité n. 4), p. 49-50, le suivent comme je l'avais fait dans mon annotation de la traduction française. En revanche, la *PmbZ* (n° 28192) choisit 913.

37. Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, éd. et trad. par J. Darrouzès & L. G. Westerink (Le monde byzantin), Paris 1978, p. 45-49. C'est le principal argument de V. Stanković en faveur de cette date (When was Theophylaktos Lakapenos born?, *JÖB* 55, 2005, p. 59-69).

38. C'est aussi à cette conclusion qu'aboutit B. Krsmanović (Castration as a consequence of the strengthening of the dynastic principle, *ZRVI* 54, 2017, p. 41-64, ici p. 61 n. 85).

39. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 423; Scylitzes, p. 228; Skylitzès, *Empereurs*, p. 192.

40. *Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII. 3, Libri XIII-XVIII*, ed. Th. Büttner-Wobst ex rec. M. Pinderi (CSHB 46), Bonnae 1897, XVI, 18, p. 472.

Un récit des événements illogique

La perspective d'une succession de Romain Lécapène avait provoqué un premier conflit qui écartait l'option militaire. À la fin de l'année 944[41], le chef de l'armée de terre durant la quasi-totalité du règne de Romain, le domestique des Scholes Jean Kourkouas, fut démis de sa charge en raison d'un projet de mariage entre sa fille Euphrosynè et Romain, fils aîné de Constantin Lécapène, comme le rapportent Théophane Continué et la *Chronique* du Logothète, suivis par Skylitzès[42]. Théophane donne une seconde version de la chute de Kourkouas qui aurait été, à tort, accusé de songer à s'emparer du pouvoir[43].

Le sens de cette initiative matrimoniale échappe si elle vient de Romain Ier, qui avait placé Constantin, son plus jeune fils, derrière celui de Léon VI au sein du collège impérial. En revanche, elle serait compréhensible si elle venait de la part des fils de Lécapène, car l'appui du prestigieux domestique des Scholes contrebalancerait quelque peu la loyauté du groupe favorable à la continuité dynastique des Macédoniens, mais alors leur protestation contre ce projet devient incompréhensible.

Dans la littérature secondaire, on lit parfois que ce dessein concernait le fils de Constantin VII[44], ce qui serait cohérent avec la décision de laisser le pouvoir au Porphyrogénète. La version slave de Théophane Continué retient ce scénario[45]. Le mariage de Romain avec Berthe/Eudocie eut bien lieu en septembre 944, mais une tentative pour faire échouer cette union a pu prendre place les mois précédents. Kourkouas aurait dans un premier temps subi l'échec du projet de mariage, puis aurait été ultérieurement congédié de sa charge de domestique des Scholes, ce qui justifierait les deux versions de sa chute dans Théophane Continué. Ses relations avec Constantin VII étaient confiantes, puisque, après sa prise du pouvoir, ce dernier le chargea de négocier avec les Arabes un important échange de prisonniers[46]. Son petit-neveu et homonyme Jean, surnommé Tzimiskès, reçut ses premiers commandements importants sous Constantin VI, de même que Romain, son fils, le frère d'Euphrosynè, fut l'un des stratèges les plus actifs sous les ordres du domestique des Scholes Nicéphore Phocas. Lorsque Joseph Bringas tenta,

41. La date exacte est difficile à déterminer. Théophane Continué affirme qu'il fut domestique des Scholes durant vingt-deux ans et sept mois, mais nous ignorons la date précise de sa nomination. Il a succédé au domestique des Scholes Pothos Argyros, battu par Syméon en avril 922 (Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 401; même récit chez Scylitzes, p. 215; Skylitzès, *Empereurs*, p. 181). Cela conduit à l'automne 944 pour le remplacement par Panthèrios.

42. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 426; Symeon Magister, *Chronicon*, p. 337; Scylitzes, p. 230; Skylitzès, *Empereurs*, p. 194. La *PmbZ* suit ces chroniqueurs (Euphrosynè n° 2180). Sur les Kourkouas, cf. L. Andriollo, Les Kourkouas (ixe-xie siècle), *SBS* 11, 2012, p. 57-88.

43. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 429. Le domestique fut aussi accusé de s'être considérablement enrichi de manière illégale.

44. S. Runciman, *The emperor Romanus Lecapenus and his reign : a study of tenth-century Byzantium*, Cambridge 1929, réimp. 1990, p. 231, explique la logique d'une telle alliance. Cf. R. Guilland, Le domestique des Scholes, dans *Recherches sur les institutions byzantines* (Berliner byzantinistische Arbeiten 35), Berlin 1967, p. 426-468, ici p. 442; W. Treadgold, *A history of the Byzantine state and society*, Stanford 1997, p. 484-485; J. Shepard, *The Cambridge history of the Byzantine Empire*, Cambridge 2008, p. 509.

45. V. I. Sreznevskij, *Slavjanskij perevod chroniki Simeona Logotheta = The Old Slavonic translation of the Chronicle of Symeon Logothete* (Variorum reprints), London 1971, p. 141.

46. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 443.

après la mort de Romain II, en mars 963, d'empêcher la venue du domestique vers Constantinople, il écrivit vainement à Tzimiskès et à Kourkouas pour les détacher de leur supérieur[47]. Le fait que, dans les deux cas, un Romain, fils de Constantin, recherchait une union avec Euphrosynè, facilitait la confusion.

Skylitzès suggère que Constantin VII prit l'initiative d'écarter son beau-père avec le concours de ses beaux-frères. C'est *a priori* surprenant, puisque Constantin VII était l'héritier désigné d'un empereur très âgé. Il faut donc imaginer que Constantin aurait tendu un piège à ses deux beaux-frères, qui avaient de vraies raisons de changer l'ordre prévu des événements, mais qui firent preuve d'une certaine naïveté, peut-être parce qu'ils étaient nettement plus jeunes que le Porphyrogénète. Théophane Continué et les différentes versions du Logothète sont moins précis et placent Constantin VII en arrière-plan, soit pour éviter d'impliquer ce dernier dans un complot qui valut tant de malheurs à ses participants, soit parce que le Porphyrogénète ne fut pas à l'initiative de la première conjuration et ne reprit l'avantage qu'au moment où le peuple de Constantinople réclama sa présence au Grand Palais. Cette dernière hypothèse est la plus rationnelle. Les sources de Skylitzès ne l'ont pas informé de cette intervention populaire et le chroniqueur a tenté de construire un récit rationnel à partir de données incomplètes.

Une chronologie problématique

Quelques dates peuvent être considérées comme sûres, tandis que les autres sont seulement relatives, les unes par rapport aux autres. Au cours de l'année 943[48], sans doute après que les Hongrois eurent été repoussés au printemps, Jean Kourkouas fit campagne contre Édesse et obtint la promesse de la livraison du *mandylion*. Celle-ci fut effective après des discussions entre la cour de Bagdad et les gens d'Édesse[49], ce qui suppose un certain délai, sans doute un an, entre la promesse faite par les autorités d'Édesse et le départ du *mandylion*. Des négociations furent aussi engagées par la cour impériale, puisque Romain, à la suite d'une ambassade venue d'Édesse, se serait engagé par chrysobulle à ce que l'armée romaine ne pille plus la cité et sa campagne environnante[50]. La précieuse relique fut reçue le 15 août 944, en l'absence de Romain, malade[51].

Le projet de mariage de la fille de Kourkouas n'est pas daté; mais s'il concernait, comme nous le pensons, le mariage de Romain II, il est antérieur à septembre 944, date à laquelle fut conclu son mariage avec Berthe/Eudocie, fille de Hugues de Provence[52]. Autre événement qui lui est peut-être lié, Romain Ier Lécapène rédige son testament

47. Scylitzes, p. 256; Skylitzès, *Empereurs*, p. 216-217.

48. Yaḥyā al-Anṭākī (cité n. 5), p. 730, qui donne la date de 331 (septembre 342-septembre 343).

49. Yaḥyā al-Anṭākī (cité n. 5), p. 731-732.

50. Georges le Moine dans Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 918. *Leonis Diaconi caloensis Historiae libri decem; Liber de velitatione bellica Nicephori Augusti*, e rec. C. B. Hasii (CSHB 11), Bonnae 1828, p. 326.

51. Sur la réception du *mandylion* à Constantinople et sa mise en place au Grand Palais, cf. S. G. Engberg, Romanos Lecapenos and the Mandilion of Edessa, dans *Byzance et les reliques du Christ*, p. 123-142.

52. La mission de Paschalios, envoyé par Romain auprès de Hugues de Provence, se déroule durant la seconde indiction (V. von Falkenhausen, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale, dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, p. 82). L'ambassade est sans doute partie au printemps 944.

laissant le pouvoir à Constantin VII. Le vieux *basileus* décida, sans doute simultanément, de rappeler d'exil les condamnés à cette peine, en les comblant de richesses pour atténuer les tensions au sein de l'aristocratie de cour[53].

La disgrâce de Jean Kourkouas ne peut être antérieure au mois de novembre ou décembre 944, car il fut domestique des Scholes durant vingt-deux ans et sept mois[54], c'est-à-dire depuis avril 922 au plus tôt, date à laquelle son prédécesseur Léon Argyros s'était fait battre par les Bulgares. Ensuite eut lieu le coup d'État des deux fils Lécapène contre leur père le 17 décembre et, quarante jours plus tard, celui de Constantin VII contre ses deux beaux-frères un 27 janvier. Le vainqueur final fit ensuite couronner son fils Romain II à Pâques, selon Skylitzès, seul parmi les chroniqueurs grecs à rapporter cette cérémonie. Enfin le *De cerimoniis* contient des comptes rendus des ambassades reçues par l'empereur à partir du 31 mai 946.

Les différentes chroniques, qui ne constituent pas des récits divergents puisqu'elles puisent à une source commune et dont l'unanimité exclut l'erreur d'un copiste, donnent la durée de règne de Constantin VII : ses années de règne sont comptées à partir de la mort de son oncle Alexandre, le 6 juin 913, en séparant les différents moments, ceux de la régence, du partage du pouvoir avec les Lécapène et enfin de son règne personnel. Les années proposées sont respectivement sept, vingt-six et quinze ans, soit en tout quarante-huit années[55]. Deux dates sont sûres : celle du couronnement de Romain Lécapène, le 17 décembre 920[56], les chroniqueurs donnant toutefois une huitième indiction, soit 919[57], et la date de la mort de Constantin VII en novembre 959. Les quinze ans du règne personnel de Constantin VII semblent correspondre à l'intervalle entre décembre 944 et novembre 959, mais les vingt-six ans du règne avec Romain Ier sont plus difficiles à justifier. Il faut supposer que les chroniqueurs incluent l'année où il était seulement *basiléopatôr*, car Zoé ne gouverne plus et, dans cette hypothèse, le décompte commence en mai 919 ou un peu plus tard quand l'impératrice est expulsée du Grand Palais. Pour que la régence de Zoé ait duré sept ans, il faut alors compter le nombre d'indictions où elle était au pouvoir, soit la première entre juin et septembre 913 et la dernière entre septembre 918 et septembre 919. Pour les vingt-six années de règne de Romain Ier, si l'on utilise le même procédé, sa première année de règne recoupe la dernière de la régence de Zoé, et la dernière année de Romain tombe entre septembre 944

53. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 433-434. Chez le chroniqueur, la description des événements de 944 ne suit pas un ordre chronologique strict.

54. La mention de la durée d'exercice d'un domestique des Scholes est unique et s'explique certes par son exceptionnelle longueur, mais aussi parce que le domestique avait fourni le sujet d'un ouvrage qui lui était consacré, rédigé par Manuel le protospathaire. L'information devrait donc être fiable.

55. Deux chroniqueurs de la seconde moitié du XIe siècle ont repris la même information (Scylitzes, p. 235; Skylitzès, *Empereurs*, p. 199); Yaḥyā al-Anṭākī (cité n. 5), p. 739, qui s'appuie sans doute sur une chronique byzantine, donne aussi à Romain vingt-six ans de règne.

56. V. Grumel, Notes de chronologie byzantine, *ÉO* 35, 1936, p. 331-335, ici p. 333-335. L'argumentation de l'auteur est très solide, car elle est fondée sur deux arguments indépendants, d'une part, sur la titulature de Romain Lécapène, encore *basiléopatôr*, au moment de la proclamation du *tomos* d'Union en juillet 920 et d'autre part sur la précision que son couronnement eut lieu le dimanche 17 décembre, jour de la fête des ancêtres du Christ.

57. Le Pseudo-Syméon (dans Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 731) qui donne aussi l'année du monde cohérente avec l'indiction 8, 6428.

et septembre 945. Pour le règne du Porphyrogénète, il faut compter de même l'indiction incomplète 1 (pour juin à septembre 913), puis 46 ans complets jusqu'en septembre 959 et ensuite l'indiction incomplète jusqu'en novembre 959. Le règne s'étend bien ainsi sur 48 indictions.

Quelle date est fournie pour la révolution de palais de décembre ? Syméon le Logothète ne donne pas de date, ni Georges le Moine. Théophane Continué et le Pseudo-Syméon donnent la date du 20 décembre, 3e indiction, an du monde 6454. Jean Skylitzès donne le 16 décembre, 3e indiction, an du monde 6453, comme Yaḥyā al-Anṭākī pour qui ce bouleversement s'est déroulé le 25e jour de « rabi second » 333, soit le 16 décembre 944. La chute de Romain Lécapène s'est déroulée lors de l'anniversaire de sa proclamation impériale et fut, peut-être, facilitée par les cérémonies accompagnant cet événement. Théophane Continué et le Pseudo-Syméon donnent donc une information contradictoire entre l'indiction et l'année du monde pourtant écrite en toutes lettres. Jean Skylitzès corrige l'année du monde, soit parce qu'il dispose d'une autre source, soit parce qu'il a refait le bon calcul.

Il faut sans doute considérer que l'indiction trois est exacte. Dans ce cas, la densité de faits notables en quelques semaines est inhabituelle : la rédaction du testament de Romain Lécapène en novembre, le même mois, la destitution de Jean Kourkouas et la nomination d'un nouveau domestique des Scholes[58], la mise en place du complot d'Étienne Lécapène avec les encouragements de Basile Péteinos, qui réussit, en très peu de temps, à devenir influent auprès du jeune co-empereur, et enfin le 16 ou 17 décembre l'expulsion de Romain Lécapène du Palais.

Longtemps, le couronnement de Romain II fut daté de Pâques 945 sur la base du texte de Skylitzès qui le situe durant l'indiction trois[59]. Constantin Zuckerman préfère retarder d'un an, à Pâques 946, la proclamation de Romain II, en se fondant sur la datation d'actes notariés établis en Italie du Sud[60]. Cependant au témoignage de Skylitzès, il faut ajouter celui de Yaḥyā al-Anṭākī, qui affirme que Constantin VII proclama son fils empereur la même année (333), ce qui correspond au dimanche 23 février 945[61]. Deux objections à ce jour peuvent être soulevées. D'une part, Yaḥyā al-Anṭākī rédige son *Histoire* un siècle après le couronnement et loin de Constantinople, mais ses autres informations concernant l'Empire, ou du moins sa capitale, sont très exactes. Par exemple, il est le seul à donner la généalogie précise de l'empereur Romain Argyros, arrière-petit-fils de Romain Ier Lécapène[62]. D'autre part, le 23 février 945 est bien un dimanche, celui de l'Orthodoxie, premier dimanche de Carême. Ce jour ne semble pas le plus idoine

58. Pour l'indiction trois (944/945), les sources arabes ne signalent aucune campagne de Sayf al-Dawla, occupé à combattre l'émir d'Égypte, et ne mentionnent donc pas le nom du domestique des Scholes, que ce fût Panthèrios ou déjà Bardas.

59. Scylitzes, p. 237. Le chroniqueur date le couronnement de « la même indiction », qui ne renvoie pas à l'indiction du passage précédent relatant la mort de Romain Lécapène, mais à celui décrivant le coup d'État de janvier.

60. C. Zuckerman, Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946, *TM* 13, 2000, p. 647-672, ici p. 669-672. L'auteur résume les grands événements de l'année 946 depuis le couronnement de Romain II.

61. Yaḥyā al-Anṭākī (cité n. 5), p. 739.

62. *Histoire de Yaḥyā Ibn Sa'īd d'Antioche*, éd. critique du texte arabe par I. Kratchkovsky, trad. française annotée par F. Micheau & G. Troupeau (PO 47, 4), Turnhout 1997, p. [116].

pour un couronnement. Certes, si presque tous les couronnements sont associés à une grande fête, Noël, Pâques, Pentecôte, il y eut des exceptions, tel le couronnement de Michel IV le Vendredi saint 1034, jour peu propice aux réjouissances[63]. Ajoutons que ce 23 février, l'orthodoxie triomphait, ce à quoi un souverain qui se voulait très orthodoxe et *philochristos* était sensible.

L'argument principal pour la datation en 946 du couronnement de Romain II repose sur des actes notariés italiens. Si on prend les actes de la cathédrale de Bari, l'acte numéro deux datant de mai 962 se réfère bien à la 17e année de règne de Romain II, ce qui exclut un couronnement à Pâques 945, un 22 avril[64]. Cependant, si on regarde le document numéro un, de janvier 939, il se réfère à la 18e année de règne de Romain (Lécapène), à la 26e année de règne de Constantin VII et à la 18e année de règne d'Étienne et Constantin (Lécapène)[65]. L'ordre de préséance des empereurs est respecté. La 18e année de règne de Romain s'est achevée le 17 décembre 920 plus 18, soit décembre 938. Il faut supposer que le notaire a compté les années de règne à partir du moment où la prise de pouvoir de Romain a été connue à Bari, soit peut-être dans un délai de trois mois[66], d'autant qu'on était en hiver. Si le même délai était appliqué à la proclamation de Romain II, elle peut être datable de Pâques 945, voire de la fin février de la même année. Le décompte pour les fils de Romain Lécapène est aberrant.

On comprend mal pourquoi Constantin aurait attendu plus d'un an pour couronner son fils, alors que les complots menaçaient. À titre de comparaison, lorsque Romain Lécapène se proclama *basileus* le 17 décembre 920, il fit couronner son épouse, Théodora, le 6 janvier 921, et promut Christophore *basileus* le 20 mai de la même année. Basile Ier avait associé son fils aîné, Constantin, dans les six mois qui suivirent son accession mouvementée au pouvoir. De même lorsque Romain II parvint au pouvoir en novembre 959, il fit couronner son fils, le futur Basile II, à la prochaine fête de Pâques, le 22 avril 960, alors que la transmission du pouvoir s'était effectuée sans trouble et que Basile était encore un fragile enfant de deux ans.

Le contraste entre cette année 945 supposée si calme et l'activité débordante de 946 devient inexplicable. De plus, le complot suscité par le protovestiaire Théophane, qui se déroula uniquement entre eunuques de l'ancien *cubiculum* de Romain Lécapène, s'expliquerait mieux s'il avait eu lieu peu après la mise à l'écart de ce dernier, car attendre eût été prendre le risque de voir mourir de vieillesse leur prétendant. Le meilleur moment pour situer ce complot serait entre l'arrestation des fils de Lécapène et le couronnement de Romain II. Théophane pouvait imaginer que Constantin VII n'était pas complice de la conspiration de décembre et donc qu'il ne serait pas nécessairement hostile au retour du *statu quo* le laissait héritier du vieil empereur. Quoi qu'il en soit, la chronologie de la transition entre les premières intrigues au Grand Palais et le couronnement de Romain II

63. *Michaelis Pselli Chronographia*, hrsg. von D. R. Reinsch (Millennium-Studien 51), Berlin 2014, p. 51-52.

64. *Codice diplomatico Barese. 4, Le pergamene di S. Nicola di Bari : periodo greco (939-1071)*, a cura di F. Nitti di Vito, Bari 1900, p. 5.

65. *Ibid.*, p. 3.

66. N. Oikonomidès, La cronologia dell'incoronazione dell'imperatore bizantino Costantino VIII (962), *Studi Salentini* 19, 1965, p. 173-176, ici p. 175, repris dans Id., *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.)*, London 1976, no XIII.

n'est rapportée par aucun chroniqueur avec une précision fiable. Les rédacteurs des chroniques, tout en s'appuyant sur leurs prédécesseurs immédiats, se sont probablement efforcés de reconstituer une chronologie interne des règnes de Romain Lécapène et Constantin VII, à partir d'informations peu cohérentes.

Un seul élément pourrait aller à l'encontre de ce rapprochement des dates du triomphe de Constantin VII et du couronnement de son fils, l'émission des monnaies. Sur une série de monnaies, de classes 11, 12 et 13, Constantin VII apparaît seul, sans co-empereur. Ce monnayage fut frappé, selon Philip Grierson, au printemps 945, car il datait le règne personnel de janvier 945 et le couronnement de Romain II, d'avril 945. Les monnaies de classe 13 sont abondantes. Émettre trois types en trois mois est étonnant et s'expliquerait mieux en quinze mois. Grierson suppose qu'il n'y eut pas immédiatement d'émission conjointe avec Romain II après le couronnement de ce dernier[67]. On peut aussi avancer que Constantin aurait fait massivement refrapper des monnaies immédiatement après le 20 janvier et avant la distribution de la *roga* au Palais qui a juste précédé le couronnement de son fils. Enfin Constantin VII a pu frapper des monnaies où il apparaît seul, même lorsqu'il a choisi un co-empereur. Dans ce cas les liaisons de coins entre les types 13 et 15 (avec Romain II) n'impliquent pas une datation antérieure au couronnement de Romain II[68].

Le doute me paraît donc subsister sur la chronologie entre l'arrivée du *mandylion* en août 944 et la venue de l'ambassade de Tarse en juin 946, mais l'ordre des événements n'est pas concerné.

Deux camps opposés chez les Lécapènes

Avec la progression de la maladie de Romain I[er], le moment décisif approchait. Étienne, l'aîné des fils survivants du *basileus*, prit l'initiative, Constantin VII étant peut-être informé et complice. Il faut supposer que ce dernier considérait qu'Étienne ne pourrait l'écarter dans le même mouvement et qu'il se déconsidérerait, tel un nouvel Absalom, en levant la main contre son père. Le Porphyrogénète était assuré du soutien fervent de son épouse Hélène, qui le poussa sans doute à l'action, car l'enjeu pour leur fils, le futur Romain II, était décisif. Un succès de son père lui ouvrait la route du pouvoir, mais un échec le conduisait à perdre la vie, être aveuglé ou castré. C'est ce qu'il advint aux fils des empereurs Lécapènes, une fois ces derniers écartés du pouvoir. Le fils d'Étienne, Romain, l'héritier du prétendant au trône le mieux placé, fut castré tout en conservant une dignité de cour élevée, celle de sébastophore et en gardant la jouissance d'au moins un domaine en Bithynie, assez opulent pour accueillir l'empereur Jean Tzimiskès de retour d'une campagne[69].

67. Grierson, *Catalogue* (cité n. 21), p. 535 et pl. XXXVI.

68. F. Füeg, *Corpus of the nomismata from Anastasius II to John I in Constantinople 713-976 : structure of the issues, corpus of coin finds, contribution to the iconographic and monetary history*, Lancaster PA 2007, p. 38-39. Je remercie Vivien Prigent pour cette référence et ses commentaires. L'interprétation est mienne.

69. *PmbZ* 26842. *Leonis Diaconi Historia* (cité n. 50), p. 177 ; Léon le Diacre, *Empereurs du x[e] siècle*, trad. R. Bondoux & J.-P. Grélois (MTM 40), Paris 2014, p. 207 ; et Scylitzes, p. 177 ; Skylitzès, *Empereurs*, p. 207.

Constantin VII agit de même à l'égard de Romain, fils de Constantin[70]. En revanche, Michel, seul fils survivant de Christophore, fut traité avec magnanimité. S'il perdit ses chaussures de pourpre et fut contraint de devenir clerc, il obtint la dignité très élevée de magistre et la charge un peu mystérieuse, mais très bien rémunérée, de recteur[71]. Ses deux filles épousèrent deux membres de la plus haute aristocratie de ce temps, Constantin Radènos et Bagrat Tarônitès[72]. Comment expliquer cette mansuétude ? Michel, acclamé comme porphyrogénète au temps du patriarche Tryphon, ne paraît pas avoir manifesté d'ambition personnelle. Sophie, sa mère, et Hélène étaient toutes deux acclamées comme *augoustai*[73]. Il est possible qu'Hélène ait été proche de son demi-frère Christophore.

Trois personnages émergent dans ces intrigues de Palais, Basile Péteinos, Marianos Argyros et Manuel Kourtikios. Le premier est mal connu par ailleurs. Péteinos paraît plutôt un surnom qu'un nom transmissible. En tout cas nous ne connaissons pas d'autre Péteinos. Nous savons qu'il était ami d'enfance de Constantin VII et donc à peu près de sa génération. Il tira un grand profit du succès de l'entreprise puisque, promu patrice, il obtint le commandement de la grande hétairie et, à ce titre, accueillit l'ambassade de l'émir d'Égypte le 31 mai 946. Il finit par être titré magistre[74]. En 961, lors d'un complot contre Romain II, il se trouvait être le candidat à l'Empire, signe de son prestige auprès de ses complices. Il est impossible de savoir si Basile Péteinos était éventuellement parent d'une des deux lignées impériales. Ce qui importe, c'est le lien personnel entre Basile et Constantin VII.

Marianos, fils de Léon Argyros et neveu de Pothos, était domestique des Scholes en 922. Les Argyroi étaient des adversaires des Phocas, mais lors du coup d'État de janvier 945, Marianos fut dans leur camp parce que des intérêts communs les rapprochèrent. En août 963, l'inimitié traditionnelle avec les Phocas réapparut et Marianos s'opposa à la prise de pouvoir de Nicéphore. Dans les troubles qui accompagnèrent cet événement, il perdit accidentellement la vie. En 944, il occupait une place particulière, étant le beau-frère par alliance d'Agathe, fille de Romain I[er] et épouse de son frère Romain. Il était donc lié par le sang aux protagonistes et il choisit clairement le parti macédonien. Nous ignorons les raisons de ce choix, peut-être Hélène et Agathe s'entendaient-elles bien, ou Marianos jugeait-il que Constantin VII avait plus de titre à l'Empire. Le choix de Marianos fut judicieux, puisque son petit-neveu, Romain III Argyros, qui avait donc une ascendance Lécapène et non macédonienne, monta sur le trône en 1028.

La présence de Manuel Kourtikios est plus inattendue, car le dernier Kourtikios cité avant lui dans les chroniques était un factieux qui avait soutenu le malheureux complot de Constantin Doukas en 913. L'ancêtre de Manuel, maître de Lokana, forteresse pas très éloignée de Téphrikè, s'était rallié à Basile le Macédonien et trouva la mort sous Léon VI

70. *PmbZ* 26841.

71. Il était encore recteur en 963. C'est donc lui le recteur décrit par Liudprand de Crémone, qui reçut en premier son énorme *roga* lors de la distribution du dimanche des Rameaux, soit de gros sacs de *nomismata* et quatre scaramanges (Liudprand de Crémone [cité n. 7], p. 332).

72. *PmbZ* 25174.

73. Nicholas I patriarch of Constantinople, *Miscellaneous writings*, Greek text and English transl. by L. G. Westerink (CFHB. Series washingtonensis 20), Washington DC 1981, p. 70.

74. Toutes les références sont dans la *PmbZ* 20934.

dans un combat contre les Bulgares de Syméon[75]. Ensuite est mentionné le complice de Doukas, peut-être fils du précédent.

La présence de Basile, de Marianos et de Manuel à toutes les étapes des complots suggère qu'ils ont œuvré dès le départ pour le succès du Porphyrogénète et donc que ce dernier fut constamment à la manœuvre.

Les Lécapènes, qui venaient des confins de l'Arménie, s'étaient manifestement constitué une clientèle de fidèles Arméniens, caractéristique qui fut aussi celle des Sklèroi. Michel Kourtikios commanda la flotte de Bardas Sklèros entré en rébellion contre Basile II et Basile le parakoimomène. Nicolas et Léon Tornikios, qui arrêtèrent les fils de Romain Ier, ne sont pas connus pour leurs activités antérieures. Romain conduisit une politique très active à l'égard des Tarônitai dont les Tornikioi constituaient une branche.

Les premières mesures prises par Constantin VII sont révélatrices de ses autres soutiens. Il envoya comme inspecteurs dans les principaux thèmes l'un de ses beaux-frères par alliance, Romain Sarônitès, et l'un de ses neveux par alliance, Romain Môsèlè. La famille de l'ancien patriarche Phôtios fut également à ses côtés, puisque le patrice Phôtios, apparenté au patriarche homonyme, comptait parmi les inspecteurs des thèmes[76], tandis que le premier des juges de la ville, Kosmas, lui aussi parent du prélat, fut l'autre négociateur qui, avec Kourkouas, négocia l'échange des prisonniers. Le frère de Kosmas, Serge, neveu ou petit-neveu du patriarche Phôtios, fut le confesseur de Romain Ier et l'accompagna dans son exil sur l'île de Prôtè, ce qui confirme que l'entourage de ce dernier n'était pas hostile au fils de Léon VI. Des liens de parenté unissaient au moins indirectement cette lignée et les Lécapènes. Le premier concerne Étienne Lécapène. Celui-ci avait épousé en secondes noces Anne, fille d'un Gabalas[77] et petite-fille de Léon Katakylas, ancien domestique des Scholes, dont la *Vie* d'Euthyme nous révèle qu'il était apparenté à Phôtios[78]. Le second passait par Nicétas Magistros, beau-père de Christophore Lécapène. Nicétas se plaint en effet de ne pas recevoir de lettre de Serge, en dépit de leur ancienne amitié et de leur parenté[79]. Bien entendu, l'apparentement entre deux familles n'entraîne pas systématiquement une amitié entre elles, mais manifestement Romain Ier était bien vu de certains membres de la famille du patriarche Phôtios[80].

Léon Agélastos, autre inspecteur des thèmes, était, comme Nicétas Magistros, lié au thème de l'Hellade et du Péloponnèse. L'un de ses parents y avait été stratège à plusieurs reprises. La fille de ce Léon, sainte Euphrosynè, un temps élevée en Calabre et devenue

75. *PmbZ* 24215.

76. *PmbZ* 26678. Les sources sont muettes sur la parenté du patrice avec le patriarche homonyme, mais la rareté du nom chez les laïcs incite à admettre un tel lien entre les deux.

77. La lignée des Gabalas fournit à la fin du XIIe siècle des fonctionnaires du bureau de la mer et était alors établie à Rhodes. Rien n'indique qu'au Xe siècle il en ait été ainsi. Elle était de très ancienne origine arabe et l'empereur Nicéphore Ier en était membre. Sur les sceaux des Gabalas, cf. W. Seibt & A. Wassiliou-Seibt, *Die Bleisiegel in Österreich. 2, Zentral-und Provinzialverwaltung*, Wien 2004, n° 271.

78. *Vita Euthymii patriarchae CP*, text, transl., introd. and commentary by P. Karlin-Hayter (Bibliothèque de *Byzantion* 3), Bruxelles 1971, p. 11.

79. Nicétas Magistros, *Lettres d'un exilé (928-946)*, introd., éd., trad. et notes par L. G. Westerink (Le monde byzantin), Paris 1973, p. 125, l. 17.

80. Romain s'est largement appuyé sur Nicolas Mystikos, lui aussi un parent de Phôtios, d'après la *Vie d'Euthyme* (*PmbZ* 25885).

une illustre moniale, fut appréciée de Romain Lécapène, à qui elle prédit l'Empire[81]. Le rôle d'un Léon Agélastos – sans doute celui nommé inspecteur par Constantin VII – lors des troubles dans le Péloponnèse sous le règne de Romain Lécapène n'est pas vraiment bien éclairé par le *De administrando imperio*. Léon fut expulsé de la province par le nouveau stratège envoyé par l'empereur, Bardas Platypodès[82]. Constantin VII n'explique pas précisément la cause de ce châtiment. Léon soutenait-il les demandes des tribus slaves révoltées contre la sanction financière qui leur avait été imposée ou était-il déjà partisan du Porphyrogénète[83] ? La famille continua de briller au cours de la seconde moitié du Xe siècle comme en témoigne la bulle de Théodore Agélastos, *anthypatos*, patrice[84].

Sous Léon VI, le cercle des officiers de la flotte joua un rôle politique important et pas seulement l'armée de terre avec les Phocas et leurs rivaux anatoliens. Nicétas, originaire de Larissa, eut l'occasion de rencontrer le futur empereur Romain, lorsque lui-même servit dans la flotte sous l'autorité d'Himérios, drongaire des *ploïmôn*, lors du règne de Léon VI[85]. Romain Lécapène, qui occupait cette même charge sous la régence de Zoé, l'abandonna une fois au pouvoir et la confia à Alexis Môsèlè, auquel il donna sans doute sa fille en mariage. De cette union naquit Romain, envoyé ultérieurement inspecter les abus dans le thème des Thracésiens. Romain naquit au plus tard en 922, si Alexis est bien son père, mort noyé lors du désastre d'Achélôos face aux Bulgares. Dans ce cas sa mère, dont le nom ne nous a pas été transmis, était plus âgée qu'Hélène et était peut-être une sœur de Christophore.

La faiblesse de l'opposition à Constantin VII est frappante. Le premier complot mené par le protovestiaire Théophane relève davantage d'une manifestation de gratitude à l'égard de l'empereur qui l'avait élevé à un si haut poste et à une si haute dignité et ses complices appartenaient au même groupe très fermé des eunuques impériaux, comme le pincerne Georges, qui servaient personnellement le *basileus*. Théophane était le plus proche collaborateur de Romain Ier depuis 925. Sa punition modérée, exil et confiscation des biens, est proportionnée à la menace qu'il avait fait peser.

Plus redoutable, le complot de décembre 947 pour mettre Étienne sur le trône disposa d'appuis un peu plus importants. Les conjurés furent plus sévèrement punis, puisqu'ils furent battus, amputés de leurs nez et de leurs oreilles et subirent le triomphe ridicule à travers la capitale avant d'être exilés[86]. Cependant dans la liste des conjurés transmise par certaines sources, seul émerge le nom aristocratique de Kladôn. Basile Kladôn avait servi comme stratège du Strymon en 926, puis avait été promu stratège

81. *PmbZ* 21800. La notice résume les principaux traits de la vie de sainte Euphrosynè la Jeune.

82. Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, Greek text ed. by Gy. Moravcsik; English transl. by R. J. H. Jenkins (CFHB 1), Washington DC 1967², p. 234.

83. C. Zuckerman, Squabbling protospatharioi and other administrative issues from the first half of the tenth century, *REB* 72, 2014, p. 193-233, ici p. 195-198. L'auteur propose une nouvelle chronologie convaincante des événements du Péloponnèse sous Romain Lécapène. Mais il ne me paraît pas certain que les missions d'Agélastos et des autres inspecteurs envoyés dans les thèmes doivent être redatées de la fin du règne de Lécapène et non du début du règne personnel de Constantin VII.

84. https://www.doaks.org/resources/seals/byzantine-seals/BZS.1955.1.1656 ; en revanche la fiche donne pour date la transition IXe/Xe siècle, alors que la bulle est postérieure d'un siècle.

85. Nicétas Magistros (cité n. 79), Introduction, p. 26.

86. Theophanes continuatus, ed. Bekker, p. 441. Skylitzès (Scylitzes, p. 239 ; *Empereurs*, p. 201), qui ne parle pas d'aveuglement *(contra PmbZ)*.

de Sicile et de Langobardie, où il est attesté en 938[87]. Il jouissait donc de l'estime de l'empereur Romain Lécapène. Un autre Kladôn, Théodore, exerça sous Jean Tzimiskès la fonction d'*ek prosôpou* de Thessalonique et du Strymon, selon deux documents des archives d'Iviron[88]. Cette lignée semble liée aux Balkans, mais sa gloire ne se compare pas à celle des grandes familles anatoliennes, Phocas, Argyroi, Sarônitai, Môsèlai... Parmi les conjurés, on compte un Grégoire, dit le Macédonien, dont on ignore si son second nom provient d'une charge exercée dans les *tagmata* de Macédoine ou désigne son origine provinciale, qui, dans ce cas, peut comprendre Thessalonique et sa région. Le nom de Byzantios évoque l'Italie du Sud[89]. Nous avons vu que Basile Kladôn, qui avait servi en Langobardie, avait eu la possibilité de créer un réseau d'obligés. L'autre protagoniste du complot, le recteur Jean, avait servi Romain Lécapène comme *paradynasteuôn*, mais il perdit la faveur impériale et se retira dans un monastère. Au moment du complot, il n'avait plus d'influence notable[90]. Aucun indice ne permet de déterminer le profil des autres conjurés nommés par les chroniqueurs. Étienne a plutôt trouvé des soutiens en Occident, alors que les partisans de Constantin VII venaient d'Anatolie, sauf Agélastos.

Conclusion

Les circonstances des coups d'État de décembre 944 ou 945 et de janvier 945 ou 946 comportent toujours des points obscurs. Cependant certains traits spécifiques se dessinent nettement. Ils se déroulent exclusivement dans le cadre du Grand Palais, sans intervention massive du peuple de la capitale, sauf pour défendre le Porphyrogénète en décembre, et au sein d'une même famille. Ils provoquent non pas un bouleversement de l'élite gouvernementale, à l'exception de l'armée de terre, dont cependant les représentants ne jouent pas de rôle visible, mais plutôt une redistribution des cartes parmi les Lécapènes.

Romain Ier a tenu compte de la popularité de la dynastie macédonienne, bien établie dès la troisième génération, ce qui explique qu'il n'ait pas, lors de sa prise de pouvoir, écarté Constantin VII, ni cherché à l'éliminer physiquement, alors que tous les usurpateurs précédents, Léon III, Michel II, Basile Ier, pour ne remonter qu'au IXe siècle, avaient rejeté la famille régnante en tuant leurs prédécesseurs. Au moment des coups d'État, les habitants de l'Empire avaient toujours vécu sous la domination des Macédoniens. Romain avait-il espéré jouer la carte de Christophore, peut-être petit-fils de Basile le Macédonien, qui était probablement plus apte à conduire des armées que Constantin VII, lui-même assurément petit-fils de Basile ? Après la mort de Christophore, par défaut, le vieil empereur reporta ses espoirs sur son gendre Constantin, qui gardait des soutiens au

87. *PmbZ* 20926. Sur l'importance de l'Italie et de la Sicile, où Romain Ier a engagé une armée pour aider des rebelles siciliens contre les Fatimides et le rôle de Kladôn et du patrice Kosmas en Italie, cf. V. Prigent, La politique sicilienne de Romain Ier Lécapène, dans *Guerre et société : Byzance, Occident, (VIIIe-XIIIe siècle)*, éd. par D. Barthélemy & J.-C. Cheynet (MTM 31), Paris 2010, p. 63-84.

88. *PmbZ* 27763.

89. Trois Byzantios sont enregistrés dans la seconde partie de la *PmbZ*, dont deux liés à l'activité de Basile Boiôannès à Troia en 1019 (nos 21219 et 21220). Les auteurs de la *Prosopographie* considèrent que Byzantios, notre conjuré, est un habitant de Byzance, et qu'il ne s'agit donc pas d'un nom personnel, mais rien ne permet de justifier cette hypothèse.

90. Toutes les références sont données dans la notice de la *PmbZ* 22937.

sein de la cour et parmi la population de Constantinople. Le projet de Romain, associer sa famille à la dynastie macédonienne de façon irréfragable, connut donc la réussite. Constantin VII, devenu seul empereur, ne rejeta pas la légitimité de Romain Ier, même dans le *De administrando imperio*, alors qu'il était libre de sa plume. Le seul passage négatif concerne le mariage bulgare qui vaut à Lécapène d'être traité d'ἀγραμματικός, c'est-à-dire ignorant des bons usages, car né simple particulier, alors que Constantin VII lui oppose sa propre éducation reçue au sein du Palais[91]. Il est vrai que Constantin VII pouvait difficilement admettre que son propre fils, Romain II, avait pour grand-père maternel un *tyrannos*. Le rêve de Romain, pardonné par la Vierge, et le miracle de ses péchés effacés par Dieu avaient pour objectif d'expliquer pourquoi, bien qu'il fût un usurpateur, il n'était pas condamné. Dieu et la Vierge lui avaient pardonné, puisque le pouvoir était finalement revenu à son légitime propriétaire[92].

Tous les prétendants au pouvoir impérial porteurs du nom Lécapène furent, certes, éloignés, sauf Michel, fils de Christophore, mais la famille elle-même garda de belles positions, puisque, outre l'heureuse situation de Michel, un petit-fils de Romain Lécapène montait sur le trône, Romain II le Jeune, et que son fils bâtard, l'eunuque Basile le parakoimomène, était encore le plus puissant personnage de l'Empire en 985, lorsque Basile II, son petit-neveu, décida brutalement de régner par lui-même. Le parakoimomène avait pourtant veillé constamment sur la sécurité et les droits des fils de Romain II. Jean Tzimiskès, devenu empereur, épousa une petite-fille de Romain l'Ancien, Théodora, qui était en même temps la tante des jeunes porphyrogénètes, Basile II et Constantin VIII[93]. Romain Lécapène parvint à constituer un réseau de fidélités par des alliances matrimoniales, avant et après son accession à l'Empire, qui fut l'un des plus larges avant la formation de celui des Comnènes.

Constantin VII réussit l'exploit de réunir autour de lui la puissante famille des Phocas, qui s'appuyait peut-être déjà de façon préférentielle sur des alliés ibères, et les principales lignées, dont plusieurs d'origine arménienne, que Romain Ier avait associées à sa propre famille, les Kourkouas, les Argyroi, les Môsèlai, les Sarônitai. Ce regroupement se brisa à la mort de Romain II, lorsqu'une nouvelle régence fut nécessaire.

Ce souvenir des luttes internes à la famille, où les membres entrés par alliance jouèrent un rôle majeur, conduisit peut-être Romain II à cette décision cruelle d'enfermer ses sœurs dans des couvents, Basile II à éviter le mariage et son frère, Constantin, à prendre une épouse au sein d'une lignée assez obscure, mais au prix d'une mise en péril de la succession impériale.

Sorbonne Université – UMR 8167

91. *De administrando imperio* (cité n. 82), p. 72-74.

92. Sur le rêve, voir les brefs commentaires de G. T. Calofonos, Dream narratives in the *Continuation of Theophanes*, dans *Dreaming in Byzantium and beyond*, ed. by Ch. Angelidi & G. T. Calofonos, Farnham 2014, p. 95-123, ici p. 115-116, et P. Magdalino, The historiography of dreaming in middle Byzantium, dans le même volume, p. 125-144. Dans ce rêve vont en enfer Constantin Lécapène et plus curieusement Anastase d'Héraclée, qui avait refusé la nomination de Théophylacte au patriarcat. Ce rêve validait cette nomination, contraire aux canons, car Constantin VII, semble-t-il, ne voulait pas de bouleversement sur le siège de Constantinople.

93. Si le mariage devait produire un fils, celui-ci serait un *basileus*, mais avec un rang inférieur aux fils de Romain II (Yaḥyā al-Anṭākī [cité n. 5], p. 830).

NUL NE PUT « LES DÉPOUILLER DU CHRIST » : NICOLAS CABASILAS ET LES MARTYRS

par Marie-Hélène Congourdeau

Est-ce parce qu'il est natif de Thessalonique, la ville du mégalomartyr Dèmètrios ? Nicolas Cabasilas, dès sa jeunesse, est attiré par les martyrs. Ce qui le fascine, ce n'est pas d'abord leur courage héroïque, leur constance dans les supplices – certes, bien sûr, c'est cela aussi –, mais c'est avant tout leur amour passionné pour le Christ. « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15,13) : l'amour seul a poussé les martyrs à donner leur vie pour le Christ.

L'amour des martyrs pour le Christ suscite en retour chez Cabasilas un amour passionné pour eux :

> *Moi qui – comment dire ? – moi qui te chéris* (ἐρῶν), *André, martyr du Christ, et qui par-dessus tout – que dire ? – aime* (φιλῶν) *à jamais et admire tes exploits, j'entreprends de m'appliquer à tes louanges et de me consacrer à faire ton éloge, à la fois pour publier autant qu'il m'est possible ce désir que j'ai de toi* (πόθον), *et parce qu'ainsi je réjouirai ceux qui entrent dans ta danse et bondissent en l'honneur de tes louanges et de tes miracles.*[1]

Ainsi commence l'éloge qu'il compose en l'honneur du néomartyr André, martyrisé en Palestine à une date indéterminée[2]. Mais son grand héros est à coup sûr saint Dèmètrios, le

1. Nicolas Cabasilas, *Éloge du saint martyr André le nouveau*, § 1 : *Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς ἁγιολογίας. 1*, ἐκδ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς [éd. A. Papadopoulos-Kérameus], С.-Петербургъ 1907, p. 173-185, ici p. 173 : Ἐγὼ δέ σου (πῶς ἂν εἴποις;) ἐρῶν, ὦ Χριστοῦ μάρτυς Ἀνδρέα, καὶ τὰ σὰ (πῶς οἴει;) μάλιστα πάντων καὶ φιλῶν ἀεὶ καὶ θαυμάζων, καὶ τοῖς σοῖς ἔγνων ἐπιβαλεῖν ἐγκωμίοις καὶ πρὸς τοὺς ὑπὲρ σοῦ λόγους καθεῖναι ἐμαυτόν, ὁμοῦ μὲν οἷς ἔχω τὸν περὶ σέ μου τουτονὶ πόθον ἀποδιδούς, ὁμοῦ δὲ καὶ χαρίζεσθαι ἔχων τοῖς εἰς τὴν σὴν τελοῦσι χορείαν καὶ πρὸς τοὺς σοὺς ἐπαίνους σκιρτῶσι καὶ τὰ σὰ θαύματα.

2. Cet éloge est, semble-t-il, notre unique source sur cet André le néomartyr. D'après le texte de Cabasilas, André, d'origine non précisée, quitta sa patrie pour devenir tout d'abord moine à Constantinople, puis ermite errant à travers la Macédoine et la Palestine. Brûlant d'amour pour le Christ, il provoqua les musulmans de Palestine (τοῖς περὶ τὴν Παλαιστίνην βαρβαροῖς), les poussant à le livrer à des supplices variés, puis à le mettre à mort sous les coups de fouet. S. Vailhé, dans son

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 141-159.

protecteur de sa ville natale. Dans le second éloge qu'il lui consacre[3], il utilise au superlatif, pour qualifier sa propre dévotion envers le martyr, un adjectif (μανικός) qu'il réservera par la suite à l'amour fou des martyrs pour le Christ, voire à l'amour fou du Christ pour les hommes, comme si par une espèce de contagion, comme un feu qui se propage, l'amour qui brûle les martyrs l'avait embrasé lui-même : il évoque en effet, s'adressant à Dèmètrios, « le désir *très fou* que j'ai de toi (ὁ πρὸς σέ μου μανικώτατος πόθος) »[4]. On aura remarqué, dans le cas de Dèmètrios comme dans celui d'André, l'emploi du terme πόθος pour qualifier l'ardeur des sentiments.

Si l'éloge d'André, très rhétorique et d'une langue archaïsante, fut écrit à une date inconnue, les deux éloges de Dèmètrios peuvent être datés de façon certaine de la jeunesse de Cabasilas, puisqu'ils se rapportent à la fin de ses études à Constantinople. Par ailleurs, à la fin de sa vie, dans la *Vie en Christ* qui est sans doute son dernier ouvrage, Nicolas évoque trois autres martyrs : désireux d'illustrer la puissance du baptême, il mentionne en effet trois comédiens qui, pour avoir mimé, en se moquant, soit le baptême, soit la passion du Christ (dont le baptême est la réitération symbolique), ont été saisis par l'amour du Christ au point de donner aussitôt leur vie pour lui. Il s'agit de Porphyre, Gélase et Ardalion, trois mimes-martyrs inscrits au synaxaire[5]. C'est donc tout au long de sa vie qu'il déploie la gamme des sentiments que lui inspirent les martyrs.

Mais l'amour ne s'arrête pas avec la mort. Après avoir donné le témoignage d'une passion d'amour dévorante qui les a poussés à donner leur vie pour le Christ, les martyrs demeurent corporellement sur la terre, prodiguant des bienfaits par l'intermédiaire de leurs reliques. Pourtant, si leur corps est resté sur la terre, leur âme a gagné le ciel. Comment des corps morts peuvent-ils agir, quand l'âme qui les animait les a quittés? Délaissant le champ du lyrisme, Nicolas Cabasilas aborde celui de la réflexion théologique pour se demander comment les reliques des martyrs peuvent opérer des miracles. Ce sont ces deux aspects de sa pensée que nous allons aborder l'un après l'autre.

compte-rendu de l'édition de Papadopoulos-Kérameus, consigne cette réflexion que nous pouvons faire nôtre : « On pourrait se demander si ce texte de Nicolas Cabasilas vise un personnage réel » (*ÉO* 11, 71, 1908, p. 251).

3. Nicolas écrivit un premier éloge de Dèmètrios à la fin de ses études à Constantinople, qu'il prononça devant l'*hypatos* des philosophes. Cet éloge suscita l'indignation à Thessalonique parce que Nicolas plaçait Dèmètrios au-dessus du Précurseur. C'est une lettre de Nil Cabasilas à son neveu Nicolas qui nous en informe. Il rédigea par la suite un second éloge, où il plaçait Dèmètrios à égalité avec le Précurseur. Sur cet incident, cf. *Correspondance de Nicolas Cabasilas*, textes trad. et commentés par M.-H. Congourdeau (Belles Lettres. Fragments), Paris 2010, p. 23-27. Les deux éloges nous sont parvenus; le premier est édité par Θ. Ιωαννου [Th. Iôannou], *Μνημεῖα ἁγιολογικά*, Βενετίᾳ 1884, p. 67-114, le second par B. Laourdas, Discours et épigrammes de Nicolas Cabasilas en l'honneur de saint Dèmètrios, *EEBS* 22, 1952, p. 99-105.

4. *Second éloge de saint Dèmètrios*, éd. Laourdas, p. 99.

5. Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, introd., texte critique, trad. et annotation par M.-H. Congourdeau (SC 355, 361), Paris 1989 et 1990; ici : livre II (SC 355), § 81-85. Sur Porphyre, Gélase et Ardalion, mimes et martyrs, voir Ch. van de Vorst, Une passion inédite de saint Porphyre le mime, *AnBoll* 29, 1910, p. 258-275.

Les martyrs et l'amour fou[6]

Pour décrire l'amour qui pousse les martyrs à sacrifier leur vie pour le Christ, Cabasilas a recours à toute une palette lexicale, à partir de termes-phares qu'il combine à l'envi pour mieux tenter de cerner et de décrire la relation affective du martyr au Christ. Sans prétendre aucunement à l'exhaustivité, donnons quelques exemples de phrases où se conjuguent les champs lexicaux de ἔρως (parfois intensifié par le pluriel), ἀγάπη, πόθος et φίλτρον[7].

Prenons le premier éloge de Dèmètrios, qui, rappelons-le, date de la fin de ses études de rhétorique et constitue peut-être son premier écrit.

(Dèmètrios) se mit à aimer (φιλῆσαι) *(le Christ) et à concevoir un si grand amour* (ἔρωτα) *de tout ce qui le concernait qu'il ne lui était plus possible de respirer s'il ne regardait vers lui.*[8]

Dèmètrios était si épris (ἐρωτικῶς) *du Christ que s'il avait pu le voir de façon corporelle et être avec lui* [...] *il ne s'en fût jamais éloigné* [...]. *Qu'il me soit donné de le dire, en aimant* (φιλῶν) *plus que les autres, et surtout en étant aimé* (φιλούμενος) *des hommes, il l'aurait ainsi payé de sa peine* [...]. *Il était envahi par son amour du Christ* (ἔρωτος).[9]

L'amour (τῶν ἐρώτων) *pour le Christ l'animait.*[10]

Il faut choisir : ou se tourner vers la terre [...], *ou être possédé par l'amour du Christ* (τῶν Χριστοῦ ἐρώτων).[11]

Il estimait que rien [...] *n'était préférable à l'amour du Christ* (τῶν περὶ Χριστοῦ ἐρώτων) [...] *et jugeait que deux choses étaient semblablement délectables : soit être épargné et vivre, soit mourir à cause des flèches de sa passion d'amour* (τὰ βέλη καὶ φίλτρα) *pour le Christ.*[12]

6. Sur la relation de Nicolas Cabasilas avec les martyrs, et sur le martyre comme « état mystique » dans sa pensée, voir M. Lot-Borodine, Les témoins martyrs, dans *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle : Nicolas Cabasilas*, Paris 1958, p. 154-173.

7. À propos de φίλτρον, je voudrais ici souligner une faiblesse de traduction dans mon édition de *La Vie en Christ* (cité n. 5), où j'ai traduit ce terme par *tendresse*. Ce terme français est évidemment trop faible, tirant le terme grec du côté de la φιλία alors que φίλτρον a pour sens premier, et dominant, le philtre d'amour, celui que l'on retrouvera dans le mythe de Tristan et Yseult. Devant la difficulté de rendre par un seul terme français la richesse du grec, je propose désormais de traduire φίλτρον, chez Cabasilas, par l'expression *passion d'amour*. Sur ce terme de φίλτρον, on pourra se reporter à Lot-Borodine, *Un maître* (cité n. 6), p. 143-147.

8. *Premier éloge de saint Dèmètrios*, § 12, éd. Ioannou (cité n. 3), p. 77 : φιλῆσαί τε εὐθὺς διὰ τοῦτο καὶ τοσοῦτον ἔρωτα τῶν ἐκείνου λαβεῖν, ὡς μηδ᾽ ἀναπνεῖν ἔχειν, εἰ μὴ πρὸς ἐκεῖνον ὁρῴη.

9. *Ibid.*, § 13, p. 77-78 : Οὕτω δὲ πάνυ τοι περὶ Χριστὸν ἐρωτικῶς Δημήτριος ἔχων, εἰ μὲν εἶχε σωματικῶς ὁρᾶν αὐτὸν καὶ συνεῖναι [...] οὔτ᾽ ἂν ἀφίστατό ποτε. [...] Δεδόσθω δὲ εἰπεῖν, φιλῶν τε ὑπὲρ τοὺς ἄλλους, καὶ μάλιστα ἀνθρώπων φιλούμενος, καὶ τὸν πόνον οὕτως ἀπέδωκεν ἄν. [...] Περιῆν τοῦ περὶ Χριστὸν ἔρωτος.

10. *Ibid.*, § 14, p. 78. Τῶν περὶ αὐτὸν ἐρώτων [...] κινούντων.

11. *Ibid.*, § 21, p. 86 : ἢ πρὸς γῆν ἔχοντας [...] ἢ τῶν Χριστοῦ γενομένους ἐρώτων.

12. *Ibid.*, § 23, p. 89 : τὸ μηδὲν τῶν ἐκείνων δείσαντα, τῶν περὶ Χριστὸν ἐρώτων [...] ἄμφω πάντων ὁμοίως ἥδιστα κρίνων, καὶ τὸ περιεῖναι καὶ ζῆν καὶ τὸ δεινὰ παθόντα τεθνάναι διὰ τὰ Χριστοῦ βέλη καὶ φίλτρα. L'expression τὰ βέλη καὶ φίλτρα revient à plusieurs reprises sous la plume de Cabasilas, y compris dans sa lettre 2, pour caractériser en l'occurrence l'amour qu'il porte à son père. On la retrouve, à la même époque, dans des textes de Macaire Makrès (*Discours IV à ceux qui se scandalisent des succès des impies* 23, 4, éd. A. Argyriou, *Macaire Makrès et la polémique contre l'islam* [ST 314], Città

Le second éloge de Dèmètrios, destiné à corriger le premier, jugé excessivement enthousiaste, n'est cependant pas en reste :

> [...] *alors qu'il perdait son sang de partout,* [...] *s'il avait éprouvé une plus grande blessure encore,* [...] *il était si épris* (ἐρωτικῶς) *du Christ que sa passion d'amour* (φίλτρον) *en eût été d'autant plus redoublée.*[13]

Quant à André le néomartyr,

> *Il plaçait toute chose en second par rapport à l'amour* (ἀγάπης) *du Christ sacrifié pour nous.*[14]

> *Qui éprouva jamais un si grand amour* (ἠγαπήκει) *pour Dieu qu'à cause de lui il en vînt à mépriser sa patrie, ses proches, ses amis* [...], *ne porter son désir* (ἐπιθυμίαν) *que vers lui, ne vivre, ne se mouvoir et n'être que pour lui* [...] *?* [...] *(Le martyre est) l'étalon de l'amour parfait* (τὸν τῆς τελείας ἀγάπης ὅρον).[15]

Si nous passons à la *Vie en Christ,* nous voyons que Cabasilas n'a rien perdu de son enthousiasme de jeunesse envers cet amour qui meut les martyrs. Porphyre, une fois baptisé par dérision,

> [...] *devint à ce point sérieux et plein d'ardeur* (προὐθυμήθη) *pour le Christ, qu'après avoir supporté beaucoup de tortures, il mourut avec joie, afin de ne pas renier, fût-ce d'un mot, l'objet de sa passion d'amour* (φίλτρον).[16]

Quant à Gélase, dès que le Christ, qu'il combattait en singeant le baptême, lui ouvrit les yeux sur sa splendeur,

> [...] *d'ennemi il devint amant* (ἐραστής).[17]

Achevant son analyse des effets du baptême, que vient d'illustrer l'exemple des trois mimes-martyrs, Cabasilas rassemble plusieurs de ces termes comme en un bouquet :

> *Grand est le désir* (πόθος), *indicible la passion* (φίλτρον), *extraordinaire l'amour* (ἔρως).[18]

Quand le vocabulaire ne suffit pas, Cabasilas a volontiers recours aux images. Celles du feu et de la blessure reviennent à plusieurs reprises sous sa plume.

del Vaticano 1986) et même dans un Acte de Kutlumus de 1362 (éd. P. Lemerle, *Actes de Kutlumus* [Archives de l'Athos], Paris 1988, p. 98-99), pour qualifier cette fois l'amour du monde (τὰ τοῦ κόσμου βέλη καὶ φίλτρα).

13. *Second éloge de saint Dèmètrios*, éd. Laourdas (cité n. 3), p. 102-103 : τοῖς ὅλοις τὸ αἷμα ἐξέχεε, [...] εἰ καὶ μείζονος οὗτος τῆς πληγῆς ἐπειράθη, [...] οὕτω τοι πάνυ τοι πρὸς Χριστὸν ἐρωτικῶς ἔχων πολλῷ μειζόνως ἐντεῦθεν διπλασιάσῃ τὸ φίλτρον.

14. *Éloge du saint martyr André le nouveau*, § 4, éd. Papadopoulos-Kérameus (cité n. 1), p. 176 : πάντα δεύτερα θέμενος τῆς ἀγάπης τοῦ δι' ἡμᾶς τυθέντος Χριστοῦ.

15. *Ibid.*, § 8, p. 178 : τίς μὲν οὖν τοσοῦτον ἠγαπήκει θεόν, ὥστ' εἵνεκ' αὐτοῦ καὶ πατρίδα καὶ οἰκείους καὶ φίλους [...] περὶ ἐλάττονος θέθαι, [...] πρὸς δ' ἐκεῖνον μόνον τὴν ἐπιθυμίαν ἑκάστοτε τείνειν, κἀκείνῳ μόνῳ καὶ ζῆν καὶ κινεῖσθαι καὶ εἶναι [...]; τῆς τελείας ἀγάπης ὅρον.

16. *La Vie en Christ* II, 81 (SC 355 cité n. 5), p. 208-209 : οὕτω περὶ τὸν Χριστὸν προὐθυμήθη, ὥστε πολλῶν ἀνασχόμενος βασάνων, ἡδέως ἀπέθνησκεν ἵνα μηδὲ τῇ γλώττῃ προδῷ τὸ φίλτρον.

17. *Ibid.* II, 82, p. 208-209 : ἦν ἐραστὴς ἀντὶ πολεμίου.

18. *Ibid.* II, 88, p. 216-127 : μέγας ὁ πόθος καὶ τὸ φίλτρον ἄρρητον καὶ ὁ ἔρως ὑπερφυής.

André

> [...] *se tenait prêt à verser son sang pour le Christ à cause de son amour (comment dire ?) embrasé* (ἔρωτα [...] διάπυρον) [...] *Il ne pouvait contenir le feu de son désir pour le Christ* (τοῦ περὶ Χριστὸν πόθου τὸ πῦρ).[19]

Ardalion, pour sa part,

> [...] *parce qu'il avait dit aimer* (φιλεῖν) *le Christ, aussitôt il l'aima* (ἐφίλει), *car l'amour* (τοῦ ἔρωτος) *se propagea comme un feu* (πυρὸς δίκην) *de sa bouche jusqu'à son cœur.*[20]

Annonçant le thème des mimes-martyrs par amour, Cabasilas évoque la blessure que le baptême imprime en l'âme de ceux qui se laissent atteindre par l'amour du Christ. Il l'exprime en une phrase qui mêle le thème des noces mystiques (dans la suite du Cantique des Cantiques) et celui de la blessure d'amour :

> *C'est l'époux lui-même qui les a blessés* (ἔτρωσεν), *lui-même qui a jeté en leurs yeux un rayon de sa beauté. La profondeur de la blessure* (τραύματος) *dénonce le trait* (βέλος), *et le désir* (πόθος) *révèle celui qui a blessé* (τὸν τρώσαντα).[21]

Dans le champ de l'amour mystique, il est en particulier un thème qui parcourt l'œuvre de Cabasilas, en s'approfondissant au cours de sa vie. Il s'agit du thème de l'amour fou. Dans son premier éloge de Dèmètrios, le jeune Cabasilas qualifie de folie d'amour la passion de Dèmètrios pour son Dieu :

> *Il était un amant si fou* (οὕτω μανικός τις ἐραστής) *de l'union avec Dieu que de lui seul, parmi tous les êtres, il était occupé.*[22]

> *En redisant les paroles du Christ, en imitant ses actions et son mode de vie, il devenait plus follement épris* (μανικώτερος) *de lui.*[23]

> *Non seulement, dans les épreuves, il n'oublia pas son amour* (τῶν ἐρώτων) *pour le Christ, mais (cet amour) devint plus grand et plus fort, et il était plus fou d'amour* (μανικώτερος).[24]

Dans la *Vie en Christ,* cette œuvre de la maturité, ce n'est plus seulement le martyr qui est fou d'amour ; franchissant un pas, Cabasilas attribue cette folie au Christ, qu'il dépeint avec la même palette de couleurs que celle qu'il utilisait pour les martyrs, au point

19. *Éloge du saint martyr André le nouveau*, § 10, éd. Papadopoulos-Kérameus (cité n. 1), p. 180 : τοῦ διὰ Χριστὸν ἐκχέαι τὸ αἷμα εἰς ἔρωτα (πῶς οἴει;) διάπυρον καταστάς [...] τοῦ περὶ Χριστὸν πόθου τὸ πῦρ κατέχειν οὐκ ἔχων.

20. *La Vie en Christ* II, 83 (SC 355 cité n. 5), p. 210-211 : τὸν Χριστὸν ὅτι φιλεῖν εἶπεν, εὐθὺς ἐφίλει, τοῦ ἔρωτος πυρὸς δίκην ἀπὸ τοῦ στόματος ἐπ' αὐτὴν εἰσπνεύσαντος τὴν καρδίαν.

21. *Ibid.* II, 77, p. 204-205 : τούτους αὐτοὺς αὐτὸς ἔτρωσεν ὁ νυμφίος, αὐτὸς ἐνῆκεν ἀκτῖνά τινα τοῦ κάλλους τοῖς ὀφθαλμοῖς. Τὸ γὰρ μέγεθος τοῦ τραύματος μηνύει τὸ βέλος, καὶ ὁ πόθος τὸν τρώσαντα δείκνυσιν.

22. *Premier éloge de saint Dèmètrios*, § 12, éd. Ioannou (cité n. 3), p. 76 : οὕτω μανικός τις ἦν ἐραστὴς τῆς μετ' αὐτοῦ συναυλίας, ὡς μόνῳ τῶν ὄντων τούτῳ προσκεῖσθαι.

23. *Ibid.*, § 22, p. 87 : λέγων δὲ τὰ Χριστοῦ καὶ πράττων καὶ πολιτευόμενος, ἔτι περὶ αὐτὸν μανικώτερος ἐγέγονει.

24. *Ibid.*, § 32 : οὐ μόνον οὐδ' ἐν ταῖς συμφοραῖς Δημήτριος τῶν περὶ Χριστὸν ἐρώτων εἰς λήθην ἥκεν, ἀλλὰ καὶ πολλῶν μείζων καὶ κρείττων ἑαυτοῦ τὰ τοιαῦτα καὶ μανικώτερος ἦν.

que, sortie de son contexte, la phrase ci-après pourrait être comprise comme concernant aussi bien l'un que les autres, alors qu'il parle des plaies que le Christ garde après sa résurrection :

Qui a jamais conçu pour quelque beauté un amour si fou (ἔρωτα μανικόν) *qu'au nom de cet amour* (ὅτι φιλεῖ), *vient-il à être blessé par celui même qu'il aime* (τοῦ φιλουμένου), *non seulement il le supporte, non seulement il garde encore sa passion d'amour* (τὸ φίλτρον) *à l'ingrat, mais il place ces blessures au-dessus de tout ?*[25]

Car le premier martyr est le Christ, qui a donné sa vie pour ses amis, et son amour fou pour les hommes se communique à ses saints qui, à leur tour, l'aiment à la folie (μανικῶς φιλοῦντας[26]).

Pour tous ces thèmes, Cabasilas peut puiser dans la tradition de la littérature mystique. Si l'on s'en tient à celui de l'amour fou, qui lui semble si propre, le *TLG* fournit nombre d'exemples chez Jean Chrysostome[27]. Parmi les contemporains de Cabasilas, Philothée Kokkinos, dans sa *Vie de Sabas de Vatopédi*, conjugue le terme φίλτρον avec le thème de l'amour fou : au Saint-Sépulcre, Sabas est émerveillé par l'amour du Christ qui l'a poussé vers sa passion :

Quelle est cette passion d'amour (φίλτρον) *? quel est cet amour très fou* (ἔρως μανικώτατος) *pour nous les ingrats ?*[28]

Philothée lui-même avoue être fou d'amour pour les martyrs :

Je nourris un amour fou pour les martyrs (du Christ).[29]

Il est tentant de remonter aussi bien de Cabasilas que de Philothée Kokkinos à leur compatriote, le Thessalonicien Thomas Magistros, qui dans son manuel de langue attique donne cette définition :

Amoureux fou (μανικὸς ἐραστής) *est celui qui, à cause de l'amour, sort de lui-même et devient tout entier amant.*[30]

25. *La Vie en Christ* VI, 16 (SC 361 cité n. 5), p. 52-53 : τίς τῶν καλῶν οὑτινοσοῦν οὕτως ἔλαβεν ἔρωτα μανικόν, ὥστε ὅτι φιλεῖ, παρ' αὐτοῦ τοῦ φιλουμένου πληγεὶς οὐκ ἀνασχέσθαι μόνον οὐδὲ τὸ φίλτρον ἔτι περὶ τὸν ἀγνώμονα σῴζειν, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τοῦ παντὸς ἡγεῖσθαι τὰ τραύματα;

26. *Ibid.* VII, 64, p. 182.

27. Quelques exemples : *Sur saint Mélétios* (*PG* 50, col. 517) ; *Lettre* 80 à Firminos (*PG* 52, col. 651) ; *Fragments sur Job* (*PG* 64, col. 640) ; *Expositio in Psalmos* (*PG* 55, col. 150), etc.

28. Philothée Kokkinos, *Vie de Sabas*, § 30, l. 23, éd. Δ. Γ. Τσάμης [D. G. Tsames], *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα. Α´, Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι* (Thessalonian Byzantine writers 4), Θεσσαλονίκη 1985, p. 217 : Τί τὸ φίλτρον, τίς ὁ ἀκάθεκτος περὶ τοὺς ἀχαρίστους ἡμᾶς ἔρως καὶ μανικώτατος;

29. *Ibid.*, § 24, l. 66 : μανικόν τινα τρέφω τὸν πρὸς τοὺς αὐτοῦ μάρτυρας ἔρωτα.

30. Thomas Magistros, *Ecloga nominum et verborum Atticorum* : *Thomae Magistri sive Theoduli monachi ecloga vocum Atticarum*, ex rec. et cum prolegomenis F. Ritschelii, Halle 1832 (repr. Olms 1970), lettre Mu, définition de μαίνομαι : μανικὸς ἐραστής ὁ πρὸς τὸν ἔρωτα ἐξιστάμενος καὶ τοῦ ἐρᾶν ὅλος γινόμενος.

On sait que Philothée Kokkinos fut un élève de Thomas Magistros[31]. On peut aussi imaginer que le manuel de langue attique de ce grand didascale était connu et pratiqué par Nicolas Cabasilas qui fit ses premières études à Thessalonique avant d'aller les poursuivre à Constantinople. Le vocabulaire mystique de Cabasilas n'est donc pas tombé du ciel, il s'insère dans une tradition. Ce qui est intéressant, c'est de voir comment il la poursuit et la développe. Il la pousse même à l'extrême, et nous abordons le dernier thème que lui inspirent les martyrs : celui de l'extase[32]. Là encore, ce passage de la folie d'amour à l'extase est en germe dans la définition de Magistros citée ci-dessus :

Amoureux fou est celui qui, à cause de l'amour, sort de lui-même (ἐξιστάμενος) *et devient tout entier amant.*

Cabasilas, dans un premier temps, ne fait que développer cette réflexion. Reprenons le passage où il évoque la blessure d'amour, et citons la phrase entière :

Ceux qui ont eu de lui un désir tel qu'ils ont excédé (ἐκστῆναι) *les bornes de la nature, qu'ils ont désiré et réalisé des exploits qui dépassent l'imagination humaine, ceux-là, c'est l'époux lui-même qui les a blessés, lui-même qui a jeté en leurs yeux un rayon de sa beauté.*[33]

Le verbe ἐκστῆναι, comme l'ἐξιστάμενος de Magistros, a pour substantif ἔκστασις, dont le décalque a fourni l'*extase* à la langue française. Cabasilas l'emploie à nouveau pour décrire l'embrasement soudain du futur martyr saisi par le Christ :

(Gélase) tomba aussitôt en extase (ἐξέστη) *devant sa beauté* [...]. *Cet amour était une extase* (ἔκστασις)*, parce qu'il conduisait ceux qu'il avait saisis hors* (ἐκτὸς) *des limites humaines ; c'est ce que montre le prophète quand il dit : « Beaucoup tomberont en extase* (ἐκστήσονται) *devant toi », quand, s'adressant au Christ, il évoque la croix et la mort :* De même que beaucoup tomberont en extase devant toi, de même ta figure sera méprisée par les hommes et ta beauté par les fils des hommes (Is 52,14).[34]

Il en est de même pour Ardalion :

Le Christ l'a en un instant arraché (ἐξέστησε) *à des habitudes qu'une longue pratique avait fondues avec lui.*[35]

31. Cf. Dèmètrios Kydonès, *Apologie pour Prochoros*, éd. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* (ST 56), Città del Vaticano 1931, p. 311.

32. Ce thème est d'ailleurs lié au précédent, comme le montre la présence de ἐξιστάμενος dans la définition de Magistros. Là encore, Cabasilas s'inscrit dans une tradition, qu'il développe à l'extrême.

33. *La Vie en Christ* II, 77 (SC 355 cité n. 5), p. 204-205 : Οἷς δὲ τοιοῦτος ἐγένετο πόθος, ὥστε τῆς φύσεως μὲν ἐκστῆναι, μείζω δὲ καὶ προθυμηθῆναι καὶ δυνηθῆναι ἢ προσῆκεν ἀνθρώποις ἐνθυμηθῆναι, τούτους αὐτοὺς αὐτὸς ἔτρωσεν ὁ νυμφίος, αὐτὸς ἐνῆκεν ἀκτῖνά τινα τοῦ κάλλους τοῖς ὀφθαλμοῖς.

34. *Ibid.* II, 82, p. 208-211 : ἐξέστη τε εὐθὺς ἐπὶ τῷ κάλλει [...] ἔκστασις ἦν ὁ ἔρως ἐκεῖνος, ὅτι τοὺς ἁλόντας ἐκτὸς τῶν ἀνθρωπίνων ἤγαγεν ὅρων· καὶ τοῦτο δεικνὺς ὁ προφήτης· *Ἐκστήσονται*, φησί, *πολλοὶ ἐπὶ σοί*, ἐν οἷς περὶ τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ θανάτου πρὸς τὸν Χριστὸν διαλεγόμενος ἔφη· *ὃν τρόπον ἐκστήσονται πολλοὶ ἐπὶ σοί, οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου καὶ τὸ κάλλος σου ἀπὸ τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων.*

35. *Ibid.* II, 84, p. 212-213 : ἐξέστησε δὲ συνηθείας ἀθρόον, ἣν μακρὸς αὐτῷ συνέτηξε χρόνος.

Tout cela répond assez à la définition de Magistros. Mais là où Cabasilas innove, c'est quand il écrit que cette « extase » des martyrs, cette sortie hors des bornes de leur nature, n'est que la réponse ou la réciproque de l'extase première du Christ que constitue sa kénose, cette sortie de sa condition divine pour épouser la *condition d'esclave* (cf. Ph 2,7). C'est l'occasion d'un des passages les plus émouvants de la *Vie en Christ* :

De même que chez les hommes qui sont amoureux (ἐρῶντας), *quand la passion d'amour* (φίλτρον) *excède* (ὑπερβάλῃ) *les cœurs qui la contiennent et devient plus grande qu'eux, elle les fait sortir d'eux-mêmes* (ἐξίστησι), *de même son amour* (ἔρως) *pour les hommes a vidé Dieu* (ἐκένωσεν). *Car il ne demeure pas chez lui en appelant à lui l'esclave qu'il a aimé, mais il descend lui-même le chercher; le riche vient dans le gîte du pauvre; s'étant approché, il déclare lui-même sa passion* (πόθον) *et réclame la même chose en retour; repoussé, il ne se retire pas; outragé, il ne s'irrite pas; chassé, il s'assied à la porte; il fait tout pour montrer son amour* (τὸν ἐρῶντα) *; il supporte les souffrances qu'on lui inflige et il meurt.*[36]

Les martyrs, principalement ces martyrs qui deviennent subitement chrétiens par le fait du baptême, et d'un baptême simulé, sont transformés, littéralement « retournés » comme on retourne un gant. Revenons en effet à Ardalion :

Le Christ l'a en un instant arraché (ἐξέστησε) *à des habitudes qu'une longue pratique avait fondues avec lui, il a retourné* (μετέστησε) *sa volonté vers l'*habitus *absolument contraire et l'a fait passer de l'abîme du mal et du vice à la cime de tout bien; on ne saurait en effet trouver rien de plus vil qu'un mime, ni de plus sage qu'un martyr.*[...] *Quelle logique peut-il y avoir à ce que plaies et déshonneur engendrent l'amour* (ἔρωτα) *et que les épreuves qui devraient logiquement inciter même le croyant à fuir le christianisme soient justement ce par quoi le Christ a pris et soumis son ennemi?*[37]

Le martyre exprime en actes ce que le baptême exprime en figure : le fait d'être conformé à la mort du Christ et par là de lui être uni indissolublement. Pour les mimes martyrs, les deux actes furent concomitants, le baptême d'eau, même reçu en dérision, aboutissant nécessairement au baptême de sang :

Le Mauvais a eu le pouvoir, par la main des tyrans, de déchirer et d'arracher la peau des martyrs du Christ, de hacher leurs membres, de broyer leurs os, de répandre leurs entrailles

36. *Ibid.* VI, 12 (SC 361 cité n. 5), p. 48-49 : Καθάπερ γὰρ τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἐρῶντας ἐξίστησι τὸ φίλτρον, ὅταν ὑπερβάλῃ καὶ κρεῖττον γένηται τῶν δεξαμένων, τὸν ἴσον τρόπον ὁ περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἔρως τὸν Θεὸν ἐκένωσεν. Οὐ γὰρ κατὰ χώραν μένων καλεῖ πρὸς ἑαυτὸν ὃν ἐφίλησε δοῦλον, ἀλλ' αὐτὸς ζητεῖ κατελθών· καὶ πρὸς τὴν καταγωγὴν ἀφικνεῖται τοῦ πένητος ὁ πλουτῶν· καὶ προσελθών, δι' ἑαυτοῦ μηνύει τὸν πόθον, καὶ ζητεῖ τὸ ἴσον, καὶ ἀπαξιοῦντος οὐκ ἀφίσταται· καὶ πρὸς τὴν ὕβριν οὐ δυσχεραίνει, καὶ διωκόμενος προσεδρεύει ταῖς θύραις, καὶ ἵνα τὸν ἐρῶντα δείξῃ πάντα ποιεῖ, καὶ ὀδυνώμενος φέρει καὶ ἀποθνῄσκει.

37. *Ibid.* II, 84 (SC 355 cité n. 5), p. 212-213 : ἐξέστησε δὲ συνηθείας ἀθρόον, ἣν μακρὸς αὐτῷ συνέτηξε χρόνος· μετέστησε δὲ πρὸς τὴν ἐναντιωτάτην ἕξιν τὴν γνώμην, ἀπὸ τοῦ πάντων κακίστου καὶ πονηροτάτου πρὸς τὸ βέλτιστον ἁπάντων μεταγαγών· οὔτε γὰρ μίμου φαυλότερον γένοιτ' ἂν οὐδὲν οὔτε φιλοσοφώτερον μάρτυρος. [...] τίνα ἀκολουθίαν ἔχει, πληγὰς καὶ ἀτιμίαν ἔρωτα τίκτειν, καὶ ὑπὲρ ὧν φεύγειν τὸν χριστιανισμὸν καὶ τὸν πιστὸν ἀκόλουθον ἦν, διὰ τούτων ἑλεῖν καὶ χειρώσασθαι τὸν ἐχθρόν;

et d'extraire leurs viscères; mais ôter ce vêtement-là, et dépouiller du Christ (τοῦ Χριστοῦ γυμνῶσαι) *les bienheureux, cela échappa si bien à ses artifices qu'à son insu il les vêtit bien mieux qu'auparavant, par les moyens mêmes par lesquels il pensait les déshabiller.*[38]

Même la mort ne peut dissoudre cette union, puisque c'est précisément par la mort qu'elle s'exprime. Nous en arrivons donc à la seconde partie de notre étude.

Les reliques des martyrs

Nicolas Cabasilas ne pouvait être indifférent à la question des reliques miraculeuses. À Thessalonique, le culte de saint Dèmètrios était organisé autour du myron supposé suinter des reliques du martyr. En outre, la question était d'actualité, car l'époque de Cabasilas connut une floraison de miracles posthumes accomplis sur les tombeaux de saints contemporains, qu'il s'agît du patriarche Arsénios pour ses adeptes, du patriarche Athanase, de Mélétios le Confesseur ou, plus près de Cabasilas, de Grégoire Palamas. D'autre part, les controverses avec les Latins, en particulier autour du Purgatoire, mettaient sur le devant de la scène la destinée des âmes après la mort, et par voie de conséquence, les relations subsistant entre ces âmes et leurs corps morts[39].

Nicolas Cabasilas ne se contente pas d'acquiescer à la réalité des miracles opérés par les reliques. Il cherche à en trouver une justification théologique. C'est ici que le théologien prend le relais du panégyriste.

De fait, la question des reliques miraculeuses posait un problème théologique complexe. De nombreuses interrogations surgissaient à propos de ces corps morts à la conduite étrange : Comment un corps peut-il agir quand son âme n'est plus là pour l'animer? Est-ce le corps du saint (la relique) qui agit, ou est-ce son âme, qui l'a quitté au moment de la mort, et qui revient agir par l'intermédiaire de ce corps? Ces interrogations entraînaient à leur suite une foule de questions connexes : on voit bien que le corps est là (quand toutefois on le voit, caché qu'il peut être dans des reliquaires), mais où se trouve l'âme qui l'a quitté au moment de la mort? Les âmes des justes s'en vont-elles directement

38. *Ibid.* VI, 21 (SC 361 cité n. 5), p. 56-57 : Τῶν γὰρ τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων τὴν μὲν δορὰν ἀποσύραι καὶ περιελεῖν ὁ Πονηρὸς ἴσχυσε ταῖς τῶν τυράννων χερσί, καὶ κατατεμεῖν τὰ μέλη καὶ ὀστᾶ συντρίψαι καὶ τἄνδον ἐκχέαι καὶ ἀνασπάσαι τὰ σπλάγχνα· τὸ δ' ἱμάτιον τοῦτο συλῆσαι καὶ τοῦ Χριστοῦ γυμνῶσαι τοὺς μακαρίους, τοσοῦτον ἐδέησε ταῖς ἐπινοίαις, ὥστε πολὺ μᾶλλον ἢ πρόσθεν δι' ὧν ᾠήθη περιδῦσαι περιβαλὼν ἔλαθε.

39. Sur l'incidence de la querelle du Purgatoire sur la question des reliques, voir le discours que prononcera Marc d'Éphèse au concile de Florence : les saints, dont les âmes sont au ciel avec Dieu et ses anges, nous rendent visite dans leurs églises et font des miracles par l'intermédiaire de leurs reliques (Marc d'Éphèse, *Oratio altera de igne purgatorio* : *Documents relatifs au concile de Florence. La question du purgatoire à Ferrare : documents I-VI*, textes éd. et trad. par L. Petit [PO 15, 1], Paris 1920, p. 108-151; ici : *Document* 5, p. 110). À propos des reliques, il reste cependant assez vague : « À travers leurs reliques, les saints font des miracles, jouissant de la contemplation de Dieu et de la Lumière envoyée de Lui parfaitement et plus purement qu'auparavant, lorsqu'ils étaient en vie » : διὰ τῶν οἰκείων λειψάνων θαυματουργεῖν, καὶ μὴν καὶ τῆς μακαρίας ἀπολαύειν τοῦ Θεοῦ θεωρίας καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐκπεμπομένης αἴγλης τελεώτερόν τε καὶ καθαρώτερον ἢ πρότερον ἐν τῷ βίῳ τυγχάνοντας. Sur les interrogations suscitées à Byzance par le sort de l'âme après la mort et la possibilité de miracles effectués *post mortem* par des saints, cf. G. Dagron, L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VIe-XIe siècle, *DOP* 46, 1992 (= *Homo byzantinus : papers in honor of Alexander Kazhdan*), p. 59-68.

au ciel, ou attendent-elles quelque part d'avoir récupéré leur corps après le Jugement dernier, pour entrer au ciel avec lui ? Les âmes des méchants s'en vont-elles directement en enfer, ou attendent-elles ? Et les âmes de ceux qui ne sont ni tout à fait justes ni tout à fait méchants, où vont-elles ?

On voit que cette question des reliques miraculeuses, qui sont des corps morts et néanmoins actifs, se trouve entremêlée avec celle du sort de l'âme entre la mort et la résurrection finale (pour le corps, la question est plus simple : dans la plupart des cas, il repose dans ce grand dortoir qu'est le *cimetière*) : c'est à ce titre que la question des reliques rejoint la querelle du Purgatoire. Cabasilas baigne dans un climat où circulent toutes ces interrogations ; il ne peut les ignorer, et va s'efforcer de leur trouver une réponse théologique cohérente.

La tradition pouvait-elle lui fournir des éléments de réponse ?

L'Écriture est peu bavarde sur le sujet, comme réticente envers des croyances largement répandues dans les cultures environnantes. Il n'y a guère que le prophète Élisée dont les ossements aient eu quelque action :

> *Élisée mourut, et on l'ensevelit. Or, chaque année, des bandes venant de Moab pénétraient dans la région. Il advint que des gens qui portaient un homme en terre aperçurent une de ces bandes ; ils jetèrent l'homme dans la tombe d'Élisée et partirent. L'homme toucha les ossements d'Élisée, il reprit vie et se dressa sur ses pieds.* (4 Rg 13,20-21)

Curieusement, l'épisode a suscité peu de commentaires. Pour nous en tenir à la tradition grecque, que Cabasilas pouvait le mieux connaître, les quelques auteurs patristiques qui ont tenté d'en rendre compte s'en tiennent à la notion assez floue de δύναμις, elle-même rapportée à la sainteté de l'âme du prophète, qui à la longue a imprégné son corps.

Voyons ce qu'en dit Cyrille de Jérusalem qui, dans ses *Catéchèses*, évoque ce passage parmi les preuves scripturaires de la résurrection des morts.

> *J'ai passé sous silence* [...] *Élisée qui fit deux résurrections, l'une de son vivant, l'autre après sa mort. Vivant, il opéra la résurrection par l'intermédiaire de son âme. Mais pour qu'on n'honore pas seulement les âmes des justes, mais que l'on croie qu'une vertu* (δύναμις) *réside aussi dans les corps des justes, le mort jeté dans le tombeau d'Élisée, ayant touché le corps mort du prophète, retrouva la vie. Le corps mort du prophète accomplit l'œuvre d'une âme : celui qui gisait mort procura la vie à celui qui venait de mourir, et tout en procurant la vie, lui-même demeura pourtant parmi les morts ; pourquoi ? Pour que, puisqu'Élisée ne ressuscitait pas, le miracle ne fût pas attribué à l'âme seule, et qu'il soit ainsi montré que, même en l'absence de l'âme, une certaine vertu* (δύναμις) *réside néanmoins dans le corps des saints, en raison de l'habitation en lui, durant tant d'années, de cette âme juste dont il était le serviteur. N'allons pas sottement croire qu'il n'en fut pas ainsi. Si en effet les linges et les mouchoirs, qui sont extérieurs aux saints, et que l'on attache* (ἀπτόμενα) *au corps des malades, raniment les infirmes, combien plus ce corps du prophète a-t-il ranimé le mort !*[40]

40. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse baptismale* 18, 16 : *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. 1*, ed. J. Rupp & W. C. Reischl, Monaci 1848 (repr. Hildesheim 1967) : Παρῆλθον [...] τὸν Ἐλισσαῖον τὸν δὶς ἐγείραντα, ἔν τε τῷ ζῆν καὶ μετὰ τὸ τελευτῆσαι αὐτόν. Ζῶν μὲν γὰρ ἐνήργησε τὴν ἀνάστασιν διὰ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς. Ἵνα δὲ μὴ μόνον τιμηθῶσι τῶν δικαίων αἱ ψυχαί, πιστευθῇ δὲ ὅτι ἔγκειται καὶ ἐν τοῖς τῶν δικαίων σώμασι δύναμις, ὁ ῥιφεὶς ἐν τῷ μνημείῳ τοῦ Ἐλισσαίου νεκρὸς τοῦ νεκροῦ σώματος τοῦ προφήτου ἐφαψάμενος ἐζωοποιήθη. Καὶ τὸ σῶμα τοῦ προφήτου τὸ νεκρὸν ἀπετέλεσε ψυχῆς ἔργον, καὶ τὸ τελευτῆσαν καὶ κείμενον ζωὴν παρέσχε τῷ τελευτήσαντι, καὶ παρασχὸν τὴν ζωὴν αὐτὸ ὁμοίως ἔμεινεν ἐν νεκροῖς. Διὰ τί; ἵνα μὴ ἐξαναστάντος τοῦ Ἐλισσαίου τῇ ψυχῇ μόνῃ προσγραφῇ τὸ πρᾶγμα, δειχθῇ δέ, ὅτι καὶ ψυχῆς μὴ παρούσης ἔγκειταί τις δύναμις τῷ τῶν ἁγίων σώματι διὰ τὴν ἐν τοσούτοις ἔτεσι ἐνοικήσασαν ἐν αὐτῷ δικαίαν ψυχήν, ἧς ὑπηρέτημα γέγονεν. Καὶ μὴ ἀπιστῶμεν νήπιοι ὡς μὴ γεγενημένου τούτου. Εἰ γὰρ σουδάρια καὶ σημικίνθια τὰ ἔξωθεν ὄντα τῶν σώματων ἀπτόμενα τῶν νοσούντων ἤγειρε τοὺς ἀσθενεῖς, πόσῳ μᾶλλον αὐτό τὸ σῶμα τοῦ προφήτου ἤγειρε τὸν νεκρόν;

Cette imprégnation du corps par l'âme, en raison de la longue habitation de cette âme juste dans le corps du prophète, n'est pas sans rappeler les spéculations, nombreuses dans l'Antiquité tardive, sur la façon dont opèrent les rituels magiques ; l'appel à la rescousse, pour prouver l'existence de cette δύναμις, de reliques de contact (objets ayant touché le corps saint) « attachées » aux malades évoque l'usage des amulettes. Il y aurait comme une contagion[41] de la δύναμις du saint à ses reliques, de ses reliques aux objets les ayant touchées, et de ces objets aux malades.

Jean Chrysostome n'est pas plus précis, évoquant lui aussi une δύναμις émanant des restes des saints et irradiant alentour :

> *Telle est la vertu* (δύναμις) *de la cendre des saints, qu'elle ne réside pas seulement dans leurs reliques, mais qu'elle s'étend même au-delà, repousse les puissances impures et sanctifie avec une grande surabondance ceux qui s'en approchent avec foi.*[42]

Il est difficile, si l'on s'en tient là, de voir ce qui distingue un miracle spécifiquement chrétien de la croyance aux *vertus*, naturelles ou magiques, de certains objets. Le manuel de thérapeutique magique des *Kyranides*, par exemple, utilise le mot δύναμις pour rendre compte de l'efficacité de certaines plantes ou pierres[43].

C'est Jean Damascène qui recentre la question autour de la christologie. Dans *La foi orthodoxe*, cette « fresque théologique »[44] que Nicolas Cabasilas devait connaître comme tout Byzantin soucieux de théologie, Jean aborde la question à deux reprises. Traitant de l'économie du Verbe, il s'interroge sur ce que devient l'union hypostatique entre la mort du Christ et sa résurrection, donc sur le statut du corps mort du Christ :

> *Même s'il est mort comme homme et si sa sainte âme a été séparée de son corps sans souillure, sa divinité est restée inséparable* (ἀχώριστος) *de l'un comme de l'autre, je veux dire tant de l'âme que du corps, et même en cet état, l'unique hypostase n'a pas été divisée en deux hypostases. En effet, le corps et l'âme possédaient identiquement, depuis le début, l'existence*

41. Il ne faut pas oublier que la notion de « contagion » a longtemps été refusée par les médecins grecs, en raison de leur corrélation avec les pratiques magiques.

42. Jean Chrysostome, *Homélie sur la translation de reliques de martyrs* (*PG* 63, col. 468-471, ici col. 469) : τοσαύτη καὶ τῆς τέφρας τῶν ἁγίων ἡ δύναμις, οὐκ ἔνδον ἐγκαθημένη μόνον ἐν τοῖς λειψάνοις, ἀλλὰ καὶ περαιτέρω προϊοῦσα καὶ τὰς ἀκαθάρτους ἀπελαύνουσα δυνάμεις, καὶ τοὺς μετὰ πίστεως προσιόντας μετὰ πολλῆς ἁγιάζουσα τῆς περιουσίας.

43. Cf. D. Kaimakis, *Die Kyraniden*, Frankfurt am Main 1980.

44. Cf. V. Kontouma, Jean Damascène : l'homme et son œuvre dogmatique, *Connaissance des Pères de l'Église* 118, juin 2010, p. 19.

dans l'hypostase du Verbe et, séparés l'un de l'autre dans la mort, ils continuèrent d'avoir chacun l'unique hypostase du Verbe.[45]

Dans la mort, le corps et l'âme du Christ, bien que séparés, restent tous deux unis à sa divinité. Dans ce cas très particulier du Verbe incarné, la séparation entre l'âme et le corps n'est pas totale, il leur reste un dénominateur commun qui est l'hypostase du Verbe.

Venant aux moyens du salut, Jean envisage le culte des saints et de leurs reliques (qui à son époque était remis en cause, aussi bien que celui des images, par les politiques iconoclastes). Voici ce qu'il en dit :

> *Ils (les saints) ont été les trésors et les pures résidences de Dieu :* J'établirai ma demeure en eux, *dit Dieu,* et j'y marcherai et je serai leur Dieu (2 Co 6,16). *Et :* Les âmes des justes sont dans la main de Dieu et aucune torture ne les atteindra, *dit la sainte Écriture* (Sg 3,1), *car la mort des saints est plutôt un sommeil qu'une mort.* [...] *Que par l'intermédiaire de l'intellect* (διὰ τοῦ νοῦ) *Dieu fasse sa demeure dans leur corps, l'Apôtre l'affirme :* Ne savez-vous pas que vos corps sont le temple de l'Esprit saint qui habite en vous? (1 Co 6,19). [...] *Le Christ notre maître nous a procuré dans les reliques des saints des sources de salut, d'où sourd une variété de bienfaits, d'où se distille une huile* (μύρον) *embaumée.*[46]

Ici, c'est l'habitation de Dieu lui-même dans ses saints – et non plus la longue habitation de l'âme sainte dans son corps – qui devient la cause du statut particulier de leur corps mort, et non plus une δύναμις indéfinie. Mais Jean ne fait pas de lien explicite entre ses deux affirmations : la permanence de la divinité dans le corps mort du Christ et la permanence de la présence divine dans les corps morts des saints, et donc leur vertu miraculeuse. C'est Nicolas qui va opérer ce rapprochement. Suivons pas à pas l'évolution de sa pensée.

La question s'impose à lui dès son premier éloge de saint Dèmètrios. Un Thessalonicien ne pouvait chanter les louanges du mégalomartyr sans prendre en compte les miracles accomplis par le myron que l'on disait suinter de ses reliques. Le fait que le sanctuaire de saint Dèmètrios à Thessalonique n'a jamais abrité ses reliques, et que peut-être il n'y a jamais eu de soldat-martyr du nom de Dèmètrios, ne fait rien à l'affaire[47] : l'essentiel

45. Jean Damascène, *La foi orthodoxe. 2, 45-100,* texte critique de l'éd. B. Kotter, introd., trad. et notes par P. Ledrux (SC 540), Paris 2011, § 71 (III, 27), p. 152-155 : Εἰ γὰρ τέθνηκε τοιγαροῦν ὡς ἄνθρωπος καὶ ἡ ἁγία αὐτοῦ ψυχὴ τοῦ ἀχράντου διῃρέθη σώματος, ἀλλ' ἡ θεότης ἀχώριστος ἀμφοτέρων διέμεινε, τῆς τε ψυχῆς φημι καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐδὲ οὕτως ἡ μία ὑπόστασις εἰς δύο ὑποστάσεις διῃρέθη· τὸ γὰρ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ ταὐτὸν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ τοῦ λόγου ὑποστάσει ἔσχον τὴν ὕπαρξιν καὶ ἐν τῷ θανάτῳ ἀλλήλων διαιρεθέντα ἕκαστον αὐτῶν ἔμεινε τὴν μίαν ὑπόστασιν τοῦ λόγου ἔχοντα.

46. *Ibid.*, § 88 (IV, 15), p. 230-233 : Οὗτοι ταμιεῖα καὶ καθαρὰ γεγόνασι καταγώγια· *Ἐνοικήσω γὰρ ἐν αὐτοῖς*, ὁ θεός φησι, *καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός.* Ὅτι μὲν οὖν *ψυχαὶ δικαίων ἐν χειρὶ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος*, φησὶν ἡ θεία γραφή· ὁ θάνατος γὰρ τῶν ἁγίων ὕπνος μᾶλλόν ἐστι ἢ θάνατος. [...] Ὅτι δὲ διὰ τοῦ νοῦ τοῖς σώμασι, αὐτῶν ἐνῴκησεν ὁ θεός, φησὶν ὁ ἀπόστολος· *Οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν πνεύματος ἁγίου ἐστίν;* [...] Πηγὰς ἡμῖν σωτηρίους ὁ δεσπότης Χριστὸς τὰ τῶν ἁγίων παρέσχετο λείψανα πολυτρόπως τὰς εὐεργεσίας πηγάζοντα, μύρον εὐωδίας βρύοντα.

47. Voir un état récent de la question, avec la bibliographie antérieure, dans J. Bogdanović, The performativity of shrines in a Byzantine church : the shrines of St. Demetrios, dans *Spatial icons : performativity in Byzantium and medieval Russia*, ed. by A. Lidov, Moscow 2011, p. 275-316.

pour nous est que Nicolas Cabasilas, comme tous les chrétiens de son temps, croyait à la présence de ces reliques corporelles (et non de simples reliques de contact, authentiques ou non) et à la réalité du myron miraculeux qui en sourdait.

Le passage de cet éloge dans lequel Cabasilas évoque la puissance miraculeuse des reliques de Dèmètrios est en parfait accord avec la doctrine grecque du sort de l'âme après la mort, telle que l'exposera Marc d'Éphèse à Ferrare :

> *Son âme honore le ciel, comme je l'ai dit, et avec les bons anges elle partage directement la splendeur divine,* [...] *mais son corps est allé en terre avec les hommes, alors qu'il n'est plus un corps et n'appartient plus à ici-bas. En effet, il eût été possible à son corps d'être transféré et d'acquérir un état plus grand que lorsqu'il était parmi les hommes*[48]. [...] *Mais par amour des hommes,* [...] *son corps demeure avec eux. En effet, parce qu'il fut énamouré du Christ plus que tout autre, et que d'autre part sa passion d'amour pour les hommes fut extraordinaire, comme il voulait être avec les deux (le Christ et les hommes) et ne faire défaut à aucun d'eux, il élève son âme bienheureuse vers Dieu, et il laisse son corps aux hommes.*
>
> *Et à présent, (son corps) n'est plus en relation avec son âme admirable, mais il est à juste titre comblé de l'énergie et de la grâce divines, autant qu'il l'était auparavant et avant même la fin, comme de juste. En effet, si (l'âme et le corps) sont parvenus ensemble à goûter les biens à venir, bien évidemment, de même qu'auparavant ils partageaient cette union admirable, de même aujourd'hui tous deux jouissent de la même grâce. Comme les combats et les trophées leur furent encore communs* [...], *nécessairement les couronnes aussi leur sont communes, et tous deux jouissent des biens divins, ceux de maintenant et ceux qui sont à venir.*
>
> *De la même façon, lors de la mort du Christ, on put voir l'âme divine quitter ce corps divin, mais pas encore la divinité : celle-ci restait unie à l'âme et unie au corps, car si le corps avait été déserté par la divinité, il n'aurait pas vaincu la corruption. C'est ce qui se produisit aussi pour Dèmètrios : le rayonnement divin auquel il participait de son vivant,* lumière pour les justes (Pr 13,9), *après en avoir été entièrement privé, de nouveau il en jouit semblablement en ses deux composantes. Lui qui est une âme parfaitement juste, il se tient* dans les mains divines (Sg 3,1), *et son corps, à l'évidence, participe aux mêmes vertus qu'elle. D'une part il accomplit par lui-même des miracles, et d'autre part, il fait jaillir de ses blessures des huiles miraculeuses, ce qui n'est jamais le fait de cadavres. S'il était dépourvu de grâce, il ne célébrerait pas, de manière encore visible aujourd'hui, les merveilles divines, et il ne raconterait pas la gloire de Dieu mieux que toute langue.*[49]

48. Peut-être doit-on voir ici une trace de cet enthousiasme démesuré qui, dans cet éloge, donnerait ici à Dèmètrios un statut semblable à celui de la Mère de Dieu dont le corps a gagné le ciel lors de sa Dormition. Dèmètrios, suggère Cabasilas, aurait très bien pu en faire autant, mais il a préféré rester sur la terre par amour pour les hommes.

49. *Premier éloge de saint Dèmètrios*, § 35, éd. Ioannou (cité n. 3), p. 102-103 : Ἡ μὲν οὖν ψυχὴ τὸν οὐρανόν, ᾗπερ ἔφην, σεμνύνει, καὶ μετὰ τῶν ἀγαθῶν ἀγγέλων τῆς θείας ἀμέσως αἴγλης μετέχει [...] τὸ σῶμα δὲ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ἔτι σῶμα καὶ τῆς κάτω μερίδος, πρὸς γῆν χωρῆσαν. Ἐνῆν γὰρ αὐτὸ καὶ μετατεθῆναι καὶ μεῖζον ἢ μετὰ τῶν ἀνθρώπων γενέσθαι, [...] ἀλλὰ διὰ φιλανθρωπίαν, [...] μετὰ τῶν ἀνθρώπων ἴσχει τὸ σῶμα. Ἐπεὶ γὰρ καὶ περὶ Χριστὸν μάλιστα πάντων ἐρωτικῶς εἶχε, καὶ θαυμαστὸν εἶχε περὶ τοὺς ἀνθρώπους τὸ φίλτρον, βουλόμενος ὥσπερ ἑκατέροις συνεῖναι καὶ

L'essentiel de son raisonnement théologique est déjà là, dans cette œuvre de jeunesse : l'âme est au ciel, le corps est sur la terre, où il reste par pure philanthropie. Car Dèmètrios aime le Christ et, à son image, il aime les hommes : voulant être avec ses deux amours, il se partage entre le ciel où son âme est avec le Christ et la terre où son corps est avec les hommes.

Quel est le statut de ce corps resté sur terre, à présent que l'âme l'a quitté ? S'il n'a plus son âme, il garde l'énergie[50] et la grâce divines qui le faisaient agir de son vivant. Mais Cabasilas ne se contente pas d'évoquer cette énergie, à peine plus précise que la δύναμις des anciens Pères. Il l'explicite en établissant un parallèle entre le saint et le Christ, en combinant implicitement les deux textes de Jean Damascène cités plus haut : de même que la divinité était unie aussi bien avec le corps qu'avec l'âme du Christ, comme l'affirmait le Damascène, de même la grâce divine accompagne aussi bien le corps que l'âme de Dèmètrios, les rendant tous deux capables d'accomplir des miracles : son âme quand on invoque le saint, son corps par l'intermédiaire du myron miraculeux. Le paragraphe se conclut par une sorte de raisonnement circulaire : Dèmètrios fait des miracles parce qu'il est sanctifié (voire divinisé), et le signe qu'il est sanctifié est qu'il accomplit des miracles.

Un peu plus loin, Cabasilas donne sa propre explication de l'origine du myron : c'est le sang versé par Dèmètrios qui, empli de la grâce divine, se change en huile parfumée.

> *Toi qui non seulement es apparu comme* la bonne odeur du Christ (cf. 2 Co 2,15), *mais qui as obtenu en faveur des autres hommes le myron qui s'épanche; toi qui as jadis versé ton sang et verses aujourd'hui tout autant ton myron de tes plaies; car de tes plaies et de tes blessures, quand tu fus alors blessé, ton corps a émis le myron; parce que rien ne manquait (à ton corps) en matière de pureté et d'innocence, il a participé au parfum de l'Esprit et ton sang est devenu myron, si bien que le Christ respire l'odeur de ton parfum, comme on dit que ce fut le cas lors du sacrifice d'Abel.*[51]

μηδενὸς ἀφίστασθαι, τὴν μέν, πρὸς Θεὸν ἀνάγει, τὴν μακαρίαν ψυχήν, τὸ δὲ σῶμα τοῖς ἀνθρώποις ἀφῆκε. Καὶ νῦν ἐστι ψυχῆς μὲν τῆς θαυμαστῆς οὐ μετέχον, τῆς δὲ θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος οὕτω γέμον, ὥσπερ ἄρα καὶ πρὶν ἥκειν εἰς τελευτὴν εἰκότως. Εἰ γὰρ συναμφότερον τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἐκείνων εἰς πεῖραν ἥξει, παντί που δῆλον, ὡς καὶ πρὶν ἀλλήλοις συγγεγονέναι τὴν θαυμαστὴν ἐκείνην συνάφειαν, τῆς αὐτῆς ἄμφω χάριτος ἀπολαύει. Ἔτι δὲ κοινῶν αὐτοῖς γενομένων καὶ τῶν ἀγώνων καὶ τῶν τροπαίων, καὶ [...] κοινοὺς ἀνάγκη καὶ τοὺς στεφάνους σφίσι γενέσθαι, καὶ τῶν θείων ἀγαθῶν, τῶν τε νῦν, τῶν τε μελλόντων συναμφοτέρῳ μετεῖναι. Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ τελευτῆς ὁρᾶν ἦν, τὴν μὲν ψυχὴν τὸ θεῖον ἐκείνο σῶμα καταλιποῦσαν, τὴν θεότητα δὲ οὐκ ἔτι, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ συνημμένην, καὶ τῷ σώματι συνημμένην. Οὐ γὰρ ἄν, εἰ τῆς θεότητος ἔρημον ἦν τὸ σῶμα, τῆς φθορᾶς ἐκράτησεν, ὡς δὲ καὶ Δημητρίῳ ξυνέβη· ἧς γὰρ περιὼν γε ὢν θείας μετεῖχεν ἀκτῖνος, *φῶς γὰρ δικαίοις*, διὰ παντὸς ταύτης ἀπιών, αὖθι αὖ ὁμοίως μετέχει καὶ κατ' ἄμφω τὰ μέρη. Τήν τε γὰρ ψυχὴν πάνυ δίκαιος ὢν *ἐν ταῖς χερσὶν* ἴσχει *ταῖς θείαις*, τό τε σῶμα τῶν αὐτῶν ἐκείνῃ μετέχον, δῆλον κατέστη· τοῦτο μὲν θαυμάτων αὐτουργὸν γινόμενον, τοῦτο δὲ θαυμαστὰ μύρα τῶν τραυμάτων ἀνιέν, οὐδαμόθεν νεκροῖς προσῆκον. Οὐκ ἄν, εἰ χάριτος ἔρημον ἦν, καὶ νῦν ὁρώμενον ὑμνεῖ τὰ θεῖα, καὶ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ διηγεῖται πάσης γλώσσης ἄμεινον.

50. Je ne pense pas que l'on puisse comprendre le mot ἐνέργεια dans le sens qu'il prendra dans la querelle hésychaste : il a ici son sens général d'activité, proche de celui du mot χάρις qui le complète.

51. *Premier éloge de saint Dèmètrios*, § 44, éd. Ioannou (cité n. 3), p. 114 : *Ὦ Χριστοῦ* μὴ μόνον αὐτὸς φανεὶς *εὐωδία*, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις, τὸ κενωθὲν προμνώμενος μύρον· ᾧ τὸ πρόσθεν μὲν αἷμα, νυνὶ δὲ μύρον τῶν ὠτειλῶν ἀφιείς, μᾶλλον δὲ καὶ νῦν οὐχ ἧττον ἢ πρόσθεν αἷμα· ἀπὸ γὰρ πληγῶν καὶ τραυμάτων καὶ τότε πληγέν, μύρον ἀνῆκέ σοι τὸ σῶμα· ἐπεὶ καθαρότητος καὶ ἁγνείας οὐδὲν ἐλλεῖπον, τῆς τοῦ πνεύματος εὐωδίας μετέσχε, καὶ μύρον αὐτὸ κατέστη τὸ αἷμα, ὡς καὶ τὸν Χριστὸν ὀσμὴν εὐωδίας αἰσθέσθαι, ὅ φασιν ἐπὶ τῆς θυσίας Ἄβελ γενέσθαι.

Dans son second éloge, Cabasilas revient sur son explication des miracles avec une précision supplémentaire : le corps de Dèmètrios est privé de son âme, mais le Christ, présent à sa relique, joue le rôle d'une âme, parce que de son vivant le Christ, pour Dèmètrios, était comme son âme :

> *Car personne ne dirait qu'il peut facilement arriver ou qu'il est jamais arrivé qu'un corps respire sans âme, ni non plus que de même Dèmètrios pouvait vivre sans le Christ* [...]. *Car le Christ était pour Dèmètrios une âme, non pas une âme capable de s'en aller et de revenir, comme le mythe le dit de l'âme d'Hermotime de Clazomènes, mais une âme qui était toujours avec lui et lui inspirait la force divine.*[52]

Quant au myron, il l'assimile à Dèmètrios lui-même, par une analogie hardie avec une phrase du Cantique des Cantiques appliquée traditionnellement au Christ. Par « Dèmètrios », Cabasilas entend ici bien sûr son corps, sa relique qui fait jaillir le myron :

> *S'agissant du Christ, son nom est un myron :* Ton nom, *est-il écrit,* est un myron qui s'épanche (Ct 1,3). *Mais s'agissant de Dèmètrios, puisque le Christ vit en lui, non seulement son nom est un myron, mais il est lui-même absolument un myron, et une fontaine toujours jaillissante de myron* [...][53]

Quelques années plus tard, dans un temps de tourmente (probablement lors de la guerre civile), Nicolas Cabasilas approfondit sa réflexion dans une *Prière* qu'il adresse au Christ[54]. Après avoir rappelé les bienfaits du Christ depuis la création, en passant par la Chute, l'Incarnation et la Résurrection, il aborde la poursuite de son action à travers ses saints, une action qui se prolonge après leur mort.

> *Ceux qui ont respecté ton ineffable miséricorde et qui ont conservé l'union avec toi, qui ont gardé les commandements et sont demeurés dans ton amour, à ceux-là tu t'es adapté toi-même comme la tête aux membres, tu es devenu* un seul esprit (1 Co 6,17) *avec eux, tu t'es versé dans leurs âmes et en leurs corps et mêlé à eux. Non pas seulement de leur vivant : mais même après la mort, tu n'abandonnes pas leurs cadavres. Ces cendres et ces ossements sont chargés de tes grâces. De même que, dans ton auguste et vivifiante mort, tandis que ton âme divine quittait ton corps immaculé, la divinité lui restait inséparable : tout en habitant le sein de ton Père coéternel, elle était et avec l'âme aux enfers et avec le*

52. *Second éloge de saint Dèmètrios*, éd. Laourdas (cité n. 3), p. 102 : καὶ σῶμα μὲν δίχα ψυχῆς ἀναπνεῖν ῥᾷον εἶναι καὶ γενέσθαι ποτέ, Δημήτριον δὲ δίχα Χριστοῦ [...] οὐδ' ἄν τις ἔφη ζῆν καὶ περιεῖναι τῷ βίῳ, ἐπεὶ ψυχή τις ἦν τῷ Δημητρίῳ Χριστός, οὐκ ἀφισταμένη καὶ πάλιν ἐπανιοῦσα, κατὰ τὴν ἐν μύθῳ δήπουθεν Ἑρμοτίμου τοῦ Κλαζομενίου ψυχήν, ἀλλ' ἀεὶ συνοῦσα καὶ μένος θεῖον ἐμπνεοῦσα.

53. *Ibid.*, p. 103 : Χριστῷ μὲν γὰρ μῦρον τὸ πρόσρημα· *μῦρον γάρ*, φησι, *ἐκκενωθὲν ὄνομά σου*, Δημητρίῳ δέ, τοῦ Χριστοῦ ζῶντος ἐν αὐτῷ, οὐ μόνον μῦρον τὸ πρόσρημα, ἀλλὰ καὶ μῦρόν ἐστιν ἀτεχνῶς καὶ μύρων πηγὴ ἀέναα ῥέουσα.

54. Nicolas Cabasilas, *Prière au Christ*, éd. S. SALAVILLE, Prière inédite de Nicolas Cabasilas à Jésus-Christ, *ÉO* 35, 181, 1936, p. 43-50 : cette prière ne figure que dans le Paris, BnF, gr. 1213, qui apparaît comme une édition des œuvres complètes de Cabasilas, probablement préparée par lui. Nous adoptons ici la traduction de Salaville, sauf pour une correction de la ponctuation qui réunit les deux dernières phrases de l'extrait, séparées à tort par l'éditeur.

corps dans le sépulcre; de la même manière, le corps et l'âme de tes saints ont sans doute été séparés l'un de l'autre, mais ils n'ont pas été séparés de toi. Les corps ont été privés de leur âme respective, mais ils te possèdent en eux-mêmes, toi, la vie véritable (Jn 1,19) *: de même que* les âmes habitent *tes* mains (cf. Sg 3,1), *ainsi les corps te portent comme leur hôte. C'est pourquoi ils sont redoutables aux démons, remédient aux plaies des âmes et guérissent les maladies corporelles les plus incurables. Les charismes spirituels et toute l'efficacité que tu leur as accordés de leur vivant, ils semblent n'en avoir rien perdu même après la séparation de l'âme, et par leur activité, ils montrent qu'ils vivent, confirmant la parole que ta bouche infaillible a proclamée :* Qui croit en moi ne verra jamais la mort (cf. Jn 8,51).
Ces ossements apparaissent cendre et terre, et ils sont au-delà de la terre et du monde visible. Car s'ils sont nés de la terre, d'autre part ils ont été unis à toi, le Maître des cieux; et ayant rejeté l'image du terrestre, ils ont porté et gardé ton image à toi le céleste (cf. 1 Co 15,49), *et c'est pourquoi, alors qu'il serait normal qu'ils soient déposés dans les célestes trésors, c'est par amour des hommes*[55] *que tu les as laissés encore demeurer dans les entrailles de la terre, pour le bien de ceux qui habitent encore la terre, pour guérir par eux nos maladies, pour que nous soyons par eux dirigés vers ton amour.*[56]

C'est bien l'union des saints avec le Christ, une union aussi étroite que celle de la tête aux membres, qui est à l'origine de leur pouvoir miraculeux. Comme dans le premier éloge de Dèmètrios, Cabasilas établit la même analogie entre les reliques miraculeuses et le Christ dont la divinité, durant le temps du Samedi saint, restait unie à la fois à son âme descendue aux enfers et à son corps enseveli. De la même façon, dit-il, le Christ reste uni à la fois à l'âme des martyrs, montée au ciel, et à leur corps resté sur terre. C'est parce que le Christ reste présent dans les corps morts des martyrs que ces corps peuvent

55. Cabasilas est ici moins audacieux que dans son *Premier éloge de Dèmètrios* : ce n'est pas le saint qui choisit de laisser son corps sur la terre par philanthropie, mais c'est le Christ qui laisse le corps de ses saints sur la terre pour qu'il puisse venir en aide aux autres hommes.

56. *Prière au Christ* (cité n. 54), p. 43-44 (trad. p. 45-46) : ὅσοι τὴν ἀπόρρητόν σου φιλανθρωπίαν ᾐδέσθησαν καὶ τὴν μετὰ σοῦ κοινωνίαν συνετήρησαν καὶ τὰς ἐντολὰς ἐφύλαξαν καὶ ἔμειναν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, τούτοις ἥρμοσας σεαυτὸν ὥσπερ μέλεσι κεφαλὴν καὶ *ἕν πνεῦμα* μετά σου γεγόνασι καὶ ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν καὶ τοῖς σώμασιν ἐνεχέθης καὶ ἀνεμίγης, καὶ οὐ ζώντων μόνον ἀλλὰ καὶ μετὰ τελευτὴν τοὺς νεκροὺς αὐτῶν οὐκ ἀπολιμπάνεις, καὶ ἡ κόνις αὕτη καὶ τὰ ὀστᾶ τῶν σῶν γέμει χαρίτων· καὶ ὥσπερ ἐν τῷ φρικτῷ καὶ ζωοποιῷ σου θανάτῳ τῆς θείας ψυχῆς τὸ πανάχραντον σῶμα καταλιπούσης ἡ θεότης ἀχώριστος ἦν αὐτοῦ καὶ τοὺς κόλπους οἰκοῦσα τοῦ συναϊδίου Πατρὸς μετὰ τῆς ψυχῆς ἦν ἐν τῷ ᾅδῃ καὶ μετὰ τοῦ σώματος ἐν τῷ τάφῳ, τὸν ἴσον τρόπον καὶ τὰ σώματα καὶ αἱ ψυχαὶ τῶν ἁγίων σου ἀλλήλων μὲν διέστησαν, σοῦ δὲ οὐκ ἐχωρίσθησαν· καὶ τὰ σώματα τῶν μὲν οἰκείων ψυχῶν ἐστερήθησαν, σὲ δὲ *τὴν ἀληθίνην ζωὴν* ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσι, καὶ ὥσπερ αἱ ψυχαὶ τὰς σὰς οἰκοῦσι χεῖρας, οὕτω καὶ τὰ σώματα σὲ φέρουσιν ἔνοικον καὶ διὰ τοῦτο δαίμοσίν εἰσιν φοβερὰ καὶ ψυχῶν ἰῶνται τραύματα καὶ σωμάτων νόσους παύουσιν ἀνιάτους· καὶ τὰ χαρίσματα τὰ πνευματικὰ καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν ἣν ζῶσιν αὐτοῖς ἐδωρήσω, καὶ τῆς ψυχῆς ἀπολιπούσης αὐτούς, οὐδὲν ἔλαττον ἔχοντες φαίνονται καὶ διὰ τῆς ἐνεργείας ὅτι ζῶσι δεικνύουσι βεβαιοῦντες τὸν λόγον ὃν ὁ ἀψευδὴς ἀπηγγείλω· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ *θάνατον οὐ μὴ θεωρήσει εἰς τὸν αἰῶνα.* Ταῦτα τὰ ὀστὰ καὶ κόνις ὁρᾶται καὶ γῆ καὶ γῆς ἐστιν ἐπέκεινα καὶ τῶν ὁρωμένων· εἰ γὰρ καὶ ἀπὸ γῆς ἐγεννήθησαν, ἀλλὰ σοὶ τῷ δεσπότῃ τῶν οὐρανῶν συνήφθησαν καὶ τὴν *εἰκόνα τοῦ χοικοῦ ῥίψαντα τὴν εἰκόνα σοῦ τοῦ ἐπουρανίου* καὶ ἐφόρεσαν καὶ ἐφύλαξαν, διὰ τοῦτο τοῖς ἐπουρανίοις ἐναποκεῖσθαι θησαυροῖς ἀκόλουθον ὄν, διὰ φιλανθρωπίαν ἐν τοῖς κόλποις αὐτὰ τῆς γῆ ἔτι μένειν ἀφῆκας ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν οἰκούντων ἔτι τὴν γήν, ἵνα δι' αὐτῶν θεραπεύῃς τὰς νόσους ἡμῶν, ἵνα δι' αὐτῶν πρὸς τὸν σὸν ἀναγώμεθα πόθον.

produire des miracles. On constate ici l'esprit profondément théologique de Cabasilas qui n'attribue pas aux reliques une sorte de vertu quasi magique, mais qui intègre cette question dans sa propre synthèse théologique centrée sur l'Incarnation et sur l'union du Christ et du fidèle, après comme avant la mort.

Nicolas Cabasilas approfondit encore sa réflexion dans la *Vie en Christ*, où il cherche à cerner non plus seulement le « pourquoi » mais le « comment » de l'action miraculeuse des reliques des martyrs. À la christologie qu'il a exprimée dans ses œuvres antérieures (analogie entre le Christ mort et le martyr mort), il ajoute une dimension pneumatologique; c'est par l'Esprit saint qu'est rendue effective et efficiente l'union entre le corps du martyr et le Christ. Il est tentant de voir dans cette inflexion une influence de sa méditation sur la Divine Liturgie (son *Explication de la Divine Liturgie* dut être rédigée peu avant la *Vie en Christ*, et peut-être les rédactions successives des deux œuvres se sont-elles entrecroisées[57]), et principalement sur l'épiclèse : c'est l'Esprit qui rend effective la transformation des oblats en corps et sang du Christ[58]. De même, c'est l'Esprit qui est à l'origine de la δύναμις miraculeuse des reliques.

Une première esquisse de cette réflexion se trouve dans le chapitre III de la *Vie en Christ*, qui traite précisément de la chrismation. Parlant des charismes des saints, Cabasilas écrit :

Ils ont parlé des choses futures, ils ont chassé des démons et délivré de maladies par leur seule prière, et non seulement durant leur vie, mais leurs tombeaux même avaient encore le même pouvoir, car l'énergie de l'Esprit (τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας) *n'abandonne pas les bienheureux même morts.*[59]

Il ne s'agit donc pas d'une vague δύναμις qui permettrait aux corps des martyrs d'accomplir des miracles, mais de l'ἐνέργεια de l'Esprit, ce qui nous fait passer d'une simple réflexion sur le sacré (d'où vient que certains corps ont une vertu miraculeuse?) à une élaboration proprement théologique.

Dans le chapitre IV, qui traite de l'eucharistie, il reprend, en le complétant, le schéma esquissé dans ses œuvres précédentes, amené là aussi par le recours au Livre de la Sagesse :

(Le corps des saints) est lui aussi céleste (comme leur âme), de même que, ici-bas, corps et âme sont terrestres; car si l'âme *habite* les mains *du céleste* (cf. Sg 3,1)[60], *le corps est un*

57. Il existe au moins trois versions de la *Vie en Christ* (voir *La Vie en Christ* [SC 355 cité n. 5], p. 48-49) et sans doute plusieurs versions aussi de l'*Explication de la Divine Liturgie* (Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, trad. et notes de S. Salaville, 2e éd., munie du texte grec, revue et augmentée par R. Borner, J. Gouillard & P. Périchon [SC 4bis], Paris 1967, Introduction, IV : Le texte [P. PÉRICHON], p. 47-53).

58. Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, chapitres XXIX et XXX, p. 178-199.

59. *La Vie en Christ* III, 9 (SC 355 cité n. 5), p. 246-247 : περὶ τῶν μελλόντων εἶπον, καὶ δαίμονας ἐξέβαλον καὶ νόσων ἀπήλλαξαν εὐξάμενοι μόνον, καὶ οὐ περιόντες ἔτι τῷ βίῳ μόνον, ἀλλ' ἤδη καὶ τάφοι τὸ ἴσον ἐδυνήθησαν, τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας οὐδὲ νεκρῶν ἀφισταμένης τῶν μακαρίων.

60. Ici comme dans sa *Prière au Christ*, Nicolas Cabasilas modifie la citation du Livre de la Sagesse. Le texte biblique dit : « Les âmes des justes (sont) dans la main de Dieu » (Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ) ; Cabasilas précise : « les mains des justes *habitent* les mains de Dieu » (*Prière au Christ* : αἱ ψυχαὶ τὰς οἰκοῦσι χεῖρας ; *Vie en Christ* : ἡ ψυχὴ τὰς χεῖρας οἰκεῖ τοῦ ἐπουρανίου). Dans le commentaire qui accompagne son édition de la *Prière*, S. Salaville rapproche ces expressions d'un thème iconographique présent à Thessalonique à son époque, dans l'église des Saints-Apôtres. Cf. SALAVILLE, Prière (cité

de ses membres ; il n'a plus son âme, mais il est rempli de l'Esprit vivant ; et il vit après la mort, d'une vie indiciblement plus belle que la première, puisqu'en réalité il n'est même pas mort du tout : ils ont paru mourir, *dit Salomon, non pour les gens sensés, mais* aux yeux des insensés (Sg 3,2).[61]

Enfin, dans le chapitre V, sur la consécration de l'autel, il évoque la présence nécessaire de reliques de martyrs, ointes du saint myron[62], sous l'autel : là, c'est de nouveau l'union des martyrs au Christ qui est au centre de sa réflexion, puisqu'il s'agit de l'autel sur lequel s'effectuera la transformation des oblats, mais l'onction du myron, spécifiquement pneumatique, garantit la présence de l'Esprit :

> *Parce que la vertu* (δύναμις) *de l'autel vient du myron, il fallait que la matière qui le reçoit fût aussi accordée à cette vertu ; il pourrait ainsi mieux agir, comme le feu et la lumière, je pense, à travers les corps appropriés, de même que le nom même du Sauveur, qui pouvait tout quand on l'invoquait, ne manifestait pas également sa force sur toutes les lèvres. Ayant donc cherché quel corps serait le plus approprié pour recevoir le myron, le célébrant a trouvé que rien ne conviendrait mieux que les ossements des martyrs ; et après les avoir oints et ajoutés, ainsi parfumés, à la table, il achève l'autel.*
> *Car rien n'est plus apparenté aux mystères du Christ que les martyrs, qui ont en commun avec le Christ lui-même et le corps, et l'esprit, et le genre de mort, et tout ; lui, quand ils vivaient, était avec eux et, une fois morts, il n'abandonne pas leurs dépouilles, mais il est uni à leurs âmes de telle sorte qu'il est présent et mêlé même à cette poussière insensible ; et s'il est possible de trouver et de posséder le Sauveur en quelqu'une des choses visibles, c'est dans ces ossements qu'on le peut.*
> *C'est pourquoi, une fois que l'évêque est devant l'église, comme il doit y introduire ces ossements, il leur ouvre les portes en employant les paroles mêmes avec lesquelles il ferait entrer le Christ en personne, et pour tout le reste il les honore exactement comme il honorerait les saints dons. Au reste, ces ossements sont le temple véritable et l'autel de Dieu, tandis que le temple que voici, fait de main d'homme, est l'image du véritable. Il convenait donc d'ajouter la réalité à l'image, que l'une fût utilisée pour parfaire l'autre de même que l'ancienne loi est achevée par la nouvelle.*[63]

n. 54) ; M.-H. Congourdeau, Ézéchiel, prophète de l'économie du Sauveur : trois opuscules de Nicolas Cabasilas, *REB* 76, 2018, p. 137-166.

61. *La Vie en Christ* IV, 100-101 (SC 355 cité n. 5), p. 348-351 : αὐτὸ γὰρ ἐπουράνιον, καθάπερ τὸ συναμφότερον ἐκεῖ χοϊκόν· *ἥ τε γὰρ ψυχὴ τὰς χεῖρας* οἰκεῖ τοῦ ἐπουρανίου, τό τε σῶμα, μέλος ἐκείνου· καὶ ψυχῆς μὲν οὐ μετέχει, τοῦ δὲ ζῶντος Πνεύματος γέμει· καὶ ζῇ μετὰ τελευτήν, τῆς προτέρας ζωῆς οὐδ' ὅσον εἰπεῖν καλλίω, ἐπεὶ οὐδὲ ἀπέθανεν ἀληθῶς τὴν ἀρχήν· *Ἔδοξαν* γάρ, φησὶ Σολομών, *τεθνάναι*, καὶ οὐ τοῖς εὖ φρονοῦσιν, ἀλλ' *ἐν ἀφρόνων ὀφθαλμοῖς*.

62. Il ne s'agit pas de celui de Dèmètrios mais du saint myron consacré chaque année par le patriarche de Constantinople pour être utilisé dans les sacrements du baptême, de la chrismation et de l'onction des malades.

63. *La Vie en Christ* V, 24-26 (SC 361 cité n. 5), p. 32-35 : Ὅτι δ' ἡ τοῦ θυσιαστηρίου δύναμις τὸ μύρον ἐστίν, ἐχρῆν τῇ δυνάμει ταύτῃ καὶ τὴν ὑποκειμένην ὕλην οἰκείως ἔχειν· δρᾶσαι γὰρ ἂν οὕτω βέλτιον, ὥσπερ καὶ πῦρ καὶ φῶς διὰ τῶν ἐπιτηδείων, οἶμαι, σωμάτων· ἐπεὶ καὶ τοὔνομα αὐτὸ τοῦ Σωτῆρος, ὃ πάντα ἐδύνατο καλούμενον, οὐκ ἐν τοῖς ἁπάντων στόμασι τὴν ἰσχὺν ὁμοίως ἐπεδείκνυ τὴν αὐτοῦ. Καὶ τοίνυν ζητήσας ὅ τι ἂν τῶν σωμάτων κατάλληλον ὁ τελεστὴς ὑποθείη τῷ μύρῳ, τῶν μαρτυρικῶν ὀστέων ὃ προσήκει μᾶλλον εὗρεν οὐδέν, καὶ ταῦτα μυρίσας καὶ ἀληλιμμένα τῇ τραπέζῃ προσθείς, τὸ θυσιαστήριον ἀπαρτίζει. Μαρτύρων γὰρ τοῖς τοῦ Χριστοῦ μυστηρίοις οὐδὲν

On sait que Nicolas Cabasilas fut un homme aux nombreuses facettes, un humaniste versé dans les sciences, la philosophie et le droit. Dans ses œuvres religieuses, il combine, dans la plus pure tradition patristique, la mystique et la théologie. « Si tu es théologien, tu prieras en vérité, et si tu pries en vérité, tu es théologien », disait Évagre le Pontique[64]. Là où il imprime sa marque personnelle, c'est dans le fait que toute sa théologie gravite autour du Christ. Salaville l'avait bien compris, et il intitula l'un des premiers articles qu'il lui a consacrés : « Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas »[65]. Pour Cabasilas, l'amour fou du Christ pour les hommes, qui l'a mené à la kénose et à la croix, l'a conduit à s'unir aux hommes d'une union infrangible ; en retour, l'amour fou des martyrs pour le Christ, qui les a incités à donner leur vie pour lui, les a unis à lui d'une union que même la mort ne peut briser. C'est la permanence de cette union amoureuse des martyrs au Christ, jusqu'au-delà de la mort, qui rend leurs reliques capables d'opérer des guérisons. Foin d'une *vertu* (δύναμις) insaisissable et équivoque, qui pourrait s'apparenter à de la magie : si les reliques des martyrs peuvent opérer des miracles, c'est en raison de l'amour fou qui les unit au Christ jusque par-delà la mort. Un tel amour manifeste l'énergie de l'Esprit qui les animait de leur vivant et qui reste attachée à leur corps mort. Autant et plus qu'un simple auteur spirituel, Nicolas Cabasilas est véritablement un théologien.

CNRS, UMR 8167, Monde byzantin

συγγενέστερον, οἷς πρὸς αὐτὸν τὸν Χριστὸν καὶ σῶμα καὶ πνεῦμα καὶ θανάτου σχῆμα καὶ πάντα κοινά· ὃς καὶ ζῶσι συνῆν καὶ τελευτώντων τοὺς νεκροὺς οὐκ ἀπολιμπάνει, ἀλλὰ ταῖς ψυχαῖς ἡνωμένος ἐστὶν ὅπως καὶ τῇ κωφῇ ταύτῃ σύνεστι καὶ ἀναμέμικται κόνει· καὶ εἴ που τῶν ὁρωμένων τούτων ἔστιν εὑρεῖν τὸν Σωτῆρα καὶ κατασχεῖν, ἐπὶ τῶν ὀστέων ἔξεστι τούτων. Διὰ ταῦτα πρὸς τῷ νεῷ γενόμενος, εἰσάγειν δεῆσαν, ἐκείναις ταῖς φωναῖς αὐτοῖς ἀνοίγει τὰς πύλας αἷς ἂν εἰ τὸν Χριστὸν εἰσῆγεν αὐτόν, καὶ τἄλλα δὲ παραπλησίως τοῖς ἱεροῖς ἐτίμησε δώροις. Ἄλλως τε Θεοῦ μὲν νεὼς ἀληθὴς καὶ θυσιαστήριον τὰ ὀστᾶ ταῦτα, ὁ δὲ χειροποίητος οὗτος τἀληθοῦς μίμημα. Οὐκοῦν εἰκὸς ἦν τοῦτον ἐκείνῳ προστεθῆναι, καὶ πρὸς τὴν τελείωσιν ἐκείνου τοῦτον εἰλῆφθαι, καθάπερ τῶν νόμων τοῦ παλαιοῦ τὸν καινόν.

64. Évagre le Pontique, *Chapitres sur la prière*, éd. du texte grec, introd., trad., notes et index, P. Géhin (SC 589), Paris 2017, chap. 60 : Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ.

65. S. Salaville, Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas, *ÉO* 35, 182, 1936, p. 129-167.

LE *PAR. AR.* 300
ENTRE PHILOLOGIE ET CODICOLOGIE : MATÉRIAUX POUR SERVIR À L'ÉDITION D'UNE *NOTITIA DE LOCIS SANCTIS*[*]

par Pietro D'Agostino

En 1996, le regretté Gérard Troupeau (1927-2010), figure de proue de cet orientalisme voué à l'étude de la chrétienté d'expression arabe, publiait un article[1] qui, pour autant que l'on puisse en juger, n'a reçu que peu d'attention de la part de la communauté scientifique. Dans sa contribution, il portait à la connaissance du public savant un manuscrit de la Bibliothèque nationale de France (Paris, BnF, arabe 300, désormais P), qu'il avait déjà brièvement décrit en 1972 dans son catalogue des manuscrits arabes chrétiens de cette bibliothèque[2]. Il s'agit d'un codex volumineux, datant probablement du XIVe siècle, formé de deux unités codicologiques (dorénavant P_1 et P_2) : P_1 (ff. 1-61) contient une histoire universelle depuis la création jusqu'au règne de Titus; P_2 (ff. 62-501), pour sa part, transmet une autre histoire du monde, allant de la création d'Adam jusqu'à l'Ascension du Christ. Comme Troupeau l'avait fait remarquer, la partie finale de ce deuxième texte (à partir du f. 482r) constitue une section thématiquement autonome. Dans cette section du manuscrit, le compilateur, après avoir exposé ce qu'on pourrait désigner comme une « théologie des lieux saints »[3] (ff. 482r-483v), dresse une liste de ces lieux, tout en l'agrémentant de références scripturaires et de données techniques. C'est justement la section correspondant aux ff. 482-501 qui présente un intérêt considérable pour l'étude historico-religieuse des lieux de pèlerinage à l'époque médiévale. L'intérêt ne se limite toutefois pas à la valeur théologique des vestiges témoignant des événements de l'économie du salut, mais s'étend

* Je sais gré à M. A. Sidarus (Évora) de m'avoir fait part de ses observations et de ses conseils.

1. G. Troupeau, Un ancien guide arabe des lieux saints, *Parole de l'Orient* 21, 1996, p. 47-56.

2. G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes. 1, Manuscrits chrétiens. 1, Nos 1-323*, Paris 1972, p. 264.

3. Il s'agit d'une réflexion théologique centrée sur le concept des « lieux-témoins » (cf. Troupeau, Un ancien guide [cité n. 1], p. 49), où « les vestiges et les lieux saints » *(ʾāṯār wa-ʾamākin muqaddasa)* sont considérés comme « héritage et arrhes » (*muwarraṯ wa-ʿurbūn*) des biens célestes (cf. ff. 482v-483r), que Dieu a laissés aux chrétiens « afin qu'ils témoignent pour nous de la véracité de ce qu'ils (*scil.* les apôtres) dirent de Lui » *(li-kay tašhada lanā bi-ṣiḥḥaṭi mā qālū-hu ʿan-hu).*

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 161-177.

aussi à l'étude des lieux eux-mêmes et des traditions qui leur étaient rattachées. Ces considérations, du fait même de l'importance culturelle du texte, ont aussitôt suscité notre curiosité et nous ont amené à la conclusion qu'une publication de cette notice sur les lieux saints de Syrie-Palestine représente un objectif urgent dans le contexte des études arabes chrétiennes. Nous envisageons donc une telle édition, à paraître dans la Patrologia orientalis. Cette entreprise ecdotique a été favorablement accueillie par le père Philippe Luisier, qui nous a manifesté non seulement son intérêt pour le texte, mais aussi son encouragement paternel à mener à bien ce projet. Nous nous limiterons dès lors, dans les pages suivantes, à une description la plus minutieuse possible du manuscrit, en guise de prolégomènes à l'édition du texte. Nous aurons désormais recours au nom de *Notitia de locis sanctis* (soit, par souci de brièveté, *Notitia*) pour désigner la partie finale de P_2, transmise aux ff. 482r-501r.

Description matérielle du *Par. ar.* 300 (P)

Le codex P, qui mesure 260 × 175 mm, est un manuscrit volumineux de 504 feuillets (ff. IV. 501 + 3. II)[4]. Comme cela vient d'être rappelé, il semble s'agir d'un manuscrit composite, les deux unités codicologiques (P_1 et P_2) correspondant respectivement aux ff. 1-61 et ff. 62-501[5]. Cette conclusion a été acceptée, sans rencontrer d'objection, par les chercheurs[6]. L'indépendance des deux unités se manifeste par au moins trois aspects différents :

- l'autonomie des deux textes transmis par P : au f. 61, en effet, la première chronique s'achève et au f. 62 en débute une autre, qui recommence depuis le début la narration de l'histoire du monde ;
- l'aspect paléographique : on peut remarquer d'ores et déjà que P_1 et P_2 ont été copiés, à l'origine, par deux copistes différents[7] ;
- le papier utilisé dans les deux unités est différent.

Cependant, au vu de la composition des cahiers, la nature composite du codex n'est pas évidente d'emblée dans la forme actuelle du manuscrit. En effet, la démarcation entre les deux unités textuelles ne s'accompagne pas d'une césure codicologique, c'est-à-dire que le f. 62 ne marque pas le début d'un nouveau cahier, comme on s'y attendrait dans le cas de deux unités codicologiques indépendantes. À cet égard, il faut prendre en considération le fait que le cahier concerné (ff. 59-68) est moderne, ayant été refait pendant des opérations de restauration assez invasives (cf. *infra*) qui ont effacé la césure originelle. C'est pourquoi il est impossible de vérifier si, dans le codex primitif, le début du deuxième texte coïncidait bien avec le début d'un nouveau cahier, et donc d'une unité codicologique différente. Il est donc probable qu'il s'agit d'un volume composite, sans que cela puisse être prouvé avec certitude sur la base de la configuration codicologique actuelle.

4. Les trois derniers feuillets, après le f. 501, laissés blancs, sont sans numérotation.
5. Les ff. 49-61, étonnamment, ne sont pas pris en considération par Troupeau, *Catalogue* (cité n. 2), p. 264, lorsqu'il décrit matériellement le codex, si bien qu'il parle de « manuscrit formé de parties de deux manuscrits (f. 1-48 et 62-501) » *[sic]*. Nous utiliserons ici le terme « section » pour nous référer aux unités textuelles, non pas aux unités codicologiques.
6. Voir notamment les études de A. Sidarus, citées dans les pages qui suivent, qui fait toujours référence à la répartition de Troupeau.
7. Il s'agit, respectivement, des mains M_2 et M_5.

Les deux unités du codex étaient, à l'origine, en papier oriental. On relève la présence de deux types de papier différents, correspondant aux deux unités P_1 et P_2 : le premier (ff. 4-10, 22-47 = P_1) est un papier assez fin, caractérisé par la présence des seuls fils vergeurs, sans que l'on puisse discerner la présence de fils de chaînette[8]. En ce qui concerne le second (ff. 77-106, 109-125, 128-144, 148, 151-261, 272-494 = P_2), on a affaire à un papier plus épais et rigide, caractérisé par la courbure des fils vergeurs[9] ; sur certains feuillets (par exemple ff. 227, 237, 257), on perçoit les traces des fils de chaînette, difficilement discernables, regroupés par couples[10]. Dans chaque couple, la distance entre les deux fils est de 8 mm, et les couples sont séparés de 45 mm les uns des autres[11]. On observe, enfin, la présence de quelques cas de démariage[12].

Certaines parties du manuscrit ont été refaites dans un deuxième temps. En effet, on trouve huit parties plus tardives réalisées en papier occidental, correspondant aux ff. 1-3, 11-21, 48-76, 107-108, 126-127, 145-150[13] (à part le f. 148[14]), 262-271, et 495-501 (+ 3). Il semble que le papier soit le même dans toutes les parties restaurées[15]. La distance entre les fils de chaînette est de 30 mm. L'analyse de ces feuillets nous a permis de repérer le filigrane « ancre dans un cercle », où « la tige et les deux bras [...] sont dessinés par simple trait », surmonté par un *trifolium* (bien discernable, par exemple aux ff. 3, 17, 52, 56, 60, 150, 270, 501), et mesurant environ 44 × 35 mm[16]. Au f. 268, nous avons pu également repérer la contremarque associée, dont il ne reste que la moitié gauche : pour autant que l'on puisse voir, elle consiste en un *trifolium* accompagné par

8. Il s'agit du type « B » de M. Beit-Arié, The Oriental Arabic paper, *Gazette du livre médiéval* 28, 1996, p. 9-12, ici p. 10 : « laid lines only » (correspondant au type « 2 » dans A. D'Ottone, *I manoscritti arabi dello Yemen : una ricerca codicologica*, Roma 2006, p. 41, « carta con impronta delle sole vergelle »). Cette typologie est reprise aussi par G. Humbert, Le manuscrit arabe et ses papiers, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100, 2002 (= *La tradition manuscrite en écriture arabe*, sous la dir. de G. Humbert), p. 55-77, ici p. 64.
9. Par exemple le f. 222. À ce propos, cf. M. L. Agati, *Il libro manoscritto da Oriente a Occidente : per una codicologia comparata*, Roma 2009, p. 101 (qui se base sur P. Canart, *Lezioni di paleografia e codicologia greca*, pro manuscripto [1978], Città del Vaticano).
10. Il s'agirait donc du type « C.2.a » de Beit-Arié, The Oriental Arabic paper (cité n. 8), p. 11 : « laid and chain lines ; clustered chain lines ; chain lines grouped in twos » (correspondant au type « 3 » dans D'Ottone, *I manoscritti arabi* [cité n. 8], p. 41 « carta tramata, con la duplice traccia di vergelle e catenelle »). Pour une typologie des variantes du papier oriental avec la trace simultanée des fils vergeurs et des fils de chaînette, se basant sur la disposition de ces derniers, voir d'abord l'étude pionnière de J. Irigoin, Les papiers non filigranés : état présent des recherches et perspectives d'avenir, dans *Ancient and medieval book materials and techniques : Erice, 18-25 september 1992. 1*, ed. by M. Maniaci & P. F. Munafò (ST 357), Città del Vaticano 1993, p. 265-312, ici p. 299 (fig. 37).
11. Cela est compatible avec les données fournies par Irigoin, Les papiers non filigranés (cité n. 10) ; cf. aussi Agati, *Il libro manoscritto* (cité n. 9), qui présente tout de même des dimensions légèrement différentes (12/42 mm).
12. Par exemple au f. 342.
13. Troupeau, *Catalogue* (cité n. 2), p. 264, indique de manière fautive le f. 160.
14. Le f. 148 est en papier oriental et relève, selon toute apparence, du codex primitif. Il est probable, donc, qu'il ait été laissé blanc à l'origine et que les restaurateurs l'aient utilisé dans la confection du nouveau cahier.
15. Les ff. 107-108 font exception, puisqu'on entrevoit un filigrane différent très difficile à discerner au f. 108.
16. Voir C. M. Briquet, *Les filigranes : dictionnaire historique des marques du papier. 1, A-Ch*, Leipzig 1923, p. 41 (types nos 548-572).

la lettre P (à laquelle devait correspondre, symétriquement, une autre lettre sur la moitié droite). On n'en trouve aucun équivalent exact dans les répertoires de filigranes, mais il peut être rapproché des n°s 2220-2228 (surtout 2227) de Mošin[17], datés des années 1580-1650, et du n° 568 de Briquet, qui appartient à un type de filigrane apparaissant lui aussi assez tardivement, après 1563. Quant à l'origine géographique du papier, Briquet relie le type et la contremarque associée à l'aire vénitienne[18]. Après les études du père Ugo Zanetti portant sur les manuscrits conservés dans le monastère égyptien de Saint-Macaire[19], nous connaissons un peu mieux la diffusion du papier italien, et vénitien en particulier, dans le monde égyptien. L'analyse codicologique de P confirme pleinement les intuitions de Zanetti au sujet de la diffusion massive de cette manufacture italienne et de son importance pour la production libraire dans l'Égypte mamelouke. Au vu de ces conclusions, nous pouvons dater les opérations de réfection entre la fin du XVIe siècle et la première moitié du XVIIe siècle[20]. Il s'agit donc, manifestement, d'une intervention de réfection assez tardive, au cours de laquelle certains feuillets ont été laissés blancs, notamment les ff. 108^{v}, 269^{v}-270^{v}, 475^{r}, 476^{v}, 480^{r}-481^{v}.

Le manuscrit est aujourd'hui composé, à ce qu'il semble, de cinquante-deux cahiers[21], dont douze (en gras) sont concernés par la réfection moderne : $\mathbf{1}^{3+1+2}$ (6), $\mathbf{1}^{4+4}$ (14), $\mathbf{1}^{6+1}$ (21), 1^{8} (29), 1^{10} (39), 1^{8} (47), $\mathbf{1}^{11}$ (58), $\mathbf{1}^{10}$ (68), $\mathbf{1}^{8}$ (76), 3^{10} (106), $\mathbf{1}^{10}$ (116), $\mathbf{1}^{10}$ (126), $\mathbf{1}^{10}$ (136), 1^{8} (144), $\mathbf{1}^{6}$ (150), 4^{10} (190), 1^{11} (201), 6^{10} (261), $\mathbf{1}^{10}$ (271), 1^{9} (280), 4^{10} (320), 1^{12} (332), 3^{10} (362), 1^{12} (374), 12^{10} (494), $\mathbf{1}^{10}$ (501 + 3). Avant la réfection du XVIe-XVIIe siècle, il devait y en avoir quarante-neuf. En effet, le cahier numéroté quarante-sept (ff. 485-494) occupait, selon toute vraisemblance, l'antépénultième place. Les cahiers correspondant aux ff. 1-6, 7-14, 107-116, 117-126, 127-136, 145-150, qui comprennent encore des feuillets d'origine, sont mixtes, composés de feuillets en papier à la fois oriental et occidental. Quant aux cahiers correspondant aux ff. 15-21, 48-58, 59-68, 69-76, 262-271 et 495-501 (+ 3), ils sont intégralement en papier occidental et remontent, eux aussi, à l'opération de réfection. La formule la plus représentée dans le manuscrit est sans nul doute le quinion, bien que d'autres types de cahiers apparaissent de manière minoritaire (sénion[22] et quaternion).

Les deux premiers cahiers actuels (ff. 1-6 et 7-14) résultent d'un collage anarchique d'anciens et de nouveaux feuillets, qui s'avère difficile à étudier dans le détail. Il est probable que ces cahiers aient reçu leur forme actuelle pour remédier à l'état endommagé dans lequel se trouvaient les premiers feuillets du manuscrit. Quelques feuillets initiaux sont irrémédiablement perdus; en effet, au f. 30^{r}, on trouve la signature du 5e cahier *(ḫāmisa)*, ce qui donne à penser que celui-ci était précédé à l'origine de quatre quinions, soit 40 feuillets, et non 29 comme dans l'état actuel. De manière analogue, du fait de la réfection de plusieurs parties, les signatures de cahiers anciennes dans le reste du codex ne reflètent pas la réalité actuelle, si bien qu'il y a un décalage de trois unités entre le nombre effectif des cahiers (cinquante-deux) et leur nombre primitif (quarante-neuf). Outre les deux premiers, on rencontre plusieurs autres cahiers aberrants composés d'un nombre impair de feuillets : il s'agit le plus souvent du résultat de l'ajout de feuillets indépendants par le biais d'un talon (des feuillets dits « dépareillés »).

La plupart des cahiers sont signés en toutes lettres[23] dans la marge supérieure du *recto* du premier feuillet. La première signature visible est celle de l'ancien 5e cahier (*ḫāmisa*, f. 30^{r}) et la dernière celle de l'ancien 47e cahier (*sābiʿ [wa-'arbaʿīn]*, f. 485^{r}). Les signatures des cahiers remontent aux deux mains anciennes : le 5e (*ḫāmisa*, f. 30^{r}) et le 6e cahier (*sādisa*, f. 40^{r}), dans la partie P_1, ont été signés à l'encre noire par un même copiste (notre M_2, cf. *infra*), alors que les signatures des autres cahiers, dans la partie P_2, à l'encre brune, sont dues à une autre main (notre M_5, cf. *infra*). Dans les deux cas, c'est le copiste du texte qui a ajouté les signatures. La numérotation des anciens cahiers n°s 10 (commençant au f. 107), 12 (commençant au f. 127), 25 (commençant au f. 262) et 26 (commençant au f. 272) fait défaut : il s'agit (à part dans le cas de l'ancien n° 26) de cahiers affectés par les opérations de réfection, pendant lesquelles l'ancienne numérotation n'a pas été recopiée par les restaurateurs.

On relève la présence de quatre foliotations différentes dans la marge supérieure externe :

- la première, en chiffres coptes[24], d'une main qu'on désignera par « main copte I »; cette main n'ajoute pas de surlignement, et on la trouve seulement sur les feuillets anciens;

17. Cf. V. A. Mošin, *Anchor watermarks* (Monumenta chartae papyraceae historiam illustrantia 13), Amsterdam 1973. Le seul type qui ressemble au nôtre dans le répertoire de Briquet (cité n. 16) est le n° 568, qui arbore cependant des folioles lancéolées au lieu du *trifolium* aux folioles arrondies.

18. Cf. Briquet, *Les filigranes* (cité n. 16), p. 41.

19. Cf. U. Zanetti, Filigranes vénitiens en Égypte, dans *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini, S.J.* (Studi albanesi. ST 6), Firenze 1986, p. 437-499, ici p. 470-471, où l'auteur répertorie les filigranes en forme d'ancre. Parmi les spécimens repérés par Zanetti, néanmoins, nous ne retrouvons pas les numéros de Mošin que nous avons évoqués, alors qu'apparaît (cf. p. 470, ms. n° 58) une mention de Briquet n° 568; Id., Les manuscrits de Saint-Macaire : observations codicologiques, dans *Recherches de codicologie comparée : la composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*, textes éd. par P. Hoffmann, *indices* rédigés par Ch. Hunzinger, Paris 1998, p. 171-182.

20. Comme nous le dirons plus bas, le manuscrit a appartenu à Pierre Séguier, lequel, dans les années quarante du XVIIe siècle, était en contact avec des marchands français actifs en Égypte. Bien qu'il soit impossible à démontrer, il est fort probable que la restauration a eu lieu en Égypte avant l'achat par les marchands occidentaux. Nous reviendrons plus bas sur la datation des deux unités originelles.

21. Nous tenons à souligner que l'étude des cahiers, surtout dans la première partie du manuscrit, est rendue très malaisée par la couture souvent très serrée, ainsi que par l'utilisation de colle pendant les phases de réfection, ce qui interdit une enquête approfondie (le fil de couture n'étant pas toujours discernable). De peur d'endommager le codex, dans certains cas, nous avons dû nous limiter à une observation superficielle. C'est pourquoi, ces données (au moins jusqu'au f. 76) doivent être prises sous toute réserve. Le premier chiffre indique le nombre de cahiers du même type; le chiffre en exposant, le nombre de feuillets; le chiffre entre parenthèses, le n° du dernier feuillet du cahier.

22. Cf. ff. 363-374, numéroté 35e *(ḫāmis wa-ṯalāṯīn)*, conçu dès le début comme un sénion.

23. L'association des signatures de cahiers en toutes lettres avec la foliotation en chiffres coptes est pleinement cohérente avec les considérations exprimées par F. Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000, p. 102, au sujet des manuscrits du fonds arabe de la BnF; cf. aussi M.-G. Guesdon; La numérotation des cahiers et la foliotation dans les manuscrits arabes datés jusqu'à 1450, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100, 2002, p. 101-115, *passim*.

24. Sur la foliotation copte, outre l'étude de Guesdon, citée dans la note précédente, cf. S. Frantsouzoff, Les chiffres coptes dans les manuscrits arabes, chrétiens et musulmans, *Parole de l'Orient* 39, 2014, p. 259-273, qui semble être le seul à avoir fourni, de manière systématique, des exemples de la variabilité considérable des signes utilisés dans la numérotation copte. Eu égard aux tableaux que l'auteur présente aux p. 263-265, nous pouvons rapprocher la morphologie des signes employés dans P de ceux que Frantsouzoff a repérés dans le ms. C 867 de l'Institut des manuscrits

- la deuxième, également en chiffres coptes, d'une main qu'on appellera « main copte II » ; cette main, un peu maladroite, ajoute systématiquement le surlignement, et on la retrouve seulement sur les feuillets restaurés. Cette deuxième foliotation, quand elle est présente, est cohérente avec la première. Les deux foliotations coptes concernent les ff. 50-494 ;
- la troisième (tantôt au crayon, tantôt à l'encre) et la quatrième (à l'encre) sont toutes les deux modernes, en chiffres occidentaux ; elles couvrent l'intégralité du manuscrit et sont toujours solidaires.

Foliotation(s) 3-4 en chiffres occidentaux	Foliotations coptes		Mains « coptes »
	Foliotation 1	Foliotation 2	
ff. 50-76		27*-54 [*deest* 46 (f. 69)]	II
ff. 77-106	55-84		I
ff. 107-108		85-86	II
ff. 109-125	87-103		I
ff. 126-127		104-105	II
ff. 128-144	106-122		I
ff. 145-147	*deest***		
ff. 148	126		I
ff. 149-150	*deest*		
ff. 151-261	127-238 [*deest* 168 (f. 192)]		I
ff. 262-271	*deest****		
ff. 272-401	250-379		I
ff. 402-431	370****-399		I
ff. 432-480	400-448		I
f. 481 *(agraphon)*	*deest*		
ff. 482-494	450-462		I
ff. 495-501	*deest*		

* On retrouve, également, les traces du chiffre copte 20 au f. 43ʳ (ce qui est cohérent avec les deux foliotations coptes), tandis qu'au feuillet suivant (f. 44ʳ) on lit très clairement le chiffre 5, qui s'avère incohérent avec le reste. Enfin, aux ff. 31-34, nous retrouvons des traces d'autres chiffres coptes qui ont disparu avec le rognage et qui sont difficiles à identifier.
** Le décalage dans la numérotation copte 122-127 laisse la place pour quatre feuillets anciens, alors que les feuillets ajoutés sont six (ff. 145-150), dont un feuillet ancien (f. 148) qui porte le numéro 126.
*** Le décalage dans la numérotation copte (238-250) laisse la place pour onze feuillets, tandis que seulement dix ont été ajoutés lors de la restauration (ff. 262-271).
**** Le folioteur a recommencé, après le chiffre 379, avec le chiffre 370.

Sur la base de ces données, quelques considérations s'imposent. D'abord, comme il a été évoqué, les mains responsables des foliotations coptes se répartissent entre les anciens (« main copte I ») et les nouveaux feuillets (« main copte II »). Au vu de la répartition des mains arabes que nous allons présenter plus loin, nous pouvons dès lors observer que la

orientaux de l'Académie des sciences de Russie, à Saint-Pétersbourg, datant de 1433-1434, mais la correspondance n'est pas toujours parfaite.

« main copte II » a numéroté des feuillets écrits par les mains arabes modernes M^*_3 et M^*_4, alors que la « main copte I » a numéroté tous les feuillets écrits par la main arabe ancienne M_5. Il est très difficile de déterminer si le copiste et le numéroteur sont une seule et même personne, puisqu'il s'agit de deux alphabets différents. Il n'y a donc pas de preuve que la « main copte I » soit contemporaine du manuscrit originel, bien qu'elle soit assurément antérieure à la réfection du XVIᵉ-XVIIᵉ siècle. Deuxièmement, on remarquera que les restaurateurs, en substituant aux anciens feuillets des nouveaux, en ont parfois augmenté le nombre (cf. ff. 145-150), parfois diminué (cf. ff. 262-271).

Nous relevons aussi la présence d'un point problématique : la foliotation copte commence avec le chiffre 27 au f. 50, ce qui semble impliquer, si l'on compte à rebours, que le premier feuillet était l'actuel f. 24. Or celui-ci ne marque ni le commencement d'un nouveau texte, ni le début d'un nouveau cahier[25]. En l'état actuel de nos connaissances, il semble donc difficile de proposer une interprétation définitive de la foliotation et de ses incohérences.

En ce qui concerne les réclames, encore une fois, la situation est différente selon que nous considérons les feuillets anciens ou modernes. Dans ces derniers, les réclames ont été apposées de manière quasi systématique dans la marge inférieure du *verso* de chaque feuillet[26]. Elles consistent, normalement, en un seul mot[27]. Pour les feuillets anciens, nous sommes confrontés à trois solutions différentes : dans certains cas, il n'y a pas de réclame apposée dans la marge inférieure, mais le dernier mot de la dernière ligne du *verso* d'un feuillet est repris à la première ligne du *recto* suivant[28] ; dans d'autres cas, on trouve des réclames classiques, avec le premier mot du *recto* suivant apposé dans la marge inférieure du *verso* précédent[29] ; sur certains feuillets, enfin, on relève la présence d'une sorte de « pseudo-réclame », avec un mot oblique descendant, ajouté en dehors du cadre de justification dans la marge inférieure, qui représente simplement le dernier mot du *verso* et qui n'est pas repris au *recto* suivant[30].

La mise en page (surface écrite et nombre de lignes) varie sensiblement en fonction de l'unité codicologique considérée, et selon qu'on considère les sections anciennes[31] :

- P_1 : 205 × 125 mm : 18-22 l. environ ;
- P_2 : 203 × 132 mm : 14-15 l.[32]

25. On remarquera, en outre, qu'il n'y a pas de lacune textuelle entre les ff. 23ᵛ et 24ʳ.
26. Cela, encore une fois, est cohérent avec les observations sur le corpus de codex sinaïtiques étudiés par J. GRAND'HENRY, Les signatures dans les manuscrits arabes chrétiens du Sinaï, dans *Recherches de codicologie comparée* (cité n. 19), p. 199-204, ici p. 201. La réclame ne semble pas apparaître avant le milieu du XIVᵉ siècle (cf. *ibid.*).
27. Il s'agit bien de ce que GRAND'HENRY, Les signatures (cité n. 26), appelle les « réclames brèves ».
28. C'est le cas, par exemple, des ff. 120ᵛ, 133ᵛ, 134ᵛ, 161ᵛ, 170ᵛ, 189ᵛ, 205ᵛ, 280ᵛ, 282ᵛ, 283ᵛ, 316ᵛ, 324ᵛ, 339ᵛ, 344ᵛ, 349ᵛ, 350ᵛ, 377ᵛ, 388ᵛ, 399ᵛ, 414ᵛ, 448ᵛ, 470ᵛ. Parfois, ces « réclames implicites », intégrées au cadre de justification, marquent la fin d'un cahier, mais cela n'est pas obligatoire.
29. Cette solution est décidément minoritaire ; on la retrouve, par exemple, au f. 396ᵛ (له).
30. Par exemple les ff. 375ᵛ (ذلك), 408ᵛ (بسو, *rectius* بسوء), 453ᵛ (وهم اليهود). Nous utilisons l'expression « pseudo-réclame » car les mots en question ont le même aspect que des réclames proprement dites, mais ils n'en ont visiblement pas la fonction. Nous noterons, en passant, qu'un pareil cas se retrouve aussi dans une section moderne, au f. 497ᵛ (اسم).
31. TROUPEAU, *Catalogue* (cité n. 2), p. 264, arrondit les dimensions de la surface écrite à 220 × 125 mm pour la section correspondant aux ff. 1-48, et à 200 × 130 mm pour la section ff. 62-501.
32. Le f. 200ʳ⁻ᵛ représente une exception, car le copiste (M_5) y a écrit 31 *(recto)* et 24 *(verso)* lignes de texte.

ou modernes :

- ff. 1-3 : 180 × 123 mm : 18-21 l. ;
- ff. 11-21 : variable, environ 175 × 125 mm : 17-23 l. ;
- ff. 48-68 : 180 × 125 mm ; ff. 69-76 : 185 × 105 mm : 14-21 l. ;
- ff. 107-108 : 185 × 105 mm : 14-15 l. ;
- ff. 126-127 : environ 180 × 125 mm : 15-16 l. ;
- ff. 145-150 : 180 × 110 mm : 15 l. ;
- ff. 262-271 : 200 × 122 mm : 18-19 l. ;
- ff. 495-501(+ 3) : 160 × 120 mm : 14 l.

En ce qui concerne la réglure, sur les feuillets où elle est aisément discernable, nous ne relevons guère la présence de piqûres maîtresses déterminant la configuration de la justification. Seul le contour a été tracé, tout comme les rectrices horizontales. Puisque les quatre lignes de la justification ne se croisent jamais, il y a matière à supposer que la page a été préparée par le biais d'une *masṭara*.

Venons-en maintenant à l'écriture. Les encres sont noires et brunes pour le texte. Les titres sont rubriqués, tout comme les mots introduisant de nouvelles sections et certains noms de personne ou de lieu. Les encres utilisées pour les rubriques sont d'au moins deux types différents : une, rouge brillant (minium ?), virant à l'orange (par exemple au f. 218^{v}) ; l'autre, plus foncée, virant au brun (par exemple au f. 211^{r}). L'utilisation de l'encre rouge caractérise à la fois les feuillets anciens et modernes[33]. On notera aussi la présence, çà et là, de *marginalia* (par exemple ff. 183^{v}, 261^{v}, 271^{v}, 312^{v}, 457^{r}, etc.).

Quant aux aspects paléographiques, nous avons affaire à des écritures *nasḫī*, que Troupeau définit, à juste titre, comme orientales[34]. On peut distinguer six mains différentes, dont deux mains anciennes (M_2 et M_5, responsables, à l'origine, de P_1 et P_2 respectivement), et les mains des restaurateurs modernes (M^*_1, M^*_3, M^*_4 et M^*_6). Voici leur distribution dans le manuscrit :

- M^*_1 : ff. 1^{r}-3^{v}, 11^{r}-21^{v}, 48^{r-v}, 126^{v} l. 9-16, 127^{r} l. 6-15, 127^{v} l. 14-15, 501^{r};
- M_2 : ff. 4^{r}-10^{v}, 22^{r}-47^{v};
- M^*_3 : ff. 49^{r-v}, 69^{r}-76^{v}, 107^{r}-108^{r}, 144^{v}-150^{v};
- M^*_4 : ff. 50^{r}-68^{v}, 126^{r-v} l. 8, 127^{r} l. 1-5, 127^{v} l. 1-14, 495^{r}-500^{v};
- M_5[35] : ff. 77^{r}-106^{v}, 109^{r}-125^{v}, 128^{r}-144^{r}, 151^{r}-261^{v}, 272^{r}-494^{v};
- M^*_6[36] : 262^{r}-271^{v}[37].

33. Les parties modernes ne contiennent pas toutes des rubriques. On en retrouve abondamment au f. 127^{r-v} (pour des noms), dans les ff. 145-150 (pour la liste des « merveilles », *ʿağab*) et dans la partie finale ff. 495-fin (pour les toponymes de la *Notitia*).

34. Cf. Troupeau, *Catalogue* (cité n. 2), p. 264.

35. Aux ff. 355^{v}-362^{v}, l'écriture devient plus cursive et visiblement moins soignée (pour ne pas dire négligée), mais il semble s'agir du même copiste. Le f. 360 représente sans doute le point culminant de cette tendance, qui s'estompe à partir du f. 363^{r}.

36. Les mains M^*_1 et M^*_6 se ressemblent beaucoup. Cependant, certaines habitudes graphiques les différencient assez nettement : par exemple, M^*_1 note souvent la *hamza* par le biais de deux petits traits superposés (semblables au signe ʾ), ce qui n'est pas le cas pour M^*_6 ; M^*_6, en revanche, écrit normalement le *yāʾ* avec les deux points diacritiques, qui n'apparaissent pas chez M^*_1. M^*_6, en général, donne l'impression d'une écriture plus élancée. Il semble donc qu'il s'agisse de deux copistes différents.

37. Les ff. 269^{v}-270^{v} ont été laissés blancs.

En ce qui concerne les deux mains anciennes, l'écriture de M_2, de module assez petit, se caractérise par la présence d'une vocalisation partielle et de la *šadda*. En outre, elle trace volontiers la *tāʾ marbūṭa* d'un seul trait, sans en dessiner la panse. Celle de M_5, en revanche, révèle un aspect un peu plus grossier : le trait est plus épais, l'usage des diacritiques assez incohérent[38] et le *kāf* apparaît souvent sans la hampe oblique. Pour ce qui est des quatre mains modernes, la plus remarquable est sans doute M^*_3, aux traits arrondis et au tracé plutôt aéré. M^*_4, au contraire, rappelle curieusement M_5 dans la morphologie des lettres, avec un aspect décidément inélégant, mais arborant des habitudes graphiques qui la différencient de la main plus ancienne[39]. Quant aux mains anciennes, il nous semble qu'une datation au XIVe siècle serait très vraisemblable.

Pour ce qui est de la reliure, elle est constituée d'ais de bois recouverts de cuir tacheté, aux armes et chiffres de Napoléon Ier estampés à l'or. Le dos est en maroquin rouge. La reliure et le manuscrit sont, en général, en bon état, et la lisibilité du texte n'est quasiment jamais compromise.

Nous avons déjà donné quelques détails sur l'histoire du manuscrit au fil de notre analyse. La datation au XIVe siècle proposée par Troupeau[40] se base, selon toute vraisemblance, sur des critères paléographiques et, plus généralement, sur l'immense expérience qu'il avait acquise en tant que catalogueur des manuscrits arabes chrétiens de la Bibliothèque nationale. Cette datation a été reprise par A. Sidarus dans toutes ses publications. Le seul exemple de datation légèrement différente se trouve chez Breydy, qui parle de « XIIIe ou XIVe siècle »[41]. Sur la base de l'écriture, une datation au XIVe reste la plus probable[42].

Nous avons déjà parlé de la restauration qui eut lieu entre la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle, probablement en Égypte. Considérons donc l'histoire de P une fois qu'il a franchi la Méditerranée. Au f. 1^{r}, en plus des cotes anciennes[43], on trouve un petit talon imprimé qui porte l'inscription suivante : *Ex Bibliotheca MSS. COISLINIANA, olim SEGUERIANA, quam Illust. HENRICUS DU CAMBOUT (sic), Dux DE COISLIN, Par Franciae, Episcopus Metensis, &c. Monasterio S. Germani a Pratis legavit.*

38. Notamment, la *tāʾ marbūṭa* est pratiquement toujours identique au *hāʾ*, tandis que le *ḏāl*, qui ne porte jamais de point diacritique, se confond avec le *dāl*. De même, le *ṯāʾ* présente toujours deux points seulement, se confondant ainsi avec le *tāʾ*.

39. C'est le cas, par exemple, du *kāf* « en deux traits » (la hampe oblique croisant la panse, avec un effet de ligne brisée assez anguleuse et maladroite), ainsi que de la *alif maqṣūra* dans la préposition *ʿalā*, qui est souvent tracée vers la droite plutôt que vers la gauche.

40. Cf. Troupeau, *Catalogue* (cité n. 2), p. 264 ; Id., Un ancien guide (cité n. 1), p. 48, 56.

41. Cf. M. Breydy, *Études sur Saʿīd ibn Baṭrīq et ses sources* (CSCO 450. Subs. 69), Louvain 1983, p. 46-47.

42. En se limitant aux données présentes dans les textes transmis par le manuscrit, l'année 1214 peut être considérée comme un *terminus post quem* pour la confection de P. En effet, au f. 492^{v}, le compilateur de la *Notitia* mentionne une tradition rapportée par ʿAlī ibn ʿUbayd, lequel, en parlant de l'invasion de Jérusalem par les Perses, affirme que six cents ans se sont écoulés depuis ces événements (من ستمائة سنة).

43. Il s'agit des deux cotes *D 19* et *Suppl. ar. nº 752*. *D 19* a été rayée et corrigée en *C 19*, qui correspond à la cote dans la bibliothèque de Séguier. En ce qui concerne la cote *Suppl. ar. nº 752*, cf. le catalogue manuscrit (= ms. *Par. ar.* 4488, parfois cité comme *Catalogue des manuscrits 1 à 1952 du supplément arabe de la Bibliothèque nationale*), qui décrit brièvement notre codex et indique l'ancienne cote *Saint-Germ. nº 96*.

An. M.DCC.XXXII. Sur la partie supérieure du feuillet, on lit l'indication du contenu, tracée à l'encre : *Chronolog. ab orbe condito ad Christum. Arabice.* Le manuscrit a donc appartenu à la bibliothèque d'Henri-Charles du Cambout, duc de Coislin (1665-1732), membre de l'Académie française depuis 1710 et évêque de Metz (1698-1732), qui le légua à l'abbaye parisienne de Saint-Germain-des-Prés, où il reçut la cote 96. Comme le cartouche le précise, le manuscrit fit jadis partie de la bibliothèque du chancelier Pierre Séguier (1588-1672), arrière-grand-père du duc de Coislin. Nous avons d'ailleurs connaissance des relations entre Séguier et les marchands français actifs en Égypte. Deux d'entre eux semblent avoir joué un rôle plus important dans l'enrichissement de la bibliothèque du chancelier : le premier, le marseillais Jean Magy, dans une lettre du 3 octobre 1646, montre qu'il est au courant du désir de Séguier d'acquérir des manuscrits provenant du monastère de Saint-Macaire[44]. Le second, un certain François Daniel, qui lui écrit du Caire le 10 avril 1648, dit qu'il peut lui envoyer des manuscrits grecs et d'autres langues[45]. Il est vraisemblable que Séguier se soit procuré le manuscrit P par l'entremise de l'un de ces deux commerçants. Si nous pouvions démontrer – ce qui n'est malheureusement pas le cas – que ce fut précisément Jean Magy qui lui procura le lot de manuscrits avec lequel P passa en Occident, nous pourrions alors imaginer qu'il provienne du monastère de Saint-Macaire. Cela serait compatible avec les caractéristiques codicologiques du manuscrit : nous avons évoqué, en effet, la fréquence de filigranes d'origine vénitienne dans les codex de Saint-Macaire, comme démontré par l'étude de Zanetti.

Venons-en, donc, à l'origine de P. Si l'étude des filigranes utilisés pour l'opération de réfection est tout à fait cohérente avec une origine égyptienne – tout comme ce qu'on sait de l'histoire de la bibliothèque de Pierre Séguier –, il y a un autre élément qui plaide décidément en faveur d'une telle origine : il s'agit de la foliotation en chiffres coptes. La présence de ce type de numérotation des feuillets relie notre codex à la région égyptienne, bien qu'elle ne soit pas, *per se*, une preuve qu'un manuscrit ait effectivement été produit par un atelier copte[46]. Quoi qu'il en soit, la plupart des chercheurs travaillant plus ou moins directement sur notre manuscrit se sont prononcés en faveur d'une origine copte[47].

44. Cf. H. Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles. 1*, Paris 1902, p. 12 : « [...] et estat des manuscriptz du convant de S. Macaire et d'autres qui se treuveront en Egipte. »

45. *Ibid.*, p. 14 : « [...] j'espère d'avoir de libvres grecz et aultres quy pourront acomptanter vostre curiositté. »

46. À ce propos il conviendra de mentionner l'hypothèse proposée par Grand'Henry, Les signatures (cité n. 26), p. 203, d'après laquelle la présence de chiffres coptes dans les manuscrits sinaïtiques (relevant, donc, d'un milieu melkite) serait due à la présence de moines coptes réfugiés dans le monastère de Sainte-Catherine, qui y auraient amené leurs propres manuscrits et leurs habitudes graphiques. Or cette interprétation, toute charmante qu'elle soit, ne saurait être appuyée, à notre connaissance, par d'autres sources, et présuppose que les chiffres coptes soient la preuve d'une production liée à des copistes coptes. Cependant, la fréquentation des manuscrits arabes chrétiens semble confirmer que la foliotation copte répond plutôt à un usage courant dans l'aire égyptienne, sans être liée à une confession particulière. La même impression nous a été confirmée par d'autres chercheurs accoutumés à l'étude de cette production manuscrite, notamment André Binggeli (IRHT) et Alice Croq (EPHE).

47. Cf. Breydy, *Études* (cité n. 41) p. 46-47 ; A. Y. Sidarus, Medieval Coptic Arabic historiography (13th-14th c.), *Collectanea christiana orientalia* 15, 2018, p. 157-183, ici p. 179-180 ; Id., Nouvelles recherches sur Alexandre le Grand dans les littératures arabe chrétienne et connexes, *Parole de l'Orient* 37, 2012, p. 127-176, ici p. 164 ; Id., Alexandre le Grand chez les Coptes (recherches

Un regard sur la nature des traditions et des textes contenus dans le codex nous enlève tout doute à ce sujet : ils relèvent, en effet, de la production chronographique copto-arabe.

Le contenu

Première section (ff. 1r-61v)

Comme il a été dit, le manuscrit contient différents textes. La question du contenu doit cependant être observée de plus près, car G. Troupeau n'a pas été tout à fait cohérent à ce sujet. Il avait commencé par se prononcer, dans son *Catalogue*, pour l'existence de trois sections différentes, configurées comme suit :

- ff. 1r-48r : une histoire universelle depuis la création jusqu'au règne de Titus ;
- ff. 48r-61v : un traité anonyme de théologie sur le salut de l'homme ;
- ff. 62r-501r : une autre histoire universelle allant jusqu'à l'Ascension du Christ.

Dans son article sur la *Notitia*, il n'est plus question que de deux sections, dont l'une correspond aux ff. 1r-61v, l'autre aux ff. 62r-501r. En d'autres termes, le traité anonyme sur le salut de l'homme a disparu[48], sans que Troupeau prenne la peine de l'expliquer. Le fait est que, au f. 48r, il n'y a aucune démarcation entre la l. 9, où se terminerait le premier texte, et la l. 10, où commencerait le deuxième. Voici comment les deux sections se présentent, la séparation entre les deux textes putatifs étant indiquée par une barre (|) :

ومن الطوفان إلى أن خرّب طيطس بيت المقدّس ثلثة ألاف وثلثماية وأربع عشرة سنة ومن آدم
إلى أن خرّب طيطس بيت المقدّس خمسة ألاف وخمسماية وسبعون سنة | وإلى هذا التاريخ أنجزنا
هذا الموضوع لنعلن فيه ومن مضمونه بالإنجاز مقدار الأيّام التي سلفت وما تنبّت عليه الأنبياء عن
مجيء سيّدنا المسيح الذي خلص آدم وذرّيّته من يد الطاغي كان تملك عليهم.

[...] *du déluge jusqu'à ce que Titus détruisit le Temple, trois mille trois cent quatorze ans, et d'Adam jusqu'à ce que Titus détruisit le Temple, cinq mille cinq cent soixante-dix ans.* | *Jusqu'à cette date, nous avons épuisé ce sujet pour y annoncer, à partir de son contenu, la computation des jours qui se sont écoulés et ce qu'ont prophétisé les prophètes à ce sujet, à propos de l'avènement du Christ, notre Seigneur, qui sauva Adam et sa descendance de la main du tyran qui avait pris le pouvoir sur eux.*

Il est évident que les deux phrases ne sont pas séparables, et que le هذا التاريخ dont il est question à la l. 10 est à rattacher à ce qui a été énoncé dans les lignes précédentes. Autrement dit, aucun indice, ni paratextuel ni textuel, n'impose de considérer qu'il s'agit de deux textes distincts. Cependant, un survol des ff. 48-61 – et cela confirme, en quelque sorte, la première intuition de Troupeau – donne l'impression que le texte parcourt une seconde fois certaines étapes de l'histoire du salut pour s'achever sur une

récentes et perspectives nouvelles), dans *Orientalia christiana : Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, hrsg. von P. Bruns & H. O. Luthe, Wiesbaden 2013, p. 477-495, ici p. 483 ; Id., Copto-Arabic universal chronography : between antiquity, Judaism, Christianity and Islam : the K. al-Tawārīkh of N. al-Khilāfa Abū Shākir ibn al-Rāhib (655 Heg. / 973 Mart. / 1257 Chr. / 1569 Alex. / 6750 am), *Collectanea christiana orientalia* 11, 2014, p. 221-250, ici p. 223.

48. Comme nous l'avons souligné à la note 5, déjà dans la notice du catalogue la deuxième section avait disparu lors de l'analyse matérielle du manuscrit (dernière partie de la notice).

tonalité morale, comme le laissent présager, entre autres, les titres courants dans la marge supérieure des ff. 59^{v}-60^{r} (معرفة شجرة الخير والشرّ, « connaissance de l'arbre du bien et du mal ») et 61^{r} (معرفة شجرة الحياة والموت, « connaissance de l'arbre de la vie et de la mort »). C'est pourquoi, nous pouvons considérer cette dernière section (ff. 48^{r}-61^{v}) comme un « appendice moral » qui clôt la première histoire universelle.

Une fois assurée l'unité de cette première section, on peut la décrire comme suit :

- Titre (f. 1^{r}) : بسم الأب والابن والروح القدس الإله الواحد نبتدي بعون الله سبحانه وتقديسه بشرح ما وضعه المعلم الفاضل الحبر الكامل العالم العامل الذي لا يوضع له اسم وعُرف بابن الصعيدي[49] أحد المؤرّخين وضع كتابه هذا ليعلم منه الأيّام السالفة من خلقة آدم أب البشريّة إلى حين تأنّس الكلمة الأزليّة ربّنا يسوع المسيح وصلبه وقيامته وشرح ضمن ذلك أعمار الآباء وشدّة سني حياتهم واحدًا بعد واحد إلى حين تمّ الزمان لتأنّس الكلمة الأزليّة الذي له المجد على الدوام[50]
- *Inc.* (f. 1^{r}) : قال يا أخي الباحث عن الأمور الأولى والفاحص عن التدبير الإلهي الذي أبدع الكون[51]
- *Expl.* (f. 61^{v}) : الأطفال الذي ليس فيهم معرفة، بدت فيهم المعرفة ونمت كما تنمي أجسادهم منها وهذه دليل كائن طاهر لن تميّزه[52]

Le texte de cette chronique, comme Troupeau[53] et Sidarus[54] l'ont déjà fait remarquer, se compose en bonne partie de citations d'œuvres antérieures, parmi lesquelles on relève la présence du *Kitāb Naẓm al-ǧawhar* d'Eutychius d'Alexandrie (Saʿīd ibn Biṭriq, † 940). L'auteur (peut-être devrions-nous dire le compilateur ?) de cette chronique est appelé, dans le titre, Ibn aṣ-Ṣaʿīdī. Ce nom nous fait tout naturellement penser à la forme abrégée du titre *Tārīḫ li-baʿḍ aṣ-Ṣaʿīdiyyīn* (« Histoire d'un certain homme de la Haute-Égypte »), cité à plusieurs reprises par Ibn ar-Rāhib († 1290-1295 *ca*), qui est précisément *aṣ-Ṣaʿīdiyyīn* ou *aṣ-Ṣaʿīdī*. Sidarus, cependant, exclut qu'il s'agisse du même auteur[55].

49. Tous ceux qui se sont occupés de ce texte ont transcrit le nom comme Ibn aṣ-Ṣaʿīd ou Ibn Ṣāʿīd ; cf. Breydy, *Études* (cité n. 41), p. 46-47 ; Troupeau, *Catalogue* (cité n. 2), p. 264 ; A. Y. Sidarus, Les sources multiples de l'encyclopédie calendaristique et chronographique *Kitāb al-Tawārīḫ* d'Abū Shākir ibn al-Rāhib, *Collectanea christiana orientalia* 13, 2016, p. 211-270, p. 263. Toutefois, il s'agit bien d'une *nisba* dont le *yā'* final se trouve juste au-dessus du mot, dans l'interligne.

50. « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le seul Dieu. Nous commençons avec l'aide de Dieu – loué soit-il – et en Le bénissant, la narration que composa le maître vertueux, l'évêque parfait, le savant industrieux. Restant anonyme, étant connu comme Ibn aṣ-Ṣaʿīdī, un parmi les historiens, il composa cette œuvre pour faire connaître, par le biais de celle-ci, les jours anciens, depuis la création d'Adam, le père de l'humanité, jusqu'au moment de l'inhumanation du Verbe éternel, notre Seigneur Jésus-Christ, de sa crucifixion et de sa résurrection. On y narre, notamment, l'âge des patriarches et les difficultés des années de leur vie, un après l'autre, jusqu'à ce que s'accomplit le temps de l'inhumanation du Verbe éternel, auquel revient la gloire pour l'éternité. »

51. « Il déclare : Ô frère, toi qui enquêtes sur les premiers faits et qui t'enquiers de l'économie divine qui donna naissance au monde [...] ».

52. « [...] les enfants qui n'ont pas de connaissance (en eux-mêmes). La connaissance en ceux-ci se manifeste et grandit à l'instar de leurs corps : c'est là l'indice d'un être pur que tu ne pourras pas distinguer. »

53. Cf. Troupeau, Un ancien guide (cité n. 1), p. 48.

54. Cf. Sidarus, Les sources multiples (cité n. 49), p. 263.

55. *Ibid.*

Deuxième section (ff. 62^{r}-479^{v})

La deuxième section du manuscrit contient une autre chronique universelle, anonyme[56] et sans titre. Elle raconte l'histoire de l'humanité depuis la création d'Adam jusqu'à l'Ascension du Christ.

Comme il a été dit, l'ouvrage est dépourvu de titre général. Toutefois, plusieurs sous-titres placés dans la marge supérieure des feuillets introduisent les différentes sections. Nous en donnons une liste ci-après[57] :

f. 62^{r} شرح دخول آدم <إلى> الفردوس (« explication de l'entrée d'Adam au Paradis ») ; f. 66^{r} معرفة عدد السنين الذي اسقطوها اليهود (« connaissance de la computation des ans que les Juifs ignorent ») ; f. 77^{r} من السوابيع (« des semaines[58] ») ; f. 78^{r} معرفة السوابيع (« connaissance des semaines ») ; f. 79^{r} شرح السوابيع (« explication des semaines ») ; f. 80^{r} تفصيل ملوك السوابيع (« explication détaillée des rois des semaines ») ; f. 81^{r} تاريخ شرح السوابيع (« histoire de l'explication des semaines ») ; f. 82^{r} تاريخ سيرة آدم (« histoire de la vie d'Adam ») ; f. 83^{r} خروج آدم من الفردوس (« sortie d'Adam du Paradis ») ; f. 84^{r} وصيّة آدم لشيث (« testament d'Adam à Seth ») ; f. 85^{r} تاريخ شيث (« histoire de Seth ») ; f. 86^{v} نوح العاشر من آدم (« Noé, le dixième depuis Adam ») ; f. 87^{r} خبر نوح (« récit de Noé ») ; f. 88^{r} نوح (« Noé ») ; f. 89r عمارة السفينة (« construction de l'arche ») ; f. 90^{r} السفينة (« l'arche ») ; f. 91^{r} عهد الله لنوح (« promesse de Dieu à Noé ») ; f. 92^{r} خبر ملشيساداق (« récit de Melchisédech ») ; f. 93^{r} ملشيساداق (« Melchisédech ») ; f. 97^{r} مجادلة (« débat[59] ») ; f. 98^{r} et 99^{r} رسالة (« lettre ») ; f. 100^{r} [...] معرفة ترك موسى، خبر ملشيسادق (« connaissance de l'abandon de Moïse, récit de Melchisédech ») ; f. 101^{r} مدح بولس[60] لملشيساداق (« louange de Paul pour Melchisédech ») ; f. 102^{r} ملشيساداق (« Melchisédech ») ; f. 103^{r} بعد الطوفان (« après le déluge ») ; f. 104^{r} et 105^{r} النمرود (« Nemrod ») ; f. 106^{r} بناء البرج، أقاليم (« construction de la tour, régions ») ; f. 109^{r} دائرة الأرض (« surface de la terre ») ; f. 110^{r}-116^{r} الأقاليم (« les régions ») ; f. 117^{r} معرفة الأقاليم (« connaissance des régions ») ; f. 118^{r} مسير الشمس في الفلك (« trajectoire du soleil sur l'orbite ») ; f. 119^{r} معرفة ما لكلّ كوكب من الأقاليم (« connaissance de ce qui, quant aux régions, revient à chaque planète ») ; f. 120^{r} ملوك أرض مصر قبل الطوفان (« les rois du pays d'Égypte avant le déluge ») ; ff. 121^{r}-125^{r}, 128^{r}-135^{r} ملوك مصر القبط (« les rois coptes d'Égypte ») ; f. 136^{r} القبط (« les Coptes ») ; f. 137^{r} أخبار الأهرام (« récits des pyramides ») ; ff. 138^{r}-139^{r} القبط (« les Coptes ») ; ff. 140^{r}-142^{r} فرعون (« le pharaon ») ; f. 143^{r} فرعون قبطيم (« le pharaon Qubṭīm ») ; f. 154^{r} خبر إبرهيم (« récit d'Abraham ») ; f. 155^{r}-162^{r}, 164^{r} إبرهيم (« Abraham ») ; f. 165^{r} إبرهيم، ظهور الربّ (« Abraham, apparition du Seigneur ») ; f. 166^{r} ظهور الربّ (« apparition du Seigneur ») ; f. 167^{r} خبر لوط (« récit de Lot ») ; f. 168^{r} خسف سدوم وغامورا

56. Sidarus, Alexandre le Grand (cité n. 47), p. 484, propose d'identifier le compilateur de la chronique avec l'évêque Abrīm/Ibrīm repéré dans un codex copto-arabe par le père Sbath.

57. Nous nous bornons, ici, aux titres qui apparaissent dans la marge supérieure et qui sont utiles pour comprendre quelle partie de l'histoire est traitée aux différents endroits du manuscrit. D'autres titres existent, rubriqués ou non, introduisant les différentes sections, et situés à l'intérieur du texte. Ceux-ci reprennent, très souvent, les titres dans la marge, tandis que, dans d'autres cas, ils introduisent d'autres sections de la narration. Nous les laissons de côté. La mention des titres apparaissant dans la marge suffit pour se faire une idée du contenu et de la distribution du matériel narratif dans le codex.

58. Il s'agit, naturellement, des « semaines d'années » eschatologiques apparaissant dans le *Livre de Daniel*.

59. Il s'agit probablement d'une référence au débat à propos de Melchisédech qui commence au f. 96^{v}, l. 9 : وذلك أن أحدهم قال عن هذا ملسيصاداك هكذى ملشيساداق ليس له أب ولا أم.

60. بولص P.

(« infamie de Sodome et Gomorrhe ») ; f. 169r إبرهيم (« Abraham ») ; f. 170r حمد إبرهيم (« éloge d'Abraham ») ; f. 171r ذبح إسحق (« le sacrifice d'Isaac ») ; f. 172r شرح حمد إبرهيم (« explication de l'éloge d'Abraham ») ; f. 173r حمد إبرهيم (« éloge d'Abraham ») ; f. 174r إسحق (« Isaac ») ; ff. 180r-184r موسى (« Moïse ») ; ff. 185r-192r شرح خروف بني إسرائيل (« explication du mouton des enfants d'Israël ») ; f. 193r شرح الصلبوت[61] (« explication de la crucifixion ») ; f. 194r بني إسرائيل في البريّة *sic* (« les enfants d'Israël dans le désert ») ; f. 195r كلام الربّ لبني إسرائيل (« discours du Seigneur aux enfants d'Israël ») ; f. 196r شرح كلام الله لبني إسرائيل (« explication du discours de Dieu aux enfants d'Israël ») ; f. 198r يوشع بن نون (« Josué fils de Noun ») ; f. 200r شرح بني إسرائيل (« explication des enfants d'Israël ») ; f. 201r قضاة بني إسرائيل (« les juges des enfants d'Israël ») ; f. 203r [62] نائين الخامس وثلثين من آدم، نائين ملك كنعان (« Nā'īn[63], le trente-cinquième depuis Adam, Nā'īn roi de Canaan ») ; f. 205v أبيمالخ التاسع وثلثين من آدم (« Abimelech, le trente-neuvième depuis Adam ») ; f. 208r عالوش الخامس وأربعين من آدم (« ʿĀlūš, le quarante-cinquième depuis Adam[64] ») ; f. 208v شمشون الثامن وأربعين من آدم (« Samson, le quarante-huitième depuis Adam ») ; f. 212r أوّل ملوك بني إسرائيل (« le début des rois des enfants d'Israël ») ; f. 219r داود النبي (« David le prophète ») ; f. 227r أبيا السابع وخمسين من آدم (« Abiyya, le cinquante-septième depuis Adam ») ; f. 230v يوآش الثاني وستّين من آدم (« Ioas, le soixante-deuxième depuis Adam ») ; f. 238v حزاقيا السابع وستّين من آدم (« Ézéchias, le soixante-septième depuis Adam ») ; f. 245r يوشيا السبعين من آدم (« Josias, le soixante-dixième depuis Adam ») ; f. 246r إلياقيم الثاني وسبعين من آدم (« Éliakim, le soixante-douzième depuis Adam ») ; f. 252r بختنصر الخامس وسبعون من آدم (« Nabuchodonosor, le soixante-quinzième depuis Adam ») ; f. 256r رؤيا دانيال (« la vision de Daniel ») ; f. 257r رؤيا (« vision ») ; f. 258r شرح رؤيا دانيال (« explication de la vision de Daniel ») ; f. 260r شرح الرؤيا، خبر بني إسرائيل (« explication de la vision, récit des enfants d'Israël ») ; f. 271r السادس والسبعون (« le soixante-seizième ») ; f. 285r أرطخششت[65] الثالث وثمانين من آدم (« Artaxersès, le quatre-vingt-troisième depuis Adam ») ; f. 285v أرطخششت الكبير الرابع وثمانين من آدم (« Artaxersès le Grand, le quatre-vingt-quatrième depuis Adam ») ; f. 287r الإسكندر ذي القرنين التسعون من آدم *sic* (« Alexandre, le bicornu, le quatre-vingt-dixième depuis Adam ») ; f. 302r بطليموس فليماطر الثاني وتسعون[66] (« Ptolémée Philométor, le quatre-vingt-douzième »)[67] ; f. 302v <ا>بن أنطيوخس الكبير (« le fils d'Antiochos le Grand ») ; f. 307v بطليموس محبّ أمّه ... بطليموس المخلص ويسمّى الإسكندرس الثامن وتسعين (« Ptolémée Philométor [...] et Ptolémée Sôter, appelé Alexandre, le quatre-vingt-dix-huitième ») ; f. 308r بطليموس ديوناسيوس المائة وواحد من آدم (« Ptolémée Dionysos, le cent unième depuis Adam ») ; f. 313r ميلاد سيّدنا المسيح (« nativité du Christ notre Seigneur ») ; f. 315r ابتداء[68] النسبة وكيف هي من السبطين جميعًا (« commencement de la généalogie [du Christ], comment elle est issue conjointement des deux tribus ») ; f. 327r بدو إنجيل الصبوة (« commencement de l'*Évangile de*

61. *Correxi*, الصلبوب *ut vid.* P.
62. وثلثين *p. corr.* P, وعشرين *a. corr.* P.
63. *Sic* P. Il faudrait lire, nous semble-t-il, يابين (Yābīn, cf. Jos 11,1).
64. Deux notes, apparemment, nous disent qu'il s'agit de Zabulon (ويقال ابلون et الزبولوني).
65. ارطجسست *ut vid.* P.
66. *Conieci*, القنطر *a. corr.* P, قليماطر *p. corr.* P. Nous avons interprété le mot comme la translittération arabe du mot grec. Il est à remarquer que le même nom apparaît traduit (محبّ أمّه), non pas translittéré, quelques feuillets plus bas.
67. La série des Ptolémée est assez confuse : plusieurs erreurs ont été relevées par un copiste, qui a pris le soin de les corriger dans l'interligne.
68. ابتدا dans le ms., lequel, d'ailleurs, note rarement la *hamza*. Nous avons considéré le mot comme un substantif, attendu que les titres dans notre codex ne commencent quasiment jamais par un verbe.

l'enfance ») ; f. 346r شرح إنجيل الصبوة (« explication de l'*Évangile de l'enfance* ») ; f. 380r أسماء التلاميذ الكبار الاثني عشر (« noms des douze grands disciples ») ; f. 414r خبر طيباريوس الملك (« récit du roi Tibère ») ; f. 438r رجوع يوحنّا من رومية (« retour de Jean de Rome ») ; f. 454r من نبوّة أشعياء بن أموص (« de la prophétie d'Isaïe, fils d'Amos ») ; f. 470r وقال هوشع النبي (« dit le prophète Osée ») ; f. 470v إيليا النبي (« le prophète Élie »).

- *Inc.* (f. 62r) : كان دخول آدم إلى الفردوس في ثالث ساعة من نهار يوم الجمعة وأكله من الشجرة في سادس ساعة وخروجه منه في تاسع ساعة من نهار[69]
- *Expl.* (f. 479v) : إنّك أنت الكاهن إلى الأبد على طقس ملشيسادق، الربّ عن يمينك، هزم الملوك في يوم رجزه ويرضّ رؤوس كثيرين ومن الوادي في طريق يشرب، من أجل هذا تعلو[70] أرأسنا[71]

Le texte de cette deuxième chronique a retenu, plus que les autres, l'attention des chercheurs. Comme Troupeau[72] et Sidarus[73] l'ont fait remarquer, il s'agit d'une compilation éclectique de grande envergure rassemblant en son sein plusieurs extraits d'autres ouvrages et auteurs : le *Kitāb al-Maǧmūʿ al-mubārak* de Ǧirǧis al-Makīn ibn al-ʿAmīd († 1273), le *Kitāb at-Tawārīḫ* de Ibn ar-Rāhib († 1290-1295 *ca*), ainsi que des apocryphes comme l'*Évangile de l'enfance*, le *Martyre de Pilate* et des *Vies* des apôtres.

Troisième section (ff. 482r-501r)

Cette dernière section contient le texte qui fera l'objet de notre édition, à savoir la *Notitia*. Celle-ci présente une certaine autonomie par rapport aux textes précédents, comme l'avait déjà souligné Troupeau[74] : il ne relève plus, en effet, du genre narratif, son contenu étant plutôt périégétique et descriptif. Cependant, il n'y a pas d'élément décisif pour conclure qu'il s'agit d'un texte proprement indépendant. En premier lieu, dans l'*incipit*, le compilateur fait une référence implicite aux événements de l'histoire du salut dont il était question dans la dernière partie de la chronique précédente[75] ; deuxièmement, du point de vue codicologique, la *Notitia* ne constitue pas une unité autonome, le début du texte se trouvant dans la deuxième partie de l'ancien 46e cahier. On peut observer aussi que les deux chroniques ont largement recours à l'interpolation d'autres ouvrages, comme la liste des auteurs cités le démontre, et que l'intégration d'un autre texte à la fin de la section proprement historique ne serait pas invraisemblable au vu des habitudes du rédacteur. Troupeau lui-même pensait que la *Notitia* relevait « primitivement [...]

69. « L'entrée d'Adam dans le Paradis eut lieu à la troisième heure du jour, un vendredi ; il mangea de l'arbre à la sixième heure et la sortie du Paradis eut lieu à la neuvième heure du jour ».
70. *Correxi*, يعلو P. Il se peut, aussi, que الربّ soit le sujet grammatical de la phrase, auquel cas يعلو (forme IV) représenterait la leçon correcte.
71. « Tu es prêtre pour toujours, selon l'ordre de Melchisédech ; le Seigneur est à ta droite, il brise les rois au jour de sa colère, et il écrase les têtes de beaucoup. Il boit au torrent sur le chemin, c'est pourquoi se relèvent nos têtes » (cf. Ps 110,4-7).
72. Cf. Troupeau, Un ancien guide (cité n. 1), p. 48.
73. Cf. Sidarus, Les sources multiples (cité n. 49), p. 263, où il définit le texte comme un « patchwork ». L'auteur a approfondi, à plusieurs reprises et dans différentes occasions, le contenu de cette deuxième chronique, notamment pour ce qui est de la partie concernant Alexandre le Grand (cf. Sidarus, Nouvelles recherches [cité n. 47], p. 164 ; Id., Alexandre le Grand [cité n. 47], p. 483).
74. Cf. Troupeau, Un ancien guide (cité n. 1), p. 50, 55.
75. Cf. f. 482r, l. 1 : ذلك.

d'un ouvrage plus important »[76], en se basant, notamment, sur quatre allusions que le compilateur fait, en parlant de certains événements, à une mention précédente « dans ce livre » (par exemple au f. 484ʳ, l. 1 *ab imo* : هو وارد في هذا الكتاب [« cela a été mentionné dans cet ouvrage »]) Il faudrait étudier de manière plus approfondie au moins la deuxième chronique (transmise par P_2), pour vérifier si elle n'est pas le *kitāb* en question. Néanmoins, une analyse de ce type, qui est rendue très malaisée par le fait que la chronique est encore inédite, dépasserait notre propos et sera laissée pour l'instant de côté.

Au vu de nos connaissances actuelles, donc, une certaine prudence s'impose : ne pouvant pas démontrer que le texte de la *Notitia* préexistait à son insertion dans P, nous nous bornons à considérer comme plausible l'hypothèse qu'elle ait circulé comme un texte indépendant. Dans l'économie du manuscrit, cependant, la *Notitia* constitue un digne complément à l'histoire universelle qui s'achève par l'Ascension du Christ.

Le texte n'est pas pourvu d'un véritable titre séparé du reste du texte ; la première ligne (ثمّ ... عنه), cependant, a été rubriquée.

- *Inc.* (f. 482ʳ) : ثمّ إنّي أثبتّ تحقيق ذلك من آثار المسيح كما نطقت عنه الأنبياء أنّه يأتي إلى العالم ويصنع بينهم الآيات والمعجزات وما يصنع به بني إسرائيل من الهوان والصلب كما نطقت عنهم الأنبياء ولذلك أتى وصنع بينهم المعجزات وأبرأ أسقامهم وأشفا مرضاهم[77]
- *Expl.* (f. 501ʳ) : القائل تعالوا إليّ يا مباركي أبي رثوا الملك المعدّ لكم من قبل إنشاء العالم، ما لم تراه عين ولم تسمع أذن ولم يخطر على قلب بشر ما أعدّه الله لأبراره وأصفياءه وحافظي وصاياه الذي له المجد والعظم والسجود والوقار إلى أبد الأبدين ودهر الداهرين. آمين[78]

Le texte de la *Notitia* est mutilé de la fin : il s'achève au bas du f. 500ᵛ (copié par M^*_4) et la syntaxe de la dernière phrase reste suspendue ; par ailleurs, la réclame dans la marge inférieure (الخنين) n'a pas de correspondance sur le f. 501ʳ. Ici, une main différente (M^*_3) a ajouté un tableau eschatologique, suivi par une doxologie qui clôt le manuscrit[79]. Il est toutefois à remarquer que le dernier feuillet écrit (f. 501ʳ) n'a pas été ajouté dans un deuxième temps par rapport au reste du cahier[80], et que l'interruption impromptue du texte n'est pas due à une chute de feuillets dans le codex actuel. Cela peut signifier deux choses : soit le texte était déjà mutilé dans l'antigraphe de P_2, et il se présentait ainsi dans notre manuscrit même avant l'opération de réfection ; soit il y a eu une chute de feuillets

76. Cf. Troupeau, Un ancien guide (cité n. 1), p. 55.

77. « J'ai donc mis par écrit l'accomplissement de cela à partir des vestiges du Christ, ainsi que les prophètes l'avaient affirmé à son sujet, à savoir qu'il viendrait dans le monde et qu'il ferait parmi eux les signes et les miracles, et que les enfants d'Israël lui feraient des choses telles que l'humiliation et la crucifixion, comme les prophètes l'avaient affirmé à son sujet. C'est pourquoi il vint et fit parmi eux les miracles, il guérit leurs infirmités et soigna leurs malades. »

78. « Celui qui dit : venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde, ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui ne s'est pas présenté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ses fidèles, pour ses amis sincères et pour ceux qui gardent ses prescriptions. À lui la gloire, la majesté, l'adoration et la magnificence pour l'éternité à venir et pour les siècles des siècles. Amen » (cf. Mt 25,34 ; 1 Co 2,9).

79. Une description détaillée de la structure interne de la *Notitia*, tout comme des considérations de nature linguistique, qui dépasseraient les propos de cette contribution, feront l'objet de l'introduction de notre édition.

80. En effet, il fait partie intégrante du dernier cahier, étant solidaire au f. 498.

dans P_2 avant la restauration, chute à laquelle les copistes modernes n'ont pas pu remédier. La présence de la réclame nous oriente plutôt vers la deuxième possibilité.

Conclusion

L'étude du manuscrit *Par. ar.* 300, dont nous avons proposé une description aussi minutieuse que possible, nous a permis de mieux comprendre les données matérielles déjà évoquées, de manière très générale, par nos devanciers. Il en résulte un cadre très riche : celui d'un manuscrit fort volumineux, se composant apparemment de deux unités codicologiques réunies à date ancienne, produit dans un milieu copto-arabe au xivᵉ siècle et restauré entre la fin du xviᵉ et les premières décennies du xviiᵉ siècle, qui renferme au moins deux – et même plutôt trois – œuvres différentes. Si les données matérielles recueillies permettent de confirmer les études codicologiques précédentes effectuées par les chercheurs à partir d'autres échantillons manuscrits, ce sont sûrement les textes transmis qui constituent le véritable centre d'intérêt pour les historiens de la littérature arabe chrétienne, et copto-arabe en particulier. Nous formulons donc le vœu que cette étude préliminaire du codex parisien puisse constituer un point de départ pour des recherches ultérieures.

Sorbonne Université

HAGIOGRAPHIE ET LITURGIE EN DIALOGUE : LA *SOGHITHA* DU ROI ET DES MARTYRS PERSANS

par Muriel Debié

Le genre des *soghyatha* a été « inventé » – au sens de l'archéologie des textes – par Sebastian Brock, un des seuls à s'être vraiment intéressé à cette catégorie de poésie syriaque dont il a montré qu'elle était à situer dans la lignée des poèmes dialogués de la Mésopotamie ancienne[1]. Les poèmes de préséance en sumérien et akkadien remontent à la fin du troisième et au deuxième millénaire. On en trouve aussi en vieux perse et en moyen perse. En syriaque puis en néo-araméen, ce genre des poèmes dialogués s'est poursuivi sur le temps long de la Mésopotamie jusqu'au xxe siècle[2]. S. Brock a identifié les plus anciens exemples syriaques de poèmes de dispute dans les écrits d'Éphrem (milieu du ive s.) et a édité certaines *soghyatha* pour une audience syro-orthodoxe[3]. Il en a traduit aussi un grand nombre ainsi rendues accessibles au-delà du cercle des communautés ou des spécialistes[4]. Il

1. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 302-304, § 49a. S. P. Brock, Syriac dialogue poem : marginalia to a recent edition, *Le Muséon* 97, 1984, p. 28-58 ; Id., *Sogiatha : Syriac dialogue hymns* (Syrian churches series 11), Kottayam 1987 ; Id., Dramatic dialogue poems, dans *IV Symposium Syriacum, 1984 : literary genres in Syriac literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, ed. by H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. J. Reinink (OCA 229), Roma 1987, p. 135-147 ; Id., Syriac dispute poems : the various types, dans *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East : forms and types of literary debates in Semitic and related literatures*, ed. by G. J. Reinink & H. L. J. Vanstiphout (OLA 42), Leuven 1991, p. 109-119 ; Id., The dispute poem : from Sumer to Syriac, *Journal of the Canadian Society for Syriac studies* 1, 2001, p. 3-10. Voir A. Mengozzi, Past and present trends in the edition of classical Syriac texts, dans *Comparative Oriental manuscript studies : an introduction*, ed. by A. Bausi *et al.*, Hamburg 2015 (version disponible en ligne), p. 435-439, sur le travail réalisé par Brock sur ces textes (p. 436-439).

2. R. Murray, Aramaic and Syriac dispute poems and their connections, dans *Studia Aramaica*, ed. by M. J. Geller, J. C. Greenfield & M. P. Weitzman (Journal of Semitic studies supplement 4), Oxford 1995, p. 157-187. Sur les versions syriaques tardives et néo-araméennes, voir A. Mengozzi & L. B. Ricossa, Folk spontaneity and pseudo-teretismata in East-Syriac soghiyāthā : Resurrection, Joseph and his mistress, "Tell me Church!", Moses and Jesus, and Great Rome, *Христианский Восток* NS 6 [12], 2013, p. 162-180 ; A. Mengozzi, A Neo-Aramaic version of the soghitha of the sinful woman and Satan, dans *Malphono w-Rabo d-Malphone : studies in honor of Sebastian P. Brock*, ed. by G. A. Kiraz (Gorgias Eastern Christian studies 3), Piscataway NJ 2008, p. 405-419.

3. *Sughyotho Mgabbyotho*, S. P. Brock [éd.], Losswer 1982.

4. S. P. Brock, Les poèmes dialogués dans la tradition liturgique syriaque, dans *Le génie de la messe syriaque : patrimoine syriaque : actes du colloque 2*, Antélias 1995, p. 11-24.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 179-196.

a montré aussi comment ces poèmes étaient une voix donnée aux femmes, souvent muettes dans la Bible[5]. Sous-genre des *madrashe*, ces poèmes chantés de la tradition syriaque[6], les *soghyatha* étaient restées en effet largement ignorées, y compris des spécialistes de syriaque.

C'est un plaisir que d'offrir à Bernard Flusin l'une de ces *soghyatha* transmise comme d'autres avec les *memre* (homélies métriques) de Narsaï, un poète et théologien de l'Église de l'Est (m. 502 ou 503). Elle conjugue en effet son intérêt pour les langues de l'Orient chrétien, le syriaque en particulier, pour les manuscrits et pour l'hagiographie, plus particulièrement l'hagiographie iranienne, sujet dans lequel il s'est illustré par son travail sur Anastase le Perse[7]. Il s'agit en effet d'un dialogue entre le roi de Perse et les martyrs, qui a été plusieurs fois édité, traduit en allemand, mais jamais étudié. En souvenir ému de ses séminaires à l'université Paris IV-Sorbonne, qui ouvrirent mes horizons de la Grèce vers l'Orient méditerranéen et du grec vers le syriaque, j'ai souhaité lui dédier en amical hommage la lecture de ce texte peu connu. En témoignage de reconnaissance pour la formation à la recherche par la recherche qu'il dispensait en même temps à l'EPHE, j'ai réalisé la traduction de ce texte dans le cadre de mon séminaire à l'EPHE[8], dans la continuité de la chaîne de transmission des savoirs, au travers de ce qui l'a toujours guidé, à savoir l'étude de l'histoire et de la transmission des textes[9].

C'est une pièce hagiographique un peu différente de ce que connaît Bernard Flusin en grec que cette *soghitha*, destinée à une mise en espace et en voix dans le cadre liturgique de la célébration des martyrs et qui est le canevas d'une performance[10]. Les *soghyatha* se présentent traditionnellement comme un dialogue aux couplets alternés, précédé d'un prologue introductif. Elles opposent généralement deux protagonistes, mais parfois davantage, qui sont soit des personnifications (l'Église et la Synagogue, Satan et la Mort...) soit des personnages bibliques (Caïn et Abel, Jean-Baptiste et Jésus, Marie et Joseph, le chérubin et le larron, Élie et la veuve de Sarepta...). C'est seulement dans les *soghyatha* attestées dans la tradition orientale que l'on a des protagonistes qui ne sont pas des personnages tirés de la Bible : Cyril et Nestorius ; Néron, les soldats et Pierre ; la reine Hélène et les juifs ; Élie de Ḥirta et l'ange ; le roi de Perse et les martyrs. Une lettre de l'alphabet introduit chaque strophe de deux vers (acrostiche alphabétique) ou groupe de deux strophes (double acrostiche), en général à partir du début du dialogue,

5. S. P. Brock, Creating women's voices : Sarah and Tamar in some Syriac narrative poems, dans *The exegetical encounter between Jews and Christians in late antiquity*, ed. by E. Grypeou & H. Spurling (Jewish and Christian perspectives 18), Leiden – Boston 2009, p. 125-141.

6. K. E. McVey, Were the earliest madraše songs or recitations?, dans *After Bardaisan : studies on continuity and change in Syriac Christianity in honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. by G. J. Reinink & A. C. Klugkist (OLA 89), Leuven 1999, p. 185-199.

7. Flusin, *Anastase le Perse.*

8. Je remercie les étudiants qui ont contribué à cette entreprise au premier semestre 2017-2018 : Alice Croq, Bertrand Dumont, Marie-Thérèse Elia, Branko Malesevic, Charles Naffah, Mara Nicosia, Narsay Soleil, Guido Venturini.

9. En clin d'œil à notre passage successif à l'Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT), un laboratoire du CNRS centré sur le travail sur les manuscrits.

10. La *soghitha* entre le chérubin et le larron porte des indications de mise en scène pour l'office du samedi saint. F. A. Pennacchietti, *Il ladrone e il cherubino : dramma liturgico cristiano orientale in siriaco e neoaramaico*, Torino 1993.

jouant ainsi un rôle mnémotechnique[11]. Les strophes sont brèves et isosyllabiques. Elles suivent le modèle de distiques de 7 + 7 ; 7 + 7 pieds. Ce sont des poésies liturgiques qui étaient chantées et avaient donc une mélodie *(qala)*, souvent indiquée, et souvent aussi un refrain *('onitha)*, indiqués par la référence à un autre hymne bien connu « sur l'air de... ». Ces poèmes continuent d'être chantés et ont donc eu une transmission à la fois orale et écrite[12]. Certains manuscrits tardifs portent des traits obliques simples ou doubles à l'encre rouge ou noire contrastant avec l'encre employée pour les mots sur lesquels ils portent et pour lesquels le chanteur doit prolonger les voyelles et introduire des enjolivements sonores[13]. L'esthétique graphique appelle ou reflète l'esthétique sonore dans une relation qui est moins un guide pour le chanteur qu'un écho esthétique entre signe et son. La précision n'est en rien au cœur du processus, les variations internes de la mélodie n'étant de toute façon pas indiquées. C'est la mémoire de la mélodie qui l'emporte sur la notation musicale. La plupart des manuscrits ne portent en effet même pas ces aide-mémoire graphiques. La transmission orale du savoir musical et poétique est restée première mais se trouve en grand danger de disparition, très peu de personnes étant expertes dans le chant de ces poèmes liturgiques.

La tradition manuscrite à partir du XIIIe siècle a souvent transmis ces textes dans deux volumes différents, qui sont utilisés par chacun des deux chœurs les mettant en voix, entraînant ainsi parfois la disparition d'une des moitiés lorsque les deux volumes n'ont pas été conservés[14]. Dans les manuscrits syriaques occidentaux, les *soghyatha* prennent place dans l'office de la nuit, *lilyo*. Dans la tradition syriaque orientale, des manuscrits tardifs transmettent des collections de *soghyatha*, anciennes ou plus récentes, organisées selon les divisions de l'année liturgique ou des fêtes et intitulés « Livre des *soghyatha* »[15].

Manuscrits et éditions

Comme souvent pour les textes syro-orientaux, les manuscrits qui les ont préservés sont tardifs et sont des copies du XIXe ou même du XXe siècle, réalisées en Iraq sur des modèles qui se trouvaient dans les monastères ou les églises locales. Il est par conséquent impossible de retracer le mode de transmission des textes dans l'Église de l'Est puisque

11. Brock, Syriac dispute poems (cité n. 1), p. 110.

12. Pour des mentions de performance moderne et une étude des rapports entre écriture et oralité, voir Mengozzi & Ricossa, Folk spontaneity (cité n. 2), p. 169-170 ; A. Mengozzi & L. B. Ricossa, The cherub and the thief on YouTube : an Eastern Christian liturgical drama and the vitality of the Mesopotamian dispute, *Annali dell'Istituto orientale di Napoli* 73, 2013, p. 49-66 ; A. Mengozzi, Scrittura e oralità, diasistemi ed archetipi : riflessioni su edizione e studio di testi aramaici moderni, dans *Storicità del testo, storicità dell'edizione*, a cura di F. Ferrari & M. Bampi, Trento 2009, p. 59-79.

13. Mengozzi & Ricossa, Folk spontaneity (cité n. 2), p. 174.

14. Brock, Syriac dialogue poems (cité n. 1), p. 38-39 ; Mengozzi, Past and present trends (cité n. 1), p. 437-438. Le genre grec des *kontakia* hagiographiques, qui sont aussi des poèmes, est assez différent, avec un schéma rythmique complexe. Le style en est narratif ou encomiastique. À propos d'un *kontakion* chanté le jour de la commémoration des martyrs de Najran (Aréthas et ses compagnons), lors de la synaxe à l'église (sans doute à la basilique Sainte-Euphémie du Pétrion à Constantinople), devant la foule des fidèles, voir M. Détoraki, Un kontakion inédit et le culte de Saint Aréthas à Constantinople, *BZ* 99, 2006, p. 73-91.

15. Baumstark, *Geschichte* (cité n. 1), p. 303-304, n. 1.

n'en subsiste que l'état final. La transmission des œuvres de Narsaï, un poète et théologien majeur de l'Église de l'Est, n'échappe pas à la règle. Né dans l'Empire perse, il fut à la tête de l'école des Perses à Édesse jusqu'à son expulsion due à sa position dyophysite, et le fondateur de l'école de Nisibe qu'il dirigea et où il enseigna jusqu'à sa mort autour de l'an 500. C'est en réponse aux *memre* (homélies métriques) de son contemporain Jacques de Saroug, un représentant des positions miaphysites, que, selon la tradition, Narsaï aurait commencé à écrire ses propres *memre*, dans une démarche de controverse interconfessionnelle. C'est à l'école antiochienne de Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius qu'il se rattache. Un peu plus de quatre-vingts de ses *memre* nous sont parvenus sur les quelque trois cents qui lui sont attribués (un pour chaque jour de l'année selon Barḥadbešabba[16], ainsi que dix *soghyatha* transmises avec eux, mais dont l'attribution n'est pas assurée[17].

La tradition manuscrite en raison de sa date tardive ne peut nous éclairer sur la situation à l'époque de Narsaï ou dans les siècles qui suivirent immédiatement. Elle ne peut non plus que partiellement apporter de réponse à la question de l'authenticité des attributions à Narsaï. Comme les autres *soghyatha*, celle qui nous intéresse ici est transmise avec les *memre*[18]. Mais si les *memre* sont bien mis sous le nom de Narsaï dans les manuscrits, il n'en va pas de même des *soghyatha* qui les accompagnent. Elles n'y sont en effet pas explicitement mises sous son nom et ont pu lui être attribuées à tort, par simple proximité et transmission avec les *memre*. L'attribution à Narsaï s'avère être, pour certains textes, impossible, comme dans le cas de celui mettant en scène Élie de Ḥirta, un personnage bien postérieur à l'époque de Narsaï puisqu'il aurait été actif vers 550-615[19]. Parfois des attributions différentes sont données dans les manuscrits et correspondent à la circulation dans des milieux ecclésiaux différents : ainsi pour la *soghitha* de Marie et l'ange, attribuée dans le bréviaire maronite à Éphrem et transmise ailleurs avec les *memre* de Narsaï[20]. Ces textes liturgiques, sans doute anonymes au départ, ont été placés sous l'autorité d'un père reconnu par chacune des traditions ecclésiales. Le fait que les *soghyatha*

16. *Histoire ecclésiastique* : éd. : *La seconde partie de l'histoire de Barḥadbešabba 'Arbaïa*, texte syriaque éd. et trad. par F. Nau (PO 9, 5), Paris 1913, p. 612 ; trad. : *Sources for the study of the School of Nisibis*, transl. with an introd. and notes by A. H. Becker, Liverpool 2008, p. 69. *Cause de la fondation des écoles* : éd. : Mar Barḥadbšabba 'Arbaya, évêque de Ḥalwan (VIe siècle), *Cause de la fondation des écoles*, texte syriaque publ. et trad. par A. Scher (PO 4, 4), Paris 1907, p. 386 ; trad. : Becker, *Sources for the study of the School of Nisibis*, p. 152.

17. L. Van Rompay, Narsai, dans *Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage*, Piscataway NJ 2011, p. 303-304 ; A. M. Butts, Narsai's life and work : status quaestionis, à paraître dans *Narsai : rethinking his work and his world*, ed. by A. M. Butts, K. S. Heal, & R. A. Kitchen (Studies and texts in antiquity and Christianity), Tübingen.

18. S. P. Brock, A guide to Narsai's Homilies, *Hugoye : Journal of Syriac studies* 12, 2009, p. 21-40. La *soghitha* est mentionnée p. 36. Voir le site du Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship (BYU) pour le projet de traduction des œuvres de Narsaï (« Narsai Complete Translation ») piloté par K. Heal et pour la bibliographie concernant cet auteur : https://cpart.mi.byu.edu/home/narsai/narsai-about/narsai-bibliography/

19. J. M. Fiey, *Saints syriaques*, Princeton NJ 2004, n° 140. *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina. 1-2*, cura et studio A. Mingana, Mosul 1905,vol. 1, p. 23. Brock, Syriac dispute poems (cité n. 1), p. 110, n. 3.

20. F. Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narses*, Leipzig 1896, p. 4.

ne soient pas mentionnées par 'Abdisho parmi les œuvres écrites par Narsaï[21], de même que leur absence dans le bréviaire chaldéen, sont d'autres arguments avancés par Alphonse Mingana pour contester l'authenticité de l'attribution à Narsaï, d'autant que ses *memre* en revanche sont entrés dans la liturgie[22]. Il n'est pas exclu toutefois qu'il ait pu composer certaines d'entre elles. Seul un travail serré de comparaison des *soghyatha* entre elles et de leur style, de leur vocabulaire et de leur syntaxe avec ceux des *memre* permettrait peut-être de débrouiller la question d'attribution, mais cela dépasse le cadre de cet article.

Le manuscrit Berlin, Staatsbibliothek, Sachau 174-176 (syr. 57), pour lequel le catalogue fournit une description détaillée[23], montre que, pour la période tardive, les *soghyatha* mises sous le nom de Narsaï sont couplées à ses *memre* 3-6, 10, 12, 15, 20 et 21, présentés selon l'année liturgique :

- ff. 37r-46r *memra* sur la naissance de notre Seigneur
  et ff. 46v-48r *soghitha* sur Marie et les anges
- ff. 48v-58v *memra* sur la commémoration de notre Dame Marie la bénie
  et ff. 59r-60v *soghitha* sur l'ange et Marie
- ff. 61r-70v *memra* sur la fête de l'Épiphanie de notre Seigneur
  et ff. 71r-72v *soghitha* entre Jean-Baptiste et le Christ
- ff. 73r-83r *memra* sur Jean-Baptiste [jusqu'au f. 79v,
  le texte se poursuivant dans le manuscrit Sachau 175]
  et ff. 83v-85r *sogitha* sur la Synagogue, Jean, l'Église et Hérode
- ff. 138r-147v *memra* sur la génération de notre Seigneur
  et ff. 148r-149v *soghitha* entre Caïn et Abel
- ff. 168v-173r 2e *memra* sur les Hosanna [dimanche des Rameaux]
  et ff. 173v-175r *soghitha* entre le Christ et les pharisiens
  [se poursuit dans le manuscrit Sachau 176] :
- ff. 208v-215r *memra* sur le samedi de la Résurrection
  et ff. 215v-217r *soghitha* entre le chérubin et le larron
- ff. 217v-228r *memra* sur le Vendredi des confesseurs
  et ff. 228v-230r *soghitha* entre les rois et les martyrs
- ff. 230v-239r *memra* sur Ananias, Azarias et Misaël

La *soghitha* qui nous intéresse ici suit donc le *memra* de Narsaï sur les martyrs. Elle est d'ailleurs désignée comme « *Soghitha* du *memra* du Vendredi des confesseurs », titre qui montre qu'elle était considérée comme liée au *memra* qui précède. Comme l'a souligné

21. *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana. 3, 1*, rec. J. S. Assemani, Romae 1728, p. 63-66 et *Histoire nestorienne (Chronique de Séert). 2, 1*, publ. par A. Scher (PO 7, 2), Paris 1909, p. 115.

22. *Narsai Doctoris* (cité n. 19), vol. 1, p. 21-22. Il avance aussi la différence de style avec les *memre*, mais cela peut tenir à la différence de genre littéraire.

23. E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 23), Berlin 1899, p. 190-197. Grâce au formidable travail réalisé par Scott Johnson, Jack Tannous et Morgan Reed, on trouve sur le site de bibliographie des ressources en ligne *syri.ac* le lien vers la page de description des manuscrits dans les catalogues en ligne ainsi que le lien vers les images en ligne sur les sites des bibliothèques. Pour ce manuscrit, voir : http://syri.ac/sachau-176-staatsbibliothek-zu-berlin-57.

Amir Harrak, elle est suivie par un *memra* sur les trois enfants dans la fournaise, qui est aussi un *memra* hagiographique, cet épisode du livre de Daniel ayant servi de modèle pour l'hagiographie chrétienne[24]. Ce *memra* n'a pas de *soghitha* qui lui soit attachée, mais ces trois textes forment un ensemble centré sur la célébration des martyrs.

Les manuscrits présentant cette configuration d'une *soghitha* suivant un *memra* pour la même célébration sont tous tardifs. Il est donc difficile de dire à quand remonte la pratique de lier les deux, si elle est contemporaine de Narsaï ou plus tardive. L'absence de lien entre *memre* et *soghyatha* dans la tradition syriaque occidentale du temps de Narsaï ne plaide pas en faveur d'une pratique liturgique ancienne, à un moment où les liturgies dans les Églises occidentale et orientale sont très similaires : les *soghyatha* attribuées à Jacques de Saroug ne sont ainsi pas liées à ses *memre*. Jacques, comme Narsaï, a composé un *memra* sur le Vendredi des confesseurs et des martyrs[25] et un sur Daniel et ses compagnons dans la fournaise[26], mais pas de *soghitha* associée. On peut donc penser que l'introduction des *soghyatha* dans les manuscrits est un développement liturgique au sein de l'Église de l'Est qui est postérieur à l'époque de Narsaï.

Si l'inventaire des manuscrits de Narsaï a été réalisé par W. Macomber pour ce qui concerne ses *memre*, tel n'est pas le cas pour les *soghyatha* qui lui sont attribuées, les catalogues ne les mentionnant pas toujours[27]. Quarante-sept *memre* ont été édités par Alphonse Mingana sur les quatre-vingt-un préservés selon sa liste[28]. Il a également publié les *soghyatha*, mais en les séparant des *memre* et en les regroupant à la fin de son édition, sans plus tenir compte de l'ordre tel qu'il apparaît dans les manuscrits. En 1970, une édition photographique de soixante-douze *memre* d'un manuscrit assez récent a permis de compléter le corpus[29]. D'autres groupes de *memre* ont été édités : ceux sur la Création[30] ou encore sur l'Épiphanie, la Passion, la Résurrection et l'Ascension[31].

24. Dn 3. Communication de Amir Harrak lors de la *9th world Syriac conference, Kottayam*, le 10 septembre 2018 : « Is Narsai's hymn on the fiery furnace (Daniel 3) a metrical martyrology? ». Sur les modèles bibliques des martyrologies, voir M. Detoraki, Greek passions of the martyrs in Byzantium, dans *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 2*, p. 61-101, ici p. 65.

25. R.-Y. Akhrass, A list of homilies of Mar Jacob of Serugh, *Syriac Orthodox patriarchal journal* 53, 2015, p. 87-161, ici p. 149-150, n° 375. *160 unpublished homilies of Jacob of Serugh*, ed. by R.-Y. Akhrass & I. Syryany, Damascus 2017, p. 527-528, n° 142. La critique d'authenticité n'est pas toujours aisée, certaines homélies ayant été mise sous le nom de Jacques ou sous celui de Narsaï, parfois à tort dans les deux cas. Voir Butts, Narsai's life and work (cité n. 17), n. 23.

26. Akhrass, A list of homilies (cité n. 25), p. 93, n° 36. *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis. 2*, ed. P. Bedjan, Paris – Leipzig 1906, p. 94-137.

27. W. Macomber, The manuscripts of the metrical homilies of Narsai, *OCP* 39, 1973, p. 275-306. L'auteur précise bien qu'il ne prend pas en compte les *soghyatha*.

28. *Narsai Doctoris* (cité n. 19), vol. 1, p. 26-31. Brock, A guide to Narsai's Homilies (cité n. 18), p. 22.

29. *Homilies of Mar Narsai. 1-2*, San Francisco 1970.

30. *Homélies de Narsaï sur la Création*, introd. et trad. par Ph. Gignoux (PO 34, 3-4), Turnhout – Paris 1968.

31. *Narsai's metrical homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, transl. by F. G. McLeod (PO 40, 1), Turnhout 1979.

Parmi les œuvres de Narsaï repérées par W. Macomber, la présence de *soghyatha* est cependant notée dans les manuscrits suivants[32] :

- Notre-Dame-des-Semences 160 [A^{1} dans la nomenclature de Macomber], copié en 1879 à Alqosh, dont les images ne sont pas actuellement disponibles[33]. Selon Macomber, ce serait le modèle des manuscrits suivants :
- Berlin, Staatsbibliothek, Sachau 176 (syr. 57) [Br], copié le 16 janvier 1881 par Prancis bar Giwargis bar Yawsip bar Prancis de Bet Mere ou Tell Kepe, près de l'église Saints-Cyriaque-et-Julitta, du temps du patriarche Élie (f. 228^{v})[34] ;
- Kirkouk, Archevêché chaldéen, 49 (dans les catalogues anciens, 78 selon la numérisation HMML) [= K], copié le 20 juillet 1881[35]. Il contient 29 homélies. La *soghitha* se trouve aux ff. 219^{r}-220^{v}. Elle est là aussi précédée du *memra* sur le Vendredi des confesseurs (ff. 208^{v}-218^{v}) et suivie du *memra* sur les trois jeunes gens dans la fournaise (ff. 220^{v}-229^{r}).

Ces deux manuscrits appartiennent en tout cas à la même famille car ils présentent la même lacune de la seconde partie du premier distique suivant l'introduction. On peut ajouter à cette famille un autre manuscrit qui a aussi la même lacune :

- Città del Vaticano, BAV, Borgia sir. 79 [V^{2}], copié le 4 avril 1883 à Alqosh. 22 cahiers de 10 folios contenant des *memre* de Narsaï ; aux ff. 194^{v}-196^{r} se trouve la *soghitha* sur le roi et les martyrs[36].

Un second manuscrit du même fonds, le Borgia sir. 83, présente une réfection de ce second distique qui ne fait pas sens dans le déroulement du dialogue :

- Città del Vaticano, BAV, Borgia sir. 83, copié à Mossoul par Gabriel, fils du défunt diacre Pierre, du temps du patriarche chaldéen Joseph Audo (1790-1878)[37] ; la *soghitha* du roi et des martyrs se trouve aux ff. 178^{v}-180^{v} et suit le *memra* sur les confesseurs[38]. Elle est suivie (ff. 180^{v}-187^{v}) du *memra* sur les trois jeunes gens dans la fournaise.

32. Les numérisations des quinze dernières années des fonds de bibliothèques européennes comme de fonds du Proche-Orient (nombre d'entre eux par Hill Museum and Manuscript Library, disponibles sur VHMML, la salle de lecture virtuelle), permet un accès aux manuscrits comme jamais précédemment.

33. A. Scher, Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences, *Journal asiatique* 10, 7, 1906, p. 479-512, p. 491 et J.-M. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*, Rome – Paris 1929, p. 184 (Angelicum) et p. 60 (éd. séparée). Macomber, The manuscripts (cité n. 27), p. 285.

34. E. Sachau, *Verzeichniss* (cité n. 23), n° 21, p. 196. Macomber, The manuscripts (cité n. 27), p. 285.

35. Vosté, *Catalogue de N.-D. des Semences* (cité n. 33), p. 100. Macomber, The manuscripts (cité n. 27), p. 285-286.

36. A. Scher, Notice sur les manuscrits syriaques du musée Borgia aujourd'hui à la bibliothèque Vaticane, *Journal asiatique* 10, 13 1909, p. 268. Voir http://syri.ac/borg-sir-79, avec le lien vers le catalogue et les images du manuscrit. Macomber, The manuscripts (cité n. 27), p. 286.

37. Colophon au f. 290^{r-v}. Le catalogue ne donne aucune indication.

38. Scher, Notice sur les manuscrits syriaques du musée Borgia (cité n. 36), p. 268. Voir http://syri.ac/borg-sir-83.

Appartenant à une autre famille, figure le Vat. sir. 498. Ce manuscrit présente en effet une variante significative qui le place dans une autre branche manuscrite que les manuscrits Br, V² et Borgia sir. 83 d'une part et A¹ et K de l'autre. Cette variante fait sens et doit être préférée :

- Città del Vaticano, BAV, Vat. sir. 498 [V³], copié en 1890 par le moine Élias et originaire de N.-D.-des-Semences près d'Alqosh. Il contient vingt-six *memre* de Narsaï et huit *soghyatha*[39]. La *soghitha* sur le roi de Perse et les martyrs se trouve aux ff. 234ʳ-236ʳ et suit le *memra* sur le Vendredi des confesseurs qui se trouve aux ff. 232ᵛ-234ᵛ. Elle est suivie du *memra* sur les jeunes gens dans la fournaise.

Un autre manuscrit contient le texte. N'ayant pu le consulter, j'ignore sa position dans l'arbre de transmission :

- Mossoul, Patriarcat chaldéen, 72 [M²], copié à Alqosh en 1705. Il contient vingt-six *memre* et des *soghyatha* après les *memre* 4, 5, 6, 7, 11, 21, 29, 40 et 41. Il s'agit d'une collection liturgique[40].

L'ordre des textes selon l'année liturgique est donc le même dans tous les témoins à notre disposition. Les neuf *soghyatha* attribuées à Narsaï contenues dans le manuscrit de Berlin, Staatsbibliothek, Sachau 174-176 (syr. 57) ont été éditées par Feldmann[41]. La *soghitha* sur le roi et les martyrs a fait l'objet de deux autres éditions, par Mingana et Manna, et d'une traduction en allemand, par Feldmann[42]. Celui-ci mentionne également le manuscrit Borgia sir. 83[43] qu'il n'a pas pu utiliser. L'édition de Mingana (nᵒ XLI) a été faite sur trois manuscrits : un du patriarcat chaldéen de Mossoul (M²), un d'Ourmia et un autre du monastère Rabban Hormizd près d'Alqosh, dont Mingana dit qu'ils étaient trois copies d'un même modèle[44]. L'édition de Manna ne donne pas d'indication sur le(s) manuscrit(s) utilisé(s).

39. Vosté, *Catalogue de N.-D. des Semences* (cité n. 33), p. 40 ; A. Van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490-631), Barberini oriental et Neofiti* (ST 243), Città del Vaticano 1965, p. 29-32. Ce manuscrit a été utilisé par Mingana pour son édition (Macomber, The manuscripts [cité n. 27], p. 286). Il présente les mêmes contenu et ordre que M². Voir http://syri.ac/vat-sir-498.

40. Macomber, The manuscripts (cité n. 27), p. 283. A. Scher, Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul, *Revue des bibliothèques* 17, 1907, p. 227-260, ici p. 245.

41. Feldmann, *Syrische Wechsellieder* (cité n. 20).

42. Feldmann, *Syrische Wechsellieder* (cité n. 20), n° VIII, p. 32-35 (texte) ; p. 49-55 (traduction) ; E. Manna, *Morceaux choisis de littérature araméenne. 1*, Mossoul 1901, p. 222-227 ; *Narsai Doctoris* (cité n. 19), vol. 1, p. 520-526, nᵒ IX. Brock, Syriac dispute poems (cité n. 1), p. 119 ; Id., Syriac dialogue poems (cité n. 1), p. 55.

43. Il le désigne selon la cote ancienne K VI, 5 des manuscrits apportés par Mᵍʳ David, chorévêque de Mossoul. P. Cersoy, Les manuscrits orientaux de Monseigneur David, au musée Borgia, de Rome, *Zeitschrift für Assyriologie* 9, 1894, p. 361-384, ici p. 373. Un tableau de concordance des cotes se trouve dans P. Orsatti, *Il fondo Borgia della Biblioteca vaticana e gli studi orientali a Roma tra Sette e Ottocento* (ST 37), Città del Vaticano 1996, p. 124-129, p. 126 pour ce ms.

44. *Narsai Doctoris* (cité n. 19) p. 25. Les cotes des manuscrits ne sont pas données.

La mise en page des *soghyatha*

La présentation visuelle dans les manuscrits est destinée à faciliter la lecture et le repérage par chaque intervenant, ou partie de chœur, du passage qui lui revenait dans l'interprétation liturgique. L'usage de l'encre rouge et de l'espace libre dans les marges pour identifier d'une part l'alternance des protagonistes et indiquer d'autre part, pour chaque strophe, la lettre de l'acrostiche caractérisent les *soghyatha* et les distinguent immédiatement, d'un point de vue visuel, des *memre* dans la mise en page du texte, lorsque l'on tourne les pages du manuscrit. Il existe donc une mise en écriture spécifique

Exemple de mise en page, Berlin, Staatsbibliothek, Sachau 176 (syr. 57), f. 229ʳ.

des *soghyatha* destinée à faciliter leur mise en voix, avec des variantes de mise en page selon les manuscrits. Là encore il est difficile de dire à quand remonte cette pratique, les manuscrits étant tous tardifs. A. Mengozzi a souligné la richesse du jeu de rubrication dans les manuscrits de poésie syriaque orientaux entre le XIVe et le XXe siècle[45]. Presque tous les manuscrits contenant les *soghyatha* de Narsaï présentent une double référence en marge comprenant le nom des protagonistes, en toutes lettres ou en abrégé, et la succession des lettres, simples ou doubles, de l'acrostiche, avec des variantes de forme et de couleur d'encre propres à chaque manuscrit.

La *soghitha du roi et des martyrs* est organisée, nous l'avons dit, en double acrostiche qui commence à la strophe 5, avec le dialogue, et qui est indiqué par la répétition de chacune des lettres servant à indiquer la succession de l'échange, souvent à l'encre rouge, dans la marge ou en début de ligne selon les manuscrits. Dans le manuscrit de Berlin, la mention *malka* (« roi ») ou *sahde* (« martyrs ») est inscrite à l'encre rouge verticalement dans la marge interne, en face de la strophe concernée, et la lettre correspondant au début de la strophe est placée plus en retrait dans la marge, verticalement et à l'encre noire. Chaque fin de strophe est marquée par un quadruple point noir et rouge, tandis que chaque fin de vers intermédiaire se termine par un double point à l'encre noire. Dans le Borgia sir. 79, les lettres de l'acrostiche sont indiquées verticalement dans la marge et chaque groupe de deux vers commence par l'indication du protagoniste à l'encre rouge : *malka* (« roi ») et *sahde* (« martyrs »). Il en va de même dans le Vat. sir. 498, mais les noms sont indiqués par l'initiale *mim* ou *semkath*, surmontée de la ligne d'abréviation et suivie de deux points. Les marques de fin de double vers sont aussi dans ces deux cas bicolores et en losange. Le Borgia sir. 83 en revanche n'utilise pas l'encre rouge et ne note que les quatre premières lettres du nom des protagonistes, à l'encre noire, dans la marge.

Le Vendredi des confesseurs

Le *memra* et la *soghitha* correspondent à la célébration des martyrs et confesseurs le vendredi dit « des confesseurs ». Dans la tradition syro-orientale, les fêtes des saints suivent les dimanches des grandes fêtes et sont systématiquement placées le vendredi[46]. Le vendredi dit « des confesseurs » correspond à celui de « la semaine des semaines » (après la Résurrection)[47], donc le vendredi après Pâques. La pratique de commémorer les martyrs le vendredi après Pâques est ancienne, et cette fête est déjà mentionnée dans le martyrologe grec, peut-être antérieur à 360, dont nous sont parvenues une traduction latine et une traduction augmentée en syriaque, conservée dans un manuscrit daté de

45. Mengozzi & Ricossa, Folk spontaneity (cité n. 2), p. 164-165.

46. F. Cassingena-Trévedy, L'organisation du cycle annuel, dans *Les liturgies syriaques*, éd. par F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (Études syriaques 3), Paris 2006, p. 13-48, ici p. 39; H.-I. Dalmais, *Les liturgies d'Orient* (Rites et symboles 10), Paris 1980, p. 98.

47. *East Syrian daily offices*, transl. from the Syriac, with introduction, notes, and indices, and an appendix containing the lectionary and glossary by A. J. MacLean (Publications of the Eastern Church Association 1), London 1894, p. 274. J. Moolan, *The period of Annunciation-Nativity in the East Syrian calendar : its background and place in the liturgical year* (Oriental Institute of religious studies India publications 90), Kottayam 1985, p. 34-35.

411 : « le vendredi après la Pâque, où l'on fait mémoire de tous les martyrs. »[48] C'est à partir du Ve siècle que l'on peut voir dans les textes le culte des martyrs bien établi dans l'Église de l'Est, au moment où cette Église se formalise[49]. Ce *memra* et celui de Jacques de Saroug sur le même thème attestent de la célébration commune de cette fête dans l'Église de l'Est et dans l'Église syriaque miaphysite de l'Empire romain au tournant des Ve-VIe siècles, ainsi que de la composition de textes dans chacune des deux traditions, dans une période où se cristallise aussi leur séparation. Chacune créé son support pour la célébration d'une fête partagée, mais avec des *memre* propres.

L'interprétation de cette commémoration a ensuite été reliée, dans l'Église de l'Est, à l'histoire locale puisque l'origine de la fête est interprétée comme faisant référence au martyre de Siméon bar Sabbaʿe et de ses compagnons[50]. On peut déterminer un *terminus post quem* pour l'introduction de cette référence à l'histoire de l'Église de l'Est dans la commémoraison des martyrs. En effet Īšaï (540-552)[51], un disciple du catholicos Aba, a consacré tout un traité aux martyrs et aux confesseurs, *La cause des martyrs*, appartenant au genre des « Causes », très répandu dans la tradition scholastique syro-orientale[52]. Il atteste pour le VIe siècle l'importance dans l'Église de l'Est de cette commémoration. Il est question de leur commémoration, de l'avantage que l'on retire de leur fête, de la raison pour laquelle la fête des saints est célébrée le premier vendredi de Pâques, de la cause pour laquelle certains ont échappé aux tortures et à la mort (et sont donc des confesseurs et non des martyrs) et de la bonne volonté à laquelle est due la récompense des croyants. Le dernier et neuvième chapitre est un résumé accompagné de bons conseils. Le chapitre quatre est consacré à l'interprétation de la fête[53]. Īšaï explique que la célébration a lieu le vendredi après celui de la Passion pour rappeler la proximité des martyrs avec le Christ et sa résurrection et leur participation à ses bienfaits[54]. Ce texte, qui est le plus ancien texte daté faisant référence à cette commémoration, ne la relie pas encore à l'épisode de la persécution du temps de Shapur II (à partir de 344) qui en serait à l'origine. Il n'est pas étonnant qu'Īšaï, docteur de l'école de Séleucie, parle de la commémoration, mais plus étonnant qu'il ne fasse pas allusion au martyr de Siméon bar Sabbaʿe sous Shapur II s'il était en effet à l'origine de la fête. La tradition grecque montre par ailleurs que cette fête est ancienne et ne la lie pas non plus à un martyr ou à un épisode de persécution particulier. Ce n'est donc pas avant la fin du VIe siècle que la commémoration des martyrs a été associée

48. *Martyrologes et ménologes orientaux. I-13, Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, éd. et trad. par F. Nau, (PO 10, 1 [46]) Paris 1912, p. 15.

49. R. E. Payne, The emergence of martyrs' shrines in late antique Iran : conflict, consensus and communal institutions, dans *An age of saints? Power, conflict and dissent in early medieval Christianity*, ed. by P. Sarris, M. Dal Santo & P. Booth, Leiden 2011, p. 89-113.

50. À noter que la liste des martyrs de Perse a été ajoutée au martyrologe mentionné ci-dessus.

51. Interprète à l'école de Séleucie-Ctésiphon, il faisait partie de la délégation « nestorienne » à la conférence réunie à Constantinople à la demande de Justinien en 533.

52. Voir A. Becker, *Fear of God and the beginning of wisdom : the School of Nisibis and the development of scholastic culture in late antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006, chap. 5.

53. *Traités d'Īšaï le docteur et de Hnana d'Adiabène sur les Martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations suivis de la Confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination*, textes syriaques publ. et trad. par A. Scher (PO 7, 1), Paris 1911, p. 5-7 sur Īšaï; voir p. 29, n. 1 la citation de l'*Histoire nestorienne de Séert* et du bréviaire chaldéen.

54. *Traités d'Īšaï le docteur* (cité n. 53), p. 29.

au souvenir de la persécution de Siméon bar Sabba'e et de ses compagnons du temps de Shapur II (309-379)[55] que l'on trouve dans la tradition syro-orientale plus tardive.

L'*Histoire* syro-arabe conservée à Siirt et appartenant à la tradition de l'Église de l'Est, qui date sans doute du XI[e] siècle, fait remonter la fête à la persécution par Shapur II[56]. Elle mentionne que la célébration, appelée « Commémoration des confesseurs », était destinée à commémorer la persécution déclenchée le vendredi saint 339, lorsque Shapur II fit mettre à mort de nombreux chrétiens, dont Siméon bar Sabba'e, l'évêque de Séleucie-Ctésiphon. Comme ce jour-là était une commémoration de la mort du Christ, le vendredi suivant fut choisi comme jour de commémoration des martyrs. Le bréviaire chaldéen mentionne aussi la commémoration au 6[e] vendredi d'été et la relie aussi à la commémoration de « Siméon bar Sabba'e, catholicos-patriarche, et des pères qui reçurent avec lui la palme du martyre » à Karka d-Ledan, le jour où « a été consacré l'autel de ce saint à Karka d-Ledan »[57].

La commémoration générale des martyrs a donc été associée dans l'Église de l'Est avec celle du « grand massacre » sous Shapur II, qui s'est constituée au fil du temps comme fondatrice de la mémoire martyrologique de cette Église. Les deux tiers des martyrologies syriaques orientales portent d'ailleurs sur la période de Shapur II[58]. Siméon, l'évêque de Séleucie et Ctésiphon, les capitales royales sassanides, est présenté dans les *Actes* le concernant comme celui « qui fut le premier à triompher dans la terre d'Orient par le bon martyre de Dieu »[59]. Il est donc considéré comme une sorte de protomartyr oriental. Une version brève ancienne, sans doute de la fin du IV[e] ou du début du V[e] siècle (le martyre, texte A), et une version longue plus récente (l'*Histoire de Siméon*, texte B), de la fin du V[e] siècle, sont parmi les *Actes des martyrs persans* les plus longs[60]. La position de Siméon, évêque de la capitale d'hiver des rois sassanides, qui devint le siège catholicossal, en faisait un représentant éminent de l'Église de l'Est. Les deux textes le concernant montrent comment une mémoire ecclésiale se constitue et évolue de l'un à l'autre[61]. La *soghitha* est aussi un témoin de la dernière étape de cette construction mémorielle puisque la persécution de Siméon et de ses compagnons est interprétée comme le fondement de la mémoire des

55. J. M. FIEY, *Saints syriaques* (Studies in late antiquity and early Islam 6), Princeton NJ 2004, p. 421.

56. *Histoire nestorienne*, éd. Scher (cité n. 21), (PO 4, 3), Paris 1908, p. 304. J. M. FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (CSCO 388. Subs. 54), Louvain 1977, p. 68. A. BAUMSTARK, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten : eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, 3-5), Paderborn 1910, p. 251, 253.

57. *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*, ed. P. Bedjan, Lutetiae Parisiorum 1886-1887, vol. 3, p. 232.

58. K. SMITH, *Constantine and the captive Christians of Persia : martyrdom and religious identity in late antiquity* (Transformation of the classical heritage 57), Oakland CA 2016, p. 99.

59. Voir J.-N. SAINT-LAURENT *et al.*, Simeon Bar Sabba'e (text) — ܫܡܥܘܢ ܒܪ ܨܒܥܐ, dans *Bibliotheca hagiographica syriaca electronica* (http://syriaca.org/work/264).

60. SMITH, *Constantine and the captive Christians* (cité n. 58), chap. 4, p. 102-103 notamment.

61. Voir SMITH, *Constantine and the captive Christians* (cité n. 58), chap. 4, pour la déconstruction de l'interprétation de ces textes, qui donnent moins à voir l'histoire contemporaine de Siméon que les interprétations qui en furent données par les chrétiens juste après les événements, puis à distance. Les historiens contemporains doivent être attentifs au fait que ces textes constituent moins une source d'histoire au sens large que d'histoire des mentalités et doivent être utilisés avec précaution parce qu'ils ne renseignent pas sur des faits mais en donnent une vision.

martyrs persans : le manuscrit utilisé par Manna pour l'édition de la *soghitha* porte en effet le titre suivant : « *Soghitha* sur les saints martyrs de l'Orient et l'impie roi Shapur. »

Les autres témoins manuscrits n'ont pas cette identification et le contenu de la *soghitha* montre bien qu'il n'y a pas d'ancrage historique à la commémoration, qui reste un affrontement verbal entre le roi et des martyrs anonymes : aucune date ni circonstance n'est mentionnée. Siméon avait été décapité pour avoir refusé de lever la double taxe exigée des chrétiens, mais aucune allusion n'y est faite dans le texte qui ne repose pas sur les *Actes* anciens le concernant. Aucun nom n'est donné non plus. Il est d'ailleurs question dans la première ligne « des rois » au pluriel, ce qui montre bien qu'il s'agit d'un affrontement stéréotypé entre des martyrs et un roi de Perse quelconque, le texte se contentant de reprendre un certain nombre de *topoi* des *Actes des martyrs persans*.

Commémoration et polémique

Le dialogue fictif entre le roi sassanide anonyme et les martyrs tout aussi anonymes reprend les éléments de la polémique chrétienne à l'égard des zoroastriens, accusés d'adorer les astres – et donc ce qui a été créé par Dieu, selon les chrétiens – et non le créateur à l'origine des luminaires (soleil et lune) et des astres. Il montre une méconnaissance, traditionnelle dans les textes hagiographiques, de la religion zoroastrienne dans ses allusions au feu ou aux cadavres putréfiés. Le feu occupe néanmoins une place centrale dans ce texte, à la fois feu des zoroastriens et feu du jugement dernier des chrétiens. Le texte oppose ainsi le feu dont le roi menace les martyrs s'ils ne lui obéissent pas et n'adorent pas les astres au feu du jugement dernier ; le feu matériel, qui est mortel, au feu vivant et éternel de l'enfer. Les martyrs menacent le roi du feu du jugement et expliquent ainsi leur absence de crainte vis-à-vis du feu de ce monde-ci dont il brandit la menace contre eux.

Le style est très simple et marqué par l'oralité. C'est en une série d'oppositions que se construit l'affrontement verbal : entre le pouvoir terrestre du roi et le pouvoir céleste, supérieur, du Dieu des chrétiens qui a aussi pouvoir sur le roi de Perse ; entre les vêtements de prix que promet le roi aux martyrs pour les honorer s'ils lui obéissent et le vêtement de gloire que le Christ va donner aux martyrs, un thème traditionnel de la théologie syriaque ; entre le vêtement glorieux et éternel et le vêtement royal qui n'habille plus que les vers du cadavre du père du roi, symbole de la gloire transitoire de la royauté terrestre ; entre les honneurs terrestres et la couronne éternelle ; entre le Dieu invisible des chrétiens et les créatures – soleil, lune, étoiles – qu'adore le roi de Perse ; entre le souverain terrestre et le Dieu qui l'a fait roi.

Dans la lignée des poèmes de préséance, qui voient généralement un vainqueur sortir du débat, la *soghitha* du roi et des martyrs se termine sur la supériorité des martyrs qui ont résisté aux menaces du souverain. Ce dernier ne leur demande même plus de sacrifier pour les sauver, dans une ultime tentative de les convaincre qui échoue. Ce sont eux qui ont le dernier mot, au sens propre du terme, puisque les trois dernières strophes (*shin* et *taw*) viennent de leur bouche pour manifester leur triomphe vis-à-vis des menaces du roi des rois et puisqu'ils sont célébrés par les puissances angéliques.

École pratique des hautes études, PSL

Traduction

Un refrain sépare le *memra* de la *soghitha* : « Béni soit le Seigneur dont les serviteurs se sont endormis[62] et qui exalte leur souvenir. »

Soghitha du *memra* du Vendredi des confesseurs[63]

C'est un grand combat que le Mal a mené, par la main des rois, contre les martyrs
Le Mal et les rois ont menacé du doigt, mais les martyrs n'ont pas renié leur Dieu.

Chaque fois qu'ils étaient frappés, ils se réjouissaient, en se souvenant de leur Sauveur[64]
Et quand ils étaient tourmentés par les ennemis, l'espérance en leur Seigneur leur donnait courage.

Ce royaume ne passe pas ; les athlètes se sont souvenus dans leurs luttes
Des promesses de leur Sauveur : « Quiconque m'aura confessé régnera avec moi »[65].

Ils considéraient les supplices comme un banquet et leurs oppresseurs comme des amis.
Ils se donnaient du courage dans leurs luttes : une splendide couronne attend les croyants.

(Le) R(oi) *alap*. Le roi dit aux martyrs : « Ne savez-vous pas que je vous chéris ?
Et ne désirez-vous pas que chacun d'entre vous se convertisse[66] car le Malin vous a perdus ? »[67]

(Les) M(artyrs) *alap*. Les martyrs disent : « Écoute, ô roi, tu ne sais pas ce que tu dis.
Le Malin dont tu dis : "il vous a perdus", c'est toi qu'il a perdu sans que tu le saches. »

R *beth*. En qui avez-vous confiance pour être glorifiés, alors que vous dites ces choses devant votre roi ?
Peut-être est-ce le Malin dont j'ai parlé qui vous trouble, que vous n'écoutiez pas !

62. Sur le sommeil des âmes dans la tradition syro-orientale, voir F. Gavin, The sleep of the soul in the early Syriac church, *Journal of the American Oriental Society* 40, 1920, p. 103-120. M. Dal Santo, The saints' inactivity post mortem : soul sleep and the cult of saints east of the Euphrates, dans *Debating the saints' cult in the age of Gregory the Great*, ed. by M. Dal Santo (Oxford studies in Byzantium), Oxford 2012, p. 237-320.

63. D'après l'édition de Feldmann, *Syrische Wechsellieder* (cité n. 20) : *Soghitha* du *memra* du vendredi des confesseurs f. 228v. Je remercie vivement Amir Harrak d'avoir pris le temps de relire cette traduction et d'avoir fait des suggestions d'amélioration, suite à notre discussion au congrès de Kottayam (voir n. 22). Les erreurs restantes sont miennes.

64. Cf. Mc 13,9.

65. 2 Tm 2,12.

66. C'est le verbe ܦܢܥ *pnʿ* (« se tourner, se convertir ») qui est utilisé.

67. Le ms. Berlin syr. 57 (Br) a : « Ne voulez-vous pas que chacun d'entre vous... » où manque la deuxième partie du vers, comme dans le Borgia sir. 79. La seconde partie du vers figure en revanche dans le Borg. sir. 83 (« vienne auprès de moi qui vous chéris. »). Cette phrase ne fait pas sens étant donné la réponse des martyrs qui parlent du mal. La variante du ms. Vat. sir. 498, qui est traduite ici, est à préférer.

M *beth*. C'est en ce Dieu qui est invisible et par le signe duquel la hauteur et la profondeur sont soutenues,
C'est en lui que nous mettons notre confiance pour qu'il nous aide. Nous ne le renierons pas comme vous.

R *gamal*. Révélez-moi maintenant votre pensée. Qu'est-ce que votre assemblée a décidé ?
Si vous n'adorez pas les astres, je vais détruire votre erreur !

M *gamal*. Nous te le révélons comme des amis et nous te faisons savoir ce que nous avons décidé :
Nous n'adorons pas le soleil, la lune et les étoiles comme tu l'as dit.

R *dalath*. Cette terre m'appartient et, vous aussi qui vous y trouvez, je peux vous traiter entièrement comme je veux,
Si vous ne faites pas comme je l'ordonne et vous n'adorez pas le feu avec moi.

M *dalath*. La terre t'appartient comme tu l'as dit et ceux qui y habitent te servent,
Mais tu n'adores pas celui qui t'a élevé à cet honneur et t'a fait roi sur le monde.

R *he*. Voilà quelque chose d'extraordinaire à voir pour tous : que vous, vous me fassiez, à moi, un procès !
Par le feu victorieux[68], je vous le jure, vous serez découpés membre à membre[69].

M *he*. Cette menace que tu profères contre nous, notre groupe s'en réjouit :
Les membres coupés seront autant de couronnes de gloire tressées pour nous.

R *waw*. Un grand malheur va vous arriver par la hauteur, la profondeur et tout ce qui est en elles.
Plus je vous ai donné de conseils pour que vous ne périssiez pas et plus complète a été votre insolence.

M *waw*. Un double malheur va te tomber dessus venant de ce Dieu qui t'a honoré,
Car en échange de la position d'honneur qu'il t'a accordée dans le monde, toi, tu supplicies ses adorateurs.

R *zain*. Vous allez passer un mauvais moment si vous n'obéissez pas à mes ordres.
Vous ne me verrez pas faire preuve de faiblesse : je vous ai donné l'occasion de parler.

68. Les manuscrits Br, V2 et Borgia sir. 83 ont ܒܓܕܗ *bgaddah* (« par la chance, la victoire » du feu), la leçon *difficilior*. Cela pourrait renvoyer à l'expression de « feu victorieux », *ātar- vərəϑrayan*, effectivement employée dans la religion zoroastrienne ou « Feu Wahrām », le feu le plus prestigieux dans la hiérarchie des feux zoroastriens, appelé aussi le « roi des feux », car c'est ce feu-là que le roi installait lors de son couronnement. L'ère royale débutait au moment de son installation. Il ne serait donc pas étonnant que le roi jure par le feu Wahrām (je remercie vivement Samra Azarnouche pour ces éléments), mais cela signifie une étonnante connaissance du zoroastrisme, que ne montre pas le reste du texte, ou du moins la connaissance par les chrétiens d'une expression courante parmi les mazdéens, qui serait restée dans les mémoires jusqu'à une période assez tardive. Cette expression est en tout cas singulière. Le manuscrit K présente en revanche une leçon *facilior* ܒܓܘܗ *bgawah* (« à l'intérieur du feu »).

69. Ce supplice était répandu en monde sassanide. En revanche, il aurait été impensable pour un zoroastrien de polluer le feu en y jetant des corps. C. Jullien, Peines et supplices dans les Actes des martyrs persans et droit sassanide : nouvelles prospections, *Studia iranica* 33, 2, 2004, p. 243-269.

M *zain*. Les souffrances et les supplices que notre groupe subit devant ton trône sont
Peu de chose en comparaison de la gloire qui est préparée pour celui qui subit les supplices pour elle.

R *ḥeth*. Voyez comme votre enseignement est fautif! Et qui dans votre religion[70]
Possède un rang dans le monde semblable (à celui par lequel) les païens sont honorés?

M *ḥeth*. Vois que ton honneur et toi vous allez avoir une fin, ton diadème tombera et tu seras détruit.
Mais notre rang ne passe car celui qui nous l'accorde n'a pas de fin non plus.

R *ṭeth*. Le vêtement que je porte et qui est couvert de toutes sortes <d'ornements> est plus beau
Que cette gloire dont, pensez-vous, votre Dieu vous revêt[71].

M *ṭeth*. Ton vêtement est beau, comme tu le dis. Ton père qui l'a porté, combien en a-t-il profité?
Au lieu des perles qui sont dessus, ce sont les vers dans son flanc qui sont glorifiés![72]

R *yudh*. Il vaudrait mieux pour vous que vous acceptiez la proposition que j'ai faite à votre assemblée
De vous revêtir tous de ce vêtement que je porte si vous obéissez.

M *yudh*. Jésus, le roi éternel est l'espoir du groupe des croyants.
Il va nous revêtir d'un vêtement d'argent[73] et nous ne le renierons pas comme tu le demandes.

R *kap*. Peut-être espérez-vous, misérables, qu'à cause de ma crainte[74] pour votre seigneur,
Je ne mette pas votre corps en pièces et que je ne le livre pas aux fauves?

70. Pour une étude de la catégorie de la « crainte », *deḥeltā*, en syriaque, très fréquente dans les martyrologes syriaques et souvent traduite de manière trop systématique comme « religion », dans le cas de la « crainte de Dieu », voir A. Becker, Martyrdom, religious difference, and "fear" as a category of piety in the Sasanian Empire : the case of the martyrdom of Gregory and the martyrdom of Yazdpaneh, *Journal of late antiquity* 2, 2, 2009, p. 300-336. L'origine du terme remonte aux traductions de la Bible en syriaque dans la Peshiṭta, mais a pris une place centrale dans les *Actes des martyrs persans*. La crainte du pouvoir politique et de la force publique qu'évoque le roi n'est qu'une fausse crainte au regard de la « crainte de Dieu » des chrétiens. La « crainte » de la mort est surmontée par la crainte de Dieu; voir Becker, *op. cit.*, p. 329-331 sur la crainte de la mort.

71. La robe de gloire que Dieu donna à Adam et Ève et qu'ils perdirent au moment de la chute est rendue aux croyants au moment du baptême. Sur ce thème très riche de la théologie syriaque, voir S. P. Brock, Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition, dans *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter : Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981*, hsg. M. Schmidt (Eichstätter Beiträge 4), Regensburg 1982, p. 11-38.

72. Une autre incohérence ou ignorance eu égard aux pratiques zoroastriennes qui prescrivaient de faire décharner les corps pour éviter de souiller la terre avec des cadavres en putréfaction. Le thème des vers est en revanche bien présent comme image et rappel de la mortalité dans les traditions juives et chrétiennes.

73. Il s'agit d'une allusion à la robe de lumière ou robe de gloire, et concrètement une référence au blanc brillant de la robe du baptême, mais l'expression « robe d'argent » n'est pas traditionnelle.

74. De nouveau le registre de la « crainte de Dieu »; voir n. 70.

M *kap*. Il faut que nous ayons beaucoup péché devant ton trône pour que tu nous livres aux fauves!
Celui qui ne renie pas celui qui l'a créé, vois que ce n'est pas une faute <qu'il commet>, ô roi!

R *lamadh*. Venez adorer les dieux des rois : le feu, le soleil et les étoiles,
Et n'adorez pas celui qui est invisible et dont vous dites en plus qu'il a été crucifié!

M *lamadh*. Tu n'es pas digne d'entendre la grandiose histoire de celui qui a été crucifié,
Alors que, comme un hérétique[75], tu vénères le feu dont la mort et la vie sont placées dans tes mains.

R *mim*. Qui d'entre vous est mort et ressuscité et a vu la gloire de ce monde
Pour que vous accueilliez les supplices et les tortures comme des pierres insensibles?

M *mim*. C'est le Christ notre roi[76] qui est mort et est ressuscité et qui nous a enseigné la gloire du monde de l'au-delà
Et comme sa parole est vérité, nous ne craignons[77] pas tes tourments.

R *nun*. Le feu brûle comme vous le dites dans le monde de l'au-delà pour celui qui pèche!
Mais ici aussi vous serez consumés par le feu[78]! Choisissez ce qui est bon pour vous!

M *nun*. C'est ton feu, comme tu le dis. C'est vrai ce que tu nous as dit.
Ton feu ne dure qu'un moment tandis que celui de l'au-delà ne s'éteint jamais.

R *semkath*. C'est un vain espoir que vous a enseigné celui dont vous dites, qu'il est mort et ressuscité.
Sacrifiez au feu et aux astres et vous obtiendrez un rang en ce monde.

M *semkath*. Ton espoir à toi est en ce monde-ci, mais tout le monde sait que tu vas périr,
Tandis que celui qui a l'espérance dans l'au-delà n'aura pas de fin pour les siècles des siècles.

R *ain*. Jusque-là j'ai patiemment supporté que vous disiez tout ce que vous vouliez.
Si vous continuez à discuter, le feu va vous saisir la langue.

M *ain*. Jamais tu ne pourras nous séparer de celui que nous confessons,
Ni en nous brûlant dans le feu, ni, non plus, en nous pourfendant par le glaive[79].

R *pe*. Vous avez passé un jugement contre vous-mêmes et vous avez choisi la mort volontairement.

75. Les manuscrits Br, Borg. sir. 83, K et V^3 ont la leçon *ṭalyā* (« enfant »), tandis que V^2 a la *lectio difficilior ṭaʿyā*, (« hérétique, corrompu »), sans doute préférable.

76. Pour les chrétiens syriaques, le seul roi véritable est le Christ.

77. Sur la crainte, voir n. 70.

78. Référence chrétienne au feu de l'enfer ou bien au feu dont les menace le roi, ce qui est contraire aux règles du zoroastrisme. Le dialogue est écrit par un chrétien pour les chrétiens.

79. Cf. Rm 8,35 : « Qui peut nous séparer de l'amour du Christ? ».

Et si je détruis votre assemblée, je ne suis pas coupable de votre tourment.

M *pe.* Nous l'avons décrété, nous l'avons scellé et nous y avons consenti ! Fais approcher tes supplices comme tu l'as promis !
Nous goûterons aux supplices que tu nous as préparés et nous serons couronnés pour avoir souffert pour le Seigneur.

R *ṣadhe.* Cette agréable apparence de vos personnes, comme je suis triste qu'elle soit traitée avec mépris :
Jésus votre sauveur ne pourra pas la restaurer quand elle sera détruite.

M *ṣadhe.* Quand ton apparence sera méprisée, le mépris qui viendra sur elle,
C'est ce feu vivant et inextinguible qui brûlera ton âme en même temps que ton corps.

R *qap.* Dites seulement un petit mot et reniez ce Jésus qui a été crucifié !
Je ne vous demande plus de sacrifier comme je l'avais dit d'abord.

M *qap.* Dur est ton esprit, et tordu ! Tu ne sais pas ce qui est dit,
Que quiconque reniera Jésus le crucifié sera tourmenté avec toi dans le feu ?

R *resh.* L'esprit de mensonge vous a vraiment donné du courage pour que vous ne craigniez[80] pas mes supplices !
Ou alors il y a une autre gloire pour vous, supérieure à celle que je revêts.

M *resh.* L'esprit de mensonge, c'est en toi qu'il a soufflé et ta raison est troublée par son souffle !
Car tu nous forces à renier le Seigneur et à adorer le feu qui est sans perception !

R *shin.* Mes supplices vous les considérez comme un songe et mes menaces comme un rêve
Et tandis que je vous demande de sacrifier, d'autres obéissent et croient !

M *shin.* Les supplices et les tortures sont pour les croyants comme des vins délicieux.
Et quand ils sont tués pour le Seigneur, ils sont comme des vignes qui bourgeonnent en *nisan*[81].

taw. Ils s'émerveillent, les crucificateurs avec leur roi, que le groupe des martyrs ne soit pas accablé,
Et de la puissance de leur Dieu qui a donné du courage à ses serviteurs pour qu'ils ne soient pas accablés.

taw. Les anges s'émerveillent de leur combat et les assemblées célestes de leurs luttes,
Parce que tous s'écrient d'une seule voix : « Nous ne renierons pas Celui qui a été crucifié ! ».

80. Encore le registre de la « crainte ».
81. Référence à la résurrection du Christ, qui est à la fois la vigne et le maître de la vigne, qui eut lieu au mois de *nisan* (avril).

QUARANTE-NEUF DODÉCASYLLABES JUSQU'ICI INCONNUS EN L'HONNEUR DES HUIT CANONS COMPOSÉS PAR JEAN DAMASCÈNE POUR L'OFFICE DES MATINES (ORTHROS) DU DIMANCHE

par José Declerck
& Basile Markesinis

Le manuscrit 15 du Saint-Sépulcre à Jérusalem[1] est le témoin le plus ancien (xi[e] s.) d'un grand recueil de textes spirituels (Écritures, Pères de l'Église, Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe), auquel M. Richard a donné le nom de *Florilegium hierosolymitanum*[2]. Loin d'être une compilation originale, cette collection combine quatre florilèges plus anciens[3], tous d'une façon ou d'une autre dérivés du ou apparentés au florilège connu

1. A. Παπαδοπουλος-Κεραμευς [A. Papadopoulos-Kérameus], *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων*, vol. 1, ἐν Πετρουπόλει 1891, p. 65-68.
2. M. Richard, Florilèges <spirituels> grecs, *DS* 33-34, col. 475-512, ici col. 483, repris dans Id., *Opera minora*, vol. 1, Turnhout – Leuven 1976, n° 1 ; plus récemment, R. Ceulemans & P. Van Deun, Réflexions sur la littérature anthologique de Constantin V à Constantin VII, *TM* 21, 2, 2017 [= *Autour du* Premier humanisme byzantin *& des* Cinq études sur le xi[e] siècle, *quarante ans après Paul Lemerle*, éd. par B. Flusin & J.-C. Cheynet, Paris 2017], p. 361-388, ici p. 366-367.
3. Il s'agit : 1) du *Florilegium vaticanum* nommé d'après le ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 1236 (H[I]) ; 2) d'une recension du livre I des *Sacra*, proche de la recension conservée dans le ms. Paris, BnF, Coislin 276 (H[II]) ; 3) du *Florilegium thessalonicense*, nommé d'après le ms. Thessalonique, Μονὴ Βλατάδων, 9 (H[III]) ; 4) du *Florilegium coislinianum secundum alphabeti litteras dispositum*, nommé d'après le Paris, BnF, Coislin 294 ; cf. L. Cohn, Zur indirekten Ueberlieferung Philo's und der älteren Kirchenväter, *Jahrbücher für protestantische Theologie* 18, 1892, p. 475-490, ici p. 485-490 ; K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus* (TU 1, 1), Leipzig 1896, p. 114-138 ; Richard, Florilèges (cité n. 2), col. 483-484.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 197-211.

sous le nom de *Sacra parallela* (*CPG* 8056), qui fut rédigé en Palestine dans le premier quart du VIIe siècle, une région et une époque auxquelles le nom de Bernard Flusin restera lié grâce, entre autres, à cette incomparable étude sur saint Anastase le Perse. En ce qui concerne le compilateur des *Sacra*, nous savons que c'était un moine et prêtre du nom de Jean, qui dans une partie de la tradition manuscrite a été indûment identifié avec Jean Damascène[4]. Les quatre collections rassemblées dans le *Florilegium hierosolymitanum* étaient tellement riches en extraits que le rédacteur a dû les répartir sur deux volumes, dont le Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 ne transmet que le premier[5]. Aujourd'hui le manuscrit est en désordre et n'est plus complet suite à la perte de plusieurs feuillets, ce qui nous prive notamment du début de la collection.

L'autre témoin du *Florilegium hierosolymitanum*, le manuscrit 274 du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, qui se trouve actuellement dans la Bibliothèque nationale de Grèce à Athènes, date du XIVe siècle[6] et est une copie directe du Jérusalem, Saint-Sépulcre 15, faite à un moment où ce dernier était toujours complet et où l'ordre des folios n'était pas encore perturbé. À l'heure actuelle, il manque également quelques feuillets au début du Métochion du Saint-Sépulcre 274, de sorte que nous ignorons le titre que le rédacteur du *Florilegium hierosolymitanum* avait donné à sa compilation, mais comme celle-ci commençait par le *Florilegium vaticanum*[7], les chances sont grandes que Jean Damascène y ait été nommé.

Les marges inférieures et supérieures des ff. 244v-249v du Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 contiennent quarante-neuf dodécasyllabes, anonymes et sans titre, en l'honneur des huit canons – un pour chacun des huit tons de la musique byzantine – composés par Jean Damascène pour les matines du dimanche[8]. À en juger par l'écriture, ce texte a été ajouté au XIVe siècle, par la même main, nous semble-t-il, que celle qui a copié au f. 168v, resté vide, le début d'une lettre censée avoir été adressée par Libanios à Basile[9].

4. J. Declerck, Les *Sacra parallela* nettement antérieurs à Jean Damascène : retour à la datation de Michel Le Quien, *Byz.* 85, 2015, p. 26-65.

5. Ce premier volume couvre les chapitres dont le mot-clé contenu dans leurs τίτλοι commence par A, B, Γ, Δ ou E.

6. Παπαδοπουλος-Κεραμευς, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη* (cité n. 1), vol. 4, 1899, p. 252-253.

7. Le rédacteur du *Florilegium vaticanum*, publié en 1712 par M. Le Quien (cette édition a été reprise dans les vol. 95 et 96 de la *PG*), a identifié le Jean qui a compilé les *Sacra* à Jean Damascène.

8. Les dodécasyllabes n'ont pas été signalés par Papadopoulos-Kérameus, ce qui explique qu'ils ont échappé pendant si longtemps à l'attention des chercheurs. Ils ont été mentionnés pour la première fois dans *Florilegium coislinianum A*, ed. T. Fernández (CCSG 66), Turnhout 2018, p. XXXV. Pour un aperçu des acolouthies, chants et hymnes en l'honneur de Jean Damascène connus à ce jour, voir O. Petrynko, War Johannes von Damaskus ein Sabaït?, dans *Historia magistra vitae : Leben und Theologie der Kirche aus ihrer Geschichte verstehen : Festschrift für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag*, A. Blumberg & O. Petrynko (Hg.) (Eichstätter Studien NF 76), Regensburg 2016, p. 399-425, ici p. 412-415.

9. Voici une transcription diplomatique de ces six lignes : † πος μοι τῆς λύπης ὑφῆκας ὥστ ἐμε μεταξὺ τρέ|μοντα γράφειν ἀλλ ει μεν ὑφῆκας, τί ουκ επιστέ|λλεις ὦ ἄριστε εἰ δὲ ἔτϊ κατέχεις ὅπερ λογίας | ψυχῆς· καὶ της σῆς ἐστιν ἀλλότριον πῶς ἄλλης κηρύ|ττων μὴ χρῆναι· μέχρι δυσμῶν ἡλίου λύπην φυ|λάττειν αὐτὸς ἐν πολλόις ἡλλοις (= Basilius Caesariensis, *Ep.* CCCXLI, 1-5 : Saint Basile, *Lettres. 3*, texte établi et trad. par Y. Courtonne, Paris 1966, p. 209). Le texte est précédé d'une croix (comme c'est également le cas pour les dodécasyllabes) ; πος, au début, est une corruption de πῶς, et ἡλλοις, à la fin, semble corrigé par un iota porté au-dessus du premier lambda.

On peut supposer que les dodécasyllabes ont été introduits dans le manuscrit parce que l'œuvre qu'il contenait était attribuée au Damascène. L'endroit de l'insertion semble lui aussi ne pas être aléatoire : au f. 244v, colonne de droite, commence un chapitre intitulé Περὶ γερόντων καὶ παλαιῶν ἀνδρῶν, καὶ ὡς χρὴ τιμᾶσθαι αὐτούς, et c'est probablement ce titre-là qui a suggéré de présenter l'hommage à Jean Damascène en cet endroit du manuscrit plutôt qu'en un autre ou sur l'un des feuillets qui n'avaient pas été utilisés[10]. Dans le Métochion du Saint-Sépulcre 274 il n'y a aucune trace des dodécasyllabes, ni à l'endroit correspondant à celui du modèle (ff. 312v et suivants), ni ailleurs. Ou bien les vers ont donc été copiés dans le Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 après que ce manuscrit eut servi de modèle au Métochion du Saint-Sépulcre 274, ou bien, s'ils étaient déjà là, le copiste de ce dernier s'est décidé à ne pas les reprendre, s'en tenant rigoureusement à son principe de réserver les marges aux titres des chapitres et aux attributions des extraits, éléments qui dans le Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 sont intégrés dans le corps du texte (quoi qu'il en soit, s'il avait voulu copier les dodécasyllabes, l'espace disponible dans les marges inférieures aurait largement suffi).

Comme il était d'usage chez les Byzantins, l'auteur anonyme des vers en l'honneur de Jean Damascène n'a pas tenu compte de la quantité des syllabes, mais il a pris bien soin que l'avant-dernière porte l'accent. Quant à la césure, le plus souvent elle tombe après la cinquième syllabe, quelques fois après la septième[11]. Dans le vers Πρόσπολον, πόλον ὁ μεδεύων, σὸν σώζοις (l. 15), pour ne pas aller trop à l'encontre du sens, il vaut mieux placer la césure après la troisième syllabe, de sorte que πρόσπολον et πόλον soient quelque peu séparés ; dans le vers Τριττὸν τῷ διττῷ τὰς φύσεις μέλος φέρει (l. 17), une césure après διττῷ couperait malencontreusement τῷ διττῷ de son complément déterminatif τὰς φύσεις et il n'y a pas d'autre endroit où l'on puisse la mettre.

Les dodécasyllabes figurant dans les marges du Jérusalem, Saint-Sépulcre 15, ne sont pas mis en pages vers par vers ; celui qui les a copiés a toutefois bien respecté la structure, sans aucun doute primitive, de la composition, laquelle était divisée en huit sections, dont chacune est consacrée à l'un des huit tons (ἦχοι) de la musique byzantine ; les noms des tons sont écrits à l'encre rouge, qui avec le temps a fortement pâli ; les mots ἦχος β′ (l. 10), annonçant le deuxième ton (f. 245v, marge inf.), ont été oubliés. L'indication α′ (l. 30) après ἦχ(ος) πλ(άγιος) (f. 247r, marge sup.) a disparu du fait que le bord supérieur de la feuille a été recoupé, mais il ne peut y avoir de doute sur notre restitution, laquelle est corroborée par les mots Πλαγιόπρωτον ἦχον (l. 37). L'indication ἦχ(ος) πλ(άγιος) δ′ (l. 53), très pâlie, se lit en dessous des lignes concernées (f. 249v). La fin de chaque ton est marquée par deux signes différents : le premier, qui se rencontre fréquemment dans les manuscrits grecs, est formé par deux points suivis d'un tiret ondulé, le second, plus difficile à décrire, consiste en un tiret vertical combiné avec une ligne horizontale ondulée qui se situe à peu près à mi-hauteur de la haste verticale ; il arrive aussi que les deux signes

10. Les ff. 46r, 106v et 168v (sur ce dernier folio, voir ci-dessus, n. 9) sont en effet restés blancs.

11. P. Maas, Der byzantinische Zwölfsilber, *BZ* 12, 1903, p. 278-323 ; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. 2* (Handbuch der Altertumswissenschaft. 12, Byzantinisches Handbuch 5, 2), München 1978, p. 91-93.

soient utilisés simultanément[12]. S'il y a une distinction de sens entre ces trois situations, elle ne nous est pas claire.

Une autre division a été établie à l'intérieur de six des huit sections correspondant aux huit tons, à l'aide des mêmes signes (et de leur combinaison) que ceux qui ont servi à marquer la fin de la composition pour chaque ton : dans l'ἦχ. α´ après λέγει (l. 5 ; f. 244^{v}, marge inf.), dans l'ἦχ. β´ après Ὀρφέως (l. 14 ; f. 245^{r}, marge inf.), dans l'ἦχ. πλ. α´ après σαββάτου (l. 36 ; f. 247^{r}, marge inf.), dans l'ἦχ. πλ. β´ après φράσοι (l. 41 ; f. 247^{v}, marge inf.) et dans l'ἦχ. βαρ. après σώζοις (l. 47 ; f. 248^{v}, marge sup.) et une seconde fois après βαρέϊ (l. 51 ; f. 248^{v}, marge inf.). Ces signes sont révélateurs de la structure des poèmes, et si l'hypothèse développée dans le paragraphe suivant est exacte, on s'attendrait également à ce qu'il y ait un signe après χριστολέκτου dans l'ἦχ. γ´ (l. 20 ; f. 245^{v}, marge inf.), mais la seule chose qu'on rencontre à cet endroit est un point appuyé. Il faut donc, en tout cas, tenir compte de la possibilité que le copiste n'ait pas repris fidèlement tous les signes de son modèle.

La division du texte à l'aide des signes présentés ci-dessus nous mène automatiquement à la structure littéraire dans laquelle le poème a été coulé et que nous croyons inspirée par les canons iambiques composés par ou attribués à Jean Damascène pour les fêtes de Noël, de l'Épiphanie, et de la Pentecôte. En voici la démonstration. Le poème est composé d'un hexastique, de neuf tétrastiques, de deux distiques et de trois monostiques. En ce qui concerne les neuf tétrastiques (et l'unique hexastique), il nous semble qu'on peut y distinguer deux types. Ceux du premier type sont présents pour tous les tons[13], à l'exception de l'ἦχ. πλ. α´, et disent plus ou moins, chaque fois, que Jean Damascène a écrit un chant pour ce ton-là ; on peut les comparer à l'Ἀκροστιχίς qui se trouve en tête des canons iambiques pour les trois grandes fêtes mentionnées ci-dessus, et qui résume de manière conventionnelle, c'est-à-dire dans un style archaïsant et sophistiqué, le thème qui sera traité dans ces canons[14]. Les tétrastiques du second type, auxquels on peut également associer l'unique hexastique, ne sont présents que pour trois des huit tons[15] et rappellent les tropaires à proprement parler des canons iambiques, dans le sens que l'auteur s'y adresse, à la seconde personne, soit à la Trinité (ἦχ. α´ [l. 6]), soit à la ville natale de Jean (ἦχ. γ´ [l. 22]), soit à Israël, c'est-à-dire aux Juifs (ἦχ. πλ. α´ [l. 31]). Les deux distiques (Πλαγιόπρωτον [l. 37-38] et Δημόσθενες, σιώπα [l. 40-41]), ainsi que l'un des trois monostiques (Ἦχος βάρειος [l. 52]) ont des parallèles dans les distiques et monostiques iambiques figurant avec les *synaxaria*[16], dans l'office des matines : les distiques y résument

12. Ces signes ont été repris tant bien que mal dans le texte et la traduction publiés ci-dessous (pour rendre le tiret vertical avec barre horizontale ondulante, nous avons utilisé la lettre ℘, bien que la ressemblance avec le signe dans le manuscrit soit très vague).

13. Il s'agit de Πρώτιστον ᾆσμα (ἦχ. α´ [l. 2-5]), Καὶ δεύτερον ἡ χάρις (ἦχ. β´ [l. 11-14]), Τριττὸν τῷ διττῷ (ἦχ. γ´ [l. 17-20]), Θάνατον, Ἅδην (ἦχ. δ´ [l. 26-29]), Πάλαι πλαγιάσαντι (ἦχ. πλ. β´ [l. 42-45]), Ἰδὼν ἡ χάρις (ἦχ. βαρ. [l. 48-51]) et Ὕμνων ὕστατον (ἦχ. πλ. δ´ [l. 54-57]).

14. Voir par exemple l'acrostiche en tête du canon iambique pour Noël, dans *Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου*, ἐν Ἀθήναις 1989^{3}, p. 206 (25 décembre).

15. Il s'agit de Σθένος δίδου (ἦχ. α´ [l. 6-9]), Εὖ σοι γένοιτο (ἦχ. γ´ [l. 21-24]) et Ἐλθὼν <Ἰσρα>ὴλ (ἦχ. πλ. α´ [l. 31-36]).

16. Dans l'office du matin, les *synaxaria* sont les textes qui annoncent les fêtes ou les saints célébrés ce jour-là, avec parfois un résumé de la *Vie* de ces saints ; ils se situent après le kontakion qui vient après la sixième ode du canon.

l'essence de la fête et les monostiques répètent en langue archaïque le jour du mois déjà indiqué dans les *synaxaria*[17]. Les deux autres monostiques enfin, qui invoquent Dieu à la seconde personne (Πρόσπολον [l. 15] et Μέδον ἀμύμων [l. 47]), rappellent les acrostiches d'un vers, dans lesquels est annoncé le thème d'un canon composé en vers tonique[18].

La composition telle qu'elle est transmise dans les marges du Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 n'est pas équilibrée, surtout du fait que le contenu des ἦχ. δ´ et πλ. δ´, les derniers des tons authentiques et des tons obliques, est limité au thème récurrent (Jean a composé un chant pour ce ton-là). On a donc quelque raison de se demander si celui qui a introduit les dodécasyllabes dans les marges de notre manuscrit n'a pas laissé tomber accidentellement ou sauté intentionnellement quelques vers de l'original.

Tel qu'on le lit dans le Jérusalem, Saint-Sépulcre 15, le grec des dodécasyllabes est loin d'être impeccable. Accents et esprits ne sont pas mis partout, et il y a parfois des fautes contre la nature de l'accent[19]. D'autres erreurs du copiste s'expliquent par le décalage entre l'orthographe et la prononciation : ἀφεγγείς au lieu de ἀφεγγὴς (l. 8), βᾶρηος au lieu de βάρειος (l. 52), παντάνακτη ... ἐξαναστάντη au lieu de παντάνακτι ... ἐξαναστάντι (l. 12), οἰδών au lieu de Ἰδὼν (l. 48), τέτταρτων au lieu de τέταρτον (l. 28), πικρ°´ au lieu de πικρῶς (l. 36) et ἀμύμον[20] au lieu de ἀμύμων (l. 47) ; la leçon χολος τϊ (sic) au lieu de χόλος τῇ (l. 14) a elle aussi, nous semble-t-il, une origine phonétique. Citons encore la leçon μελωδέ εἰλύσαντι au lieu de μελωδέει λύσαντι (l. 2-3) : l'auteur semble avoir eu recours à la forme sans contraction du verbe μελωδέω, expédient convenable pour que le vers compte les douze syllabes requises. Une erreur qui s'explique moins bien est la leçon ἡλ (avec au-dessus le trait ondulé habituellement utilisé pour marquer les noms propres) au lieu de Ἰσραὴλ (l. 31).

Les fautes que nous venons de citer permettent de conclure que les dodécasyllabes dans les marges du Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 ne peuvent être l'œuvre de celui qui les a copiés. Leur auteur était, en effet, un homme cultivé, connaissant bien l'Écriture (voir l'apparat biblique ci-dessous) et familier des images dont se servaient les pères pour exposer les mystères de la foi : ainsi, il se sert de l'idée que par sa descente aux Enfers, le Christ a trompé le diable, qui jusqu'à ce moment avait trompé l'homme (l. 42-43)[21]. L'auteur était également versé dans la culture classique, comme en témoignent les deux rhéteurs dont il

17. Voir par exemple le distique et le monostique pour Noël dans *Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου* (cité n. 14), p. 208 (25 décembre).

18. Voir par exemple l'acrostiche en tête du canon tonique pour Noël, *ibid.*, p. 205 (25 décembre).

19. Dans l'ἦχ. α´, par exemple, nous avons relevé les irrégularités suivantes : τας (à deux reprises, l. 3), ϊωάννης (l. 4), εκ (*ibid.*), οῦ (pour οὗ [l. 5]), πάσιν (*ibid.*), τρΐᾶς (l. 6), μη (l. 7), άδου (*ibid.*), γενηται (l. 8), τα (l. 9) et ῷν (pour ὧν [*ibid.*]) ; signalons également la double accentuation de αἶνεῖσαι dans l'ἦχ. γ´ (l. 24).

20. C'est l'accent qui pose problème, puisque, au vocatif des adjectifs se terminant en -ων, la règle veut que l'accent recule autant que possible.

21. Dans les trois parallèles cités dans l'apparat des sources, le verbe utilisé est δελεάζω ; l'auteur des dodécasyllabes lui a préféré πλαγιάζω renvoyant par là au ton (πλάγιος β´), dans lequel il a développé l'idée du trompeur trompé. Dans les vêpres du Samedi saint, c'est Hadès qui se complaint (Σήμερον ὁ Ἅιδης στένων βοᾷ...) d'avoir perdu son pouvoir par la descente aux Enfers du Christ ; cf. *Τριῴδιον*, ἐν Ἀθήναις 1993^{2}, p. 431.

invoque les noms, Démosthène et Aristide (l. 40)[22], l'allusion au mythe d'Orphée (l. 14), l'épithète ancienne d'Apollon, μουσηγέτης (l. 21), ici transférée à Jean Damascène, et peut-être un écho d'Homère (Ἅδου ... δόμος [l. 7-8] à comparer au δόμον Ἄϊδος [*Iliade*, Γ 322 et ailleurs]). L'auteur a visiblement essayé d'imiter le style élevé et sophistiqué des vers iambiques du Damascène, n'hésitant pas, en matière de versification, à recourir aux expédients de l'ancienne poésie épique : formes non contractes du verbe (μελωδέει [l. 2]) ou de l'adjectif (βαρέϊ [l. 51]), asyndète (Θάνατον, Ἅδην [l. 26]), hyperbate (πρόσπολον ... σὸν [l. 15] et τέταρτον ... ὕμνον [l. 28-29]), *constructio ad sensum* (Ἰδὼν ἡ χάρις [l. 48]), ellipse de ἐστι (καὶ λύρᾳ καλὸς χόλος τῇ τοῦ Ὀρφέως [l. 14]) et élision (τ' ἀνδρὸς et τοῦδ' [l. 24]). La morphologie et la syntaxe sont nettement archaïsantes : -ττ- au lieu de -σσ- (Τριττὸν et διττῷ [l. 17], τεττάρων [l. 28]), l'accusatif pluriel κλεῖς (l. 3), l'usage abondant du datif[23], l'usage plus ou moins classique de l'optatif[24] et du subjonctif[25] ; la seule forme qui détonne un peu est la deuxième personne du singulier αἰνεῖσαι au lieu de la forme classique αἰνῇ (l. 24), mais la première a comme avantage d'apporter au vers sa douzième syllabe et d'être plus claire. Le vocabulaire porte lui aussi, comme celui des canons de Jean[26], un cachet antique, dû à l'utilisation de mots comme φέριστος (l. 4), δώτωρ (l. 9)[27], πρόσπολος (l. 15), μουσηγέτης (l. 21), εἵνεκα (l. 28), βροτός (l. 42), μέδων (ὁ), ἀμύμων et τυτθός (l. 47), εὐκλεής (l. 50), et le suffixe -θεν dans (ἐκ) Δαμασκόθεν (l. 4 et 54). Notons encore l'occurrence de cinq mots qui ne sont pas répertoriés dans nos lexiques : μεδεύω (l. 15), βάρειος (l. 52) χριστόλεκτος (l. 20), παντεχής (l. 44) et πλαγιόπρωτος (l. 37). Le verbe μεδεύω (pour μέδω ou μέδομαι) a jusqu'ici mené une existence purement théorique dans le *De orthographia* du grammairien Théognoste (IXe s.)[28]. L'adjectif βάρειος (βᾶρηος cod.) est dérivé de βαρύς et comparable à la forme βαρέος, laquelle est attestée

22. Le premier appartient au IVe s. avant J.-C., le second au IIe s. après. Aristide admirait et imitait Démosthène ; étant souvent malade, il avait également une dévotion particulière pour Asclépios. On remarquera la question rhétorique du dodécasyllabe qui suit (τί γὰρ κολοιὸς πρὸς ἀηδόνα φράσοι; [l. 41]), type de question qui n'est pas rare dans la poésie liturgique ; voir par exemple le distique évoquant la trahison de Judas (Εἰς τὴν προδοσίαν) aux matines du Jeudi saint, après les synaxaires ; cf. *Τριῴδιον* (cité n. 21), p. 383.

23. Non seulement pour le complément d'objet indirect, mais également dans des tournures plus classiques comme λύρᾳ καλὸς χόλος (l. 14), τῇ θεωρίᾳ ... αἰνεῖσαι (l. 23-24), τῷ πηλῷ καὶ τῇ πλινθείᾳ μένων (l. 34), πλαγιάσαντι ... ἐλθὼν (l. 42-43) ou encore τούτῳ συμψάλλω καὶ συνήδομαι (l. 57).

24. Pour exprimer le souhait et le potentiel (sans ἄν) : σώζοις (l. 15 et 47), Εὖ σοι γένοιτο (l. 21), Τί ... φράσοι (l. 41). La tournure εὖ σοι γένοιτο se lit chez Euripide (*Alceste* 627) et l'usage du futur (φράσοι) consternera le philologue classique (l'aoriste φράσειεν compte une syllabe de trop, mais le présent φράζοι aurait fait l'affaire).

25. μὴ ... καλύψῃ ... καὶ γένηται (l. 7-8), μὴ ... ἐκπέσῃς (l. 34-36).

26. Au IXe siècle, et sans aucun doute aussi déjà avant, le vocabulaire poétique de Jean posait problème à certains lecteurs, comme en témoigne la liste de 250 mots rares expliqués par Théodose le Grammairien, petit lexique publié par G. de Andrés, Carta de Teodosio el Gramatico (s. IX) sobre el lexico de los canones de san Juan Damasceno segun el codice Complutense "Villamil N.° 30", *Emerita* 41, 1973, p. 387-395.

27. Dans les lexiques δώτωρ est répertorié comme étant masculin ; ici le substantif se rapporte à Εὖα.

28. Dans le canon 272, il est dit que le nom propre Μεδεός est dérivé du verbe μεδεύω (μεδεύω Μεδεός, ὄνομα κύριον) ; cf. *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum oxoniensium*, descripsit J. A. Cramer, vol. 2, Oxonii 1835, p. 50, 21-22. Le seul manuscrit (XVe s.) qui transmet le lexique d'Hésychius a une entrée μεδεύων (aujourd'hui corrigé en μεδέων)· βασιλεύων, παρὰ τὸ μέδειν, ὅ

dans le roman de *Libistros et Rhodamnè* (XIVe s.) et dans la chronique de Sphrantzès (XVe s.)[29]. Les mots μεδεύω et βάρειος semblent avoir été forgés sous la contrainte de la loi des douze syllabes, les trois autres étant visiblement des néologismes ; παντεχής, que nous comprenons comme « qui contient tout », semble formé par analogie avec d'autres adjectifs comme, par exemple, νουνεχής et συνεχής. Signalons, enfin, que l'adjectif Τριττὸν (l. 17) est utilisé dans le sens de τρίτον, et pourrait contenir une allusion au *Trisagion* (ou en être un écho), allusion bien vague, nous l'admettons.

Dès le premier ton (l. 4-5), l'auteur des dodécasyllabes fait allusion au sens du nom de Jean, lequel est hébreu et signifie « grâce de Dieu »[30] ; l'homonymie avec Jean Baptiste (Lc 1,13.60.63) n'est pas explicitement évoquée, mais elle n'aura pas échappé aux Byzantins. Dans la suite, par une sorte d'antonomase, Jean sera désigné simplement comme ἡ χάρις (l. 11, 29, 37 et 48) ou, à l'aide de formules plus ampoulées, ἡ μελισταγὴς καὶ φερώνυμος χάρις (l. 19) et ἡ Δαμασκόθεν χάρις (l. 54). Le nom de sa ville natale[31], le vague rappel d'un séjour dans le désert, autre point commun avec le Baptiste, et une allusion sommaire à sa vie monastique (ἐκ τῆς ἐρήμου τῆς χρηστῆς πολιτείας [l. 18])[32], voilà tout ce que l'hymne nous apprend sur la vie de Jean. Rien n'est dit sur ses écrits théologiques ou sa résistance à la politique iconoclaste des empereurs byzantins de l'époque : tout au plus pourrait-on voir dans les mots τῷ διττῷ τὰς φύσεις (l. 17) une confirmation de sa fidélité à la formule de Chalcédoine.

Ce ne sont donc ni la vie ni la doctrine du Damascène que les dodécasyllabes ont voulu célébrer, mais uniquement le grand poète liturgique qu'il a été[33]. Même si David n'est pas nommé explicitement, c'est à lui que Jean est comparé[34] : ainsi, Jean qui chante

ἐστι προνοεῖσθαι. καὶ πόλις ; cf. *Hesychii Alexandrini Lexicon. 2*, rec. et emend. K. Latte, Hauniae 1966, p. 637 (M 512).

29. E. Κριαρας [E. Kriaras], *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας. Δ´*, Θεσσαλονίκη 1975, p. 36.

30. Voir, par exemple, Origenes, *In Iohannem* II, 33 (27), éd. E. Preuschen, *Origenes Werke. 4, Der Johanneskommentar* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 10), Leipzig 1903, p. 90, 19 (avec app. crit.). L'auteur de la *Vita BHG* 884 de Jean fait lui aussi allusion au sens du nom qu'il porte : Ὁ δὲ χαριτώνυμος οὗτος ἀνὴρ καὶ πλήρης πνευματικῆς χάριτος (*PG* 94, col. 433, 3-4).

31. L'éloge de la ville natale de la personne célébrée est un topos du genre biographique (en ce qui concerne Jean, on verra, par exemple, la *Vita BHG* 884 dans *PG* 94, col. 433, 24 – 436, 11). L'hymnographe nomme Damas en trois endroits (l. 4, 22 et 54), avec une insistance particulière dans l'ἦχ. γ´ (l. 22), où le renom de la ville est mis entièrement sur le compte de son rejeton le plus célèbre.

32. Dans son canon sur saint Jean Damascène et sainte Barbe, Étienne le Sabaïte qualifie Jean de τῆς ἐρήμου πολιστής (*Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου* [cité n. 14], p. 19 [4 décembre]). Selon la *Vita BHG* 884, qui est relativement récente (XIe s.), Jean serait devenu moine à la laure de Saint-Sabas (*PG* 94, col. 461, 23-24). Comme l'a montré Petrynko, War Johannes von Damaskus ein Sabaït? (cité n. 8), p. 403-406, 423-424, il est cependant à peu près certain que le monastère de Jean se trouvait à Jérusalem même, ce qui rendrait mieux compte du fait qu'il a été prêtre à l'église de l'Anastasis, qu'il était en relation avec le patriarche de Jérusalem et qu'il a enseigné.

33. Sur Jean comme poète, voir A. Louth, *St. John Damascene : tradition and originality in Byzantine theology*, Oxford 2002, p. 252-282.

34. Les stichères anonymes pour l'office du 4 décembre associent elles aussi Jean à David : Τί σε ὀνομάσωμεν, Ἅγιε; Θεολόγον Ἰωάννην, ἢ Δαυῒδ τὸν μελῳδόν; et τὴν σὴν κινύραν ἀνακρουόμενος, τὴν παναρμόνιον, τοῦ Δαυῒδ μιμούμενος, dans le *Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου* (cité n. 14), respectivement p. 16 et 17.

devant l'Église, laquelle vient d'obtenir son salut (l. 37-38), et qui danse parce que son Maître a vaincu la mort (l. 54-55), c'est David chantant et dansant devant l'arche apportée à Jérusalem (2 Rg 6,5-16; 1 Par 13,8). Dans l'ode quatre (troisième tropaire) de son célèbre canon pour le dimanche de Pâques, Jean rapproche la danse de David devant l'arche (qui était une figure du Christ), de la joie des chrétiens lorsqu'ils voient que, par la résurrection du Christ, ce qui avait été annoncé par des symboles devient réalité[35]; les mots δόμῳ τυχόντι παγκλεοῦς σωτηρίας (l. 38) rappellent d'ailleurs le σήμερον σωτηρία τῷ κόσμῳ de l'Εἱρμὸς de la même ode[36]. Que l'auteur des dodécasyllabes voyait en Jean un nouveau David, cela ressort également de la fin de l'ἦχ. πλ. β′ (l. 44-45) : là, sans transition, il passe des mains du Christ tendues sur la croix à la κιννύρα, l'instrument préféré de David (cf. 1 Rg 16,23), dont les cordes sont ici pincées par les mains de Jean. Un troisième endroit révélateur de l'association bien consciente de Jean à David est celui où il est dit que maintenant que le monde connaît la poésie de Jean, les païens et la lyre d'Orphée doivent garder le silence (l. 13-14). Le thème du déclin de la musique ancienne (et en même temps de la mythologie païenne) face aux chants des chrétiens nous semble directement repris aux vers qui introduisent le psautier liturgique : « Tais-toi, Orphée; Hermès, jette ta lyre; le trépied de Delphes sombre toujours plus dans l'oubli : car c'est David qui, jouant sur la lyre de l'Esprit, nous explique les secrets des mystères de Dieu[37]. » Le parallélisme avec le passage des dodécasyllabes est indéniable, sauf que la personne de David y est remplacée par celle du Damascène.

En sa qualité de poète liturgique, Jean est loué plus particulièrement pour avoir composé des canons pour chacun des huit tons de l'office des matines du dimanche, comme le montrent les stichères et les canons transmis sous son nom dans l'*Octoèque*[38], livre liturgique contenant à l'origine les offices des vêpres du samedi et des matines du dimanche pour huit semaines consécutives; dans ce cycle de huit dimanches, les chants du premier dimanche sont exécutés selon l'ἦχ. α′, ceux du deuxième dimanche selon l'ἦχ. β′ et ainsi de suite jusqu'à l'ἦχ. πλ. δ′[39]. La *Vie des mélodes Cosmas et Jean Damascène* (*BHG* 394), qui semble avoir été rédigée (au moins en partie) par Michel le Syncelle en 842 ou 843[40], mentionne expressément les stichères de Jean figurant dans l'*Octoèque*[41]. Le fait que l'hommage rendu à Jean dans les marges du Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 soit lui aussi divisé selon les huit tons de la musique byzantine nous semble inspiré par ce livre liturgique, qu'une tradition erronée mais tenace attribue d'ailleurs parfois à Jean Damascène[42] : c'est de cette tradition que l'hymnographe s'est fait ici l'écho indirectement. On peut établir un autre lien encore entre les dodécasyllabes selon les huit tons et l'*Octoèque*. Dans celui-ci, après chaque ton a été inséré un petit poème de six dodécasyllabes, dans lequel est louée la vertu du ton qu'on vient de quitter[43]. Par le procédé stylistique de l'apostrophe *(allocutio)*, l'auteur de ces huit poèmes s'adresse chaque fois directement au ton concerné, comme l'a fait l'auteur des vers en hommage à Jean dans l'ἦχ. βαρ. (Ἦχος βάρειος, ἐνταῦθα τέρμα βλέπε [l. 52]). L'analogie est trop frappante pour que nous ne la signalions pas.

Il est impossible de déterminer avec certitude vers quelle époque les dodécasyllabes ont été rédigés; les seuls indices quelque peu concrets dont nous disposions sont le *terminus ante quem*, inévitablement vague, puisqu'il est fourni par la datation de l'écriture dans la marge du Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 (XIVᵉ s.) et la morphologie de l'adjectif βάρειος (l. 52), laquelle semble récente. Ni le contenu des dodécasyllabes ni l'histoire du manuscrit[44] ne nous renseignent sur l'endroit où ils ont vu le jour ou sur l'identité de leur auteur.

Une autre question qui reste sans réponse est celle du contexte de la composition. L'autorité de Jean Damascène n'était-elle pas encore totalement établie et l'auteur des dodécasyllabes a-t-il voulu la fortifier en soulignant la très grande contribution apportée par Jean aux sections chantées de la liturgie? Que ce soit cette partie-là de son œuvre qui ait été prise comme sujet pourrait suggérer que l'introduction de ses chants dans la liturgie était suffisamment récente pour qu'elle attirât encore l'attention. Les dodécasyllabes remonteraient alors assez haut dans le temps, peut-être même à l'époque où la réputation douteuse que Jean semble avoir eue de son vivant n'était pas encore tout à fait oubliée. La

35. *Πεντηκοστάριον*, ἐν Ἀθήναις, 1990⁴, p. 3; voir aussi *Anthologia graeca carminum christianorum*, adornauerunt W. Christ & M. Paranikas, Lipsiae 1871, p. 219 : IV, 42-46.

36. *Ibid.*, p. 219 : IV, 31.

37. Σίγησον, Ὀρφεῦ, ῥίψον, Ἑρμῆ, τὴν λύραν, | Τρίπους ὁ Δελφοῖς δύνων εἰς λήθην ἔτι. Δαυῒδ γὰρ ἡμῖν Πνεύματος κρούων λύραν, | Τρανοῖ τὰ κρυπτὰ τῶν Θεοῦ μυστηρίων. Cf. *Ψαλτήριον τοῦ προφήτου καὶ βασιλέως Δαυΐδ*, Θεσσαλονίκη 2010², p. 8.

38. Les textes authentiques composés par Jean Damascène selon les huit tons et contenus dans l'actuel Octoèque (voir la note suivante) ont été décrits par Th. DETORAKIS, Dogma e lingua negli inni dogmatici di Giovanni di Damasco, dans *Giovanni di Damasco, un Padre al sorgere dell'Islam : atti del XIII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina (Bose, 11-13 settembre 2005)*, a cura di S. Chialà & L. Cremaschi, Bose 2006, p. 257-276, ici p. 265-266.

39. Après Jean, l'*Octoèque* a été augmenté de chants pour chaque jour de la semaine : elle est ainsi devenue la Μεγάλη ou la Νέα ὀκτώηχος, qu'aujourd'hui on nomme la Παρακλητική; voir *ODB* 3, p. 1520. Sur l'origine de l'Octoèque, voir S. FRØYSHOV, The early development of the liturgical eight-mode system in Jerusalem, *St Vladimir's theological quarterly* 51, 2007, p. 139-178.

40. V. KONTOUMA, Jean Damascène, dans le *Dictionnaire des philosophes antiques. 3*, sous la dir. de R. Goulet, Paris 2000, p. 989-1012, ici p. 994-995, repris dans une version révisée dans EAD., *John of Damascus : new studies on his life and works*, Farnham – Burlington VT 2015, n° I, p. 1-43, ici p. 11-14.

41. ... ἐπεφέρετο (*scil.* Κοσμᾶς) δὲ καὶ τὰ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου σοφώτατα λόγια καὶ τὰ μελῳδήματα καὶ τοὺς κανόνας αὐτοῦ καὶ τὰ τῆς λεγομένης Ὀκτωήχου στιχηρὰ καὶ τὰ κληθέντα πάλιν Ἀνατολικά : éd. Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ [A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS], *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, vol. 4, ἐν Πετρουπόλει 1897, p. 290, 21-23.

42. Ainsi, dans l'*Anonymus de locis hierosolymitanis* (XVᵉ s.?), chap. 14 : Αὐτοῦ (c'est-à-dire dans la laure de Saint-Sabas) ἔναι καὶ τὸ κελλήν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Αὐτοῦ ἔγραψεν τὸ, Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς, ὁμοίως καὶ τὴν ὀκτόηχον *[sic]*, cité d'après *Leonis Allatii* Σύμμικτα, *sive opusculorum, græcorum et latinorum, vetustorum ac recentiorum libri duo*, ed. B. Nihusio, vol. 1, Coloniæ Agrippinæ 1653, p. 100 (repris dans *PG* 133, col. 989, 12-15). Sur la prétendue cellule du Damascène au monastère de Saint-Sabas, voir PETRYNKO, War Johannes von Damaskus ein Sabaït? (cité n. 8), p. 407-408.

43. Cf. *Παρακλητική, ἐν Ἀθήναις*, 1992³, p. 58, 104, 151, 200, 249, 297, 344, 396.

44. Nous ne savons strictement rien sur l'origine de l'actuel Jérusalem, Saint-Sépulcre 15. Le plat de sa copie, le Métochion du Saint-Sépulcre 274, porte la note de possesseur τῆς ἁγί(ας) Ἀναστασΐας et au-dessous de celle-ci, dans une autre couleur, deux cotes : la cote actuelle (Ἀριθ. 274) et une cote plus ancienne (παλ. 530). L'endroit nommé dans la note a été identifié comme étant le monastère de Sainte-Anastasie Pharmacolytria en Chalcidique (à peu près à mi-chemin entre Thessalonique et Poligiros), fondé en 1522; cf. Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ [A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS], Ἡ μονὴ Ἀναστασίας τῆς Φαρμακολυτρίας, *BZ* 10, 1901, p. 193-199, ici p. 197; J. DARROUZÈS, Les manuscrits du monastère Sainte-Anastasie Pharmacolytria de Chalcidique, *REB* 12, 1954, p. 45-57, ici p. 56.

plupart des reproches qui lui furent adressés au synode d'Hiéria en 754[45] n'avaient, en effet, rien à voir avec la question des images, mais étaient dirigés à l'encontre de sa personne : il avait un mauvais nom (κακώνυμος), sympathisait avec les musulmans (σαρακηνόφρων) et conspirait contre l'Empire byzantin (ἐπίβουλος τῆς βασιλείας)[46]. Pareilles insinuations ont la vie longue, et après 843 les iconophiles n'ont pas ménagé leurs efforts pour effacer les soupçons qui dans le passé avaient pesé sur le Damascène[47]. L'exaltation de ses canons liturgiques pourrait entrer dans une telle campagne, mais nous devons bien admettre que l'hypothèse ne se laisse corroborer par aucune évidence quelque peu substantielle et qu'elle est même plutôt contredite par la morphologie apparemment récente de l'adjectif βάρειος invoquée ci-dessus. Il faudrait en plus se demander comment nos vers, qui ne sont pas vraiment un chef-d'œuvre de la poésie byzantine, ont traversé les siècles. Peut-être n'y a-t-il tout simplement pas eu de contexte historique bien précis, puisque c'est de tout temps que les Byzantins ont apprécié les chants liturgiques du Damascène[48]. On sait que, encore aux XIVe et XVe siècles, ses mérites en tant qu'hymnographe ont été loués dans les stichères et les canons de Philothée Kokkinos et des frères Marc et Jean Eugénikos[49]. Ces personnages nous rapprochent de l'époque où les dodécasyllabes ont été copiés dans les marges du Jérusalem, Saint-Sépulcre 15, et qui a beaucoup de chances d'être également celle vers laquelle ils ont été rédigés.

José Declerck,
Gand

Basile Markesinis,
Griekse studies, Katholieke Universiteit Leuven

45. Les anathèmes ont été cités et réfutés durant le second concile de Nicée (en 787) ; cf. *ACO, ser. sec. 3, 1*, p. 782, 4-7. Ils ont été réaffirmés en 815 par le concile de Sainte-Sophie.

46. On ignore quels événements concrets ont donné lieu à de telles accusations, mais il est fort possible que Jean ait été mêlé à une affaire politique qui lui a ensuite beaucoup nui ; voir M.-F. Auzépy, De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles) : Étienne le Sabaïte et Jean Damascène, *TM* 12, 1994, p. 183-217, ici p. 199-203, repris dans Ead., *L'histoire des iconoclastes* (Bilans de recherche 2), Paris 2007, n° 6, p. 221-257, ici p. 237-242.

47. Sur ces tentatives de réhabilitation, on verra Kontouma, Jean Damascène (cité n. 40), p. 994-996, repris dans *John of Damascus*, p. 11-16.

48. Dans la *Vita brevis* (*BHG* 885b), rédigée vers la fin du IXe siècle, on lit : οἵτινες (Jean Damascène et Cosmas de Maïouma) ἀμφότεροι πλεῖστα τροπάρια καὶ κανόνας εἰς δεσποτικὰς ἑορτὰς καὶ μνήμας ἁγίων ἐξέθεντο ὑπὸ ἀκροστιχίδος, τινὰ δὲ καὶ ἔμμετρα· ἅπερ καὶ μέχρι τῆς σήμερον ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ ᾄδονται, θαυμασιώτατα ὄντα καὶ πλήρη ὑπάρχοντα ἡδυφωνίας καὶ μουσικῆς τερπνότητος, éd. Ρ. Γκενάκου-Μποροβίλου [R. Genakou-Borovilou], *Βυζαντινά* 22, 2001, p. 67-73, ici p. 72, 34-37.

49. Voir à ce sujet Petrynko, War Johannes von Damaskus ein Sabaït? (cité n. 8), p. 413-414 et 422 n. 118.

Texte et traduction

Ἦχος α'

Πρώτιστον ᾆσμα τῷ Θεῷ μελωδέει,
λύσαντι τὰς κλεῖς τῶν νεκρῶν καὶ τὰς πέδας,
Ἰωάννης φέριστος ἐκ Δαμασκόθεν,
οὗ πᾶσιν ἀνάστασιν ἡ χάρις λέγει. :~ ℘

Σθένος δίδου μοι, Τριὰς πανσθενεστάτη,
μὴ πάλιν Ἅδου τὸν σὸν καλύψῃ λάτρην
δόμος ἀφεγγὴς καὶ *γένηται τῶν πρώτων*
χείρονα τὰ δεύτερα, ὧν Εὔα δώτωρ. :~

7-8 μὴ – ἀφεγγής] cf. Ps. 54,6 ‖ Ἅδου ... δόμος] cf. e.g. *Ilias* Γ 322 ‖ **8-9** γένηται – δεύτερα] Matth. 12,45 ; Luc. 11,26 ; 2 Petr. 2,20 ‖ **9** ὧν – δώτωρ] cf. Gen. 3,6 et 16-19

2-3 μελωδέει, λύσαντι] *scripsimus*, μελωδέ εἰλύσαντϊ *cod.* ‖ **4** ϊωάννης *cod.* ‖ **7** ἅδου *cod.* ‖ **8** ἀφεγγεὶς *cod.*

Premier ton

Le tout premier chant pour Dieu,
qui a libéré les morts de leurs verrous et de leurs chaînes,
(c'est) Jean le meilleur de Damas (qui le) chante,
dont la grâce annonce à tous la résurrection. :~ ℘

Donne-moi la force, Trinité toute-puissante,
pour que la sombre demeure de Hadès n'engloutisse pas
à nouveau ton adorateur et pour que *notre* seconde *condition*
ne devienne pas pire que la première, dont Ève était la donatrice. :~

<Ἦχος β΄>

Καὶ δεύτερον ἡ χάρις μέλισμα φέρει
τῷ παντάνακτι νεκρῶν ἐξαναστάντι.
Ὕθλος τοιγαροῦν Ἑλλήνων σιωπάτω,
καὶ λύρᾳ καλὸς χόλος τῇ τοῦ Ὀρφέως. :~

Πρόσπολον, πόλον ὁ μεδεύων, σὸν σῴζοις. :~ ℘

Ἦχος γ΄

Τριττὸν τῷ διττῷ τὰς φύσεις μέλος φέρει
ἐκ τῆς ἐρήμου τῆς χρηστῆς πολιτείας
ἡ μελισταγὴς καὶ φερώνυμος χάρις
τῇ νεολαίᾳ λαοῦ τοῦ χριστολέκτου.

Εὖ σοι γένοιτο τοῦ μουσηγέτου χάριν,
πόλις Δαμασκέ, τὸ χρηστὸν ὄνομά μοι·
πόλεις γὰρ αἱ μὲν ἄλλαι τῇ θεωρίᾳ,
τ' ἀνδρὸς δὲ πλέονα τοῦδ' αἰνεῖσαι χάριν. ℘

---

19 μελισταγὴς ... χάρις] cf. Ps. 44,3

---

10 Ἦχος β΄] *supplevimus, om. cod.* || **12** παντάνακτη *cod.* || ἐξαναστάντη *cod.* || **14** λύρα καλός *cod.* || χόλος τῇ] *scripsimus*, χολος τϊ *cod.* || **15** μεδεύων] *sic cod.* || **17** Τριττὸν] *sic cod.* || **24** τοῦδ' αἰνεῖσαι] τοῦδαῒνεῖσαι *cod.*

<Deuxième ton>

La grâce apporte encore un deuxième chant
au Maître de l'univers qui est ressuscité des morts.
Que le bavardage des païens se taise donc,
et il est bon de s'irriter contre la lyre d'Orphée. :~

Toi qui règnes sur le ciel, sauve ton serviteur ! : ℘

Troisième ton

Un troisième chant en l'honneur de celui qui est double par les natures,
la grâce qui sourd douce comme le miel et qui porte son nom à juste titre,
(l')offre (comme don) de la noble vie du désert
aux enfants du peuple choisi par le Christ.

Que t'advienne du bonheur à cause de celui qui dirige le chœur,
ville de Damas, nom qui m'est honorable :
car les autres villes sont louées parce qu'elles sont belles à voir,
mais toi, c'est grâce à cet homme que tu es louée plus encore. ℘

Ἦχος δ΄

Θάνατον, Ἅδην ὀλέσας, ὁ παντάναξ,
Ἀδὰμ Εὔᾳ τε *λύτρον δοὺς* τῶν πταισμάτων,
τῶν τεττάρων τέταρτον εἵνεκα τούτων
ἡ χάρις ὕμνον χορεύουσα προσάδει. ℘

Ἦχος πλάγιος <α΄>

Ἐλθὼν <Ἰσρα>ὴλ ὁ προφήτας γινώσκων,
καὶ νόμον εἰδὼς καὶ θειογράφους πλάκας,
τὴν Ἰωάννου πυνθάνου μουσουργίαν,
καὶ μὴ *τῷ πηλῷ καὶ τῇ πλινθείᾳ* μένων,
καὶ τῷ σαββάτῳ τὴν τιμὴν ἀπονέμων,
τοῦ μέλλοντος ἐκπέσῃς πικρῶς σαββάτου :~

Πλαγιόπρωτον ἦχον ἡ χάρις ψάλλει
δόμῳ τυχόντι παγκλεοῦς σωτηρίας :~ ℘

---

26 Θάνατον – παντάναξ] cf. 1 Cor. 15,54 ; 2 Tim. 1,10 ; Hebr. 2,14 || **27** λύτρον δοὺς] Matth. 20,28 ; Marc. 10,45 || **31** ὁ – γινώσκων] cf. Act. 13,27 ; 15,21 || **32** θειογράφους πλάκας] cf. Ex. 31,18 ; 32,15-16 ; Deut. 9,10 || **34** τῷ – πλινθείᾳ] Exod. 1,14 || **35** τῷ – ἀπονέμων] cf. Col. 2,16-17 || **36** τοῦ – σαββάτου] cf. Hebr. 4,9 || **38** δόμῳ – σωτηρίας] cf. Luc. 19,9

---

26 ἅδην *cod.* || **27** εὔα τε *cod.* || **28** τέτταρτων *cod.* || **30** α΄] *supplevimus, deest in cod. propter marg. resect.* || **31** Ἐλθὼν Ἰσραὴλ] *scripsimus*, Ἐλθών'ῆλ' *cod.* || **36** πικρº' *cod.*

Quatrième ton

Maître de l'univers, parce que tu as anéanti la mort et l'Hadès
et que *tu as donné* à Adam et Ève *le rachat* de leurs fautes,
à cause de ces quatre (bienfaits)
la grâce, en dansant, chante pour toi une quatrième hymne. ℘

<Premier> ton plagal

Viens, Israël, toi qui connais les prophètes
et qui sais la Loi et les Tables écrites par Dieu,
et apprends les chants de Jean,
et, sans rester attaché à *l'argile et au moulage des briques*
et continuer à honorer ton sabbat,
ne rate pas amèrement le sabbat à venir. :~

La grâce chante le premier ton plagal
pour une demeure qui a obtenu un salut très illustre. :~ ℘

Ἦχος πλάγιος β΄

Δημόσθενες, σιώπα σὺν Ἀριστείδῃ·
τί γὰρ κολοιὸς πρὸς ἀηδόνα φράσοι; :~

Πάλαι πλαγιάσαντι τὴν βροτῶν φύσιν
ἐλθὼν ὁ ταύτης πλαγιάζει δεσπότης,
τείνας ἐν σταυρῷ τὰς παντεχεῖς παλάμας·
καὶ μάρτυς ἦχος τῆς μουσικῆς κιννύρας. :~ ℘

---

42 Πάλαι – φύσιν] cf. Gen. 3,1-13 || **42-43** Πάλαι – δεσπότης] cf. Iohannes Damascenus, *Or. in sabbatum sanctum*, 20, éd. Kotter (PTS 29), Berlin – New York 1988, p. 129, 1-2; Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, éd. Gebhardt (*Gregorii Nysseni Opera. 9*), Leiden 1967, p. 281, 12-14; Gregorius Nazianzenus, *In S. Lumina* (*Or. 39*), 13, 22-27, éd. Moreschini (SC 358), Paris 1990, p. 178 et introduction p. 59

---

40 αριστείδη *cod.* || **42** πλαγιάσαντι] *sic cod.* (πλαγιάσαντα *exspectav.*) || **45** κιννύρας] *sic cod.*

Deuxième ton plagal

Démosthène, tais-toi, et de même Aristide :
que pourrait dire, en effet, un choucas face à un rossignol ? :~

Celui qui naguère avait trompé la nature des mortels,
le Maître de celle-ci est venu pour le tromper,
en étendant sur la croix ses mains qui contiennent tout ;
et témoin en est le son de la harpe musicale. :~ ℘

Ἦχος βαρύς

Μέδον ἀμύμων, λάτρην τυτθόν σοι σώζοις. :~

Ἰδὼν ἡ χάρις τὴν γηΐνην οὐσίαν
ἐκ τῶν βαρέων νῦν δεσμῶν λελυμένην
τῇ τοῦ σωτῆρος εὐκλεεστάτῃ πάλῃ,
ἤχῳ φαιδρύνει τὴν ἡμέραν βαρεῖ. :~

Ἦχος βάρειος, ἐνταῦθα τέρμα βλέπε. :~ ℘

Ἦχος πλάγιος δ΄

Ὕμνων ὕστατον ἡ Δαμασκόθεν χάρις
ᾄδει, σκιρτῶσα τῇ τοῦ δεσπότου νίκῃ,
καγὼ μετασχὼν τοῦδε τοῦ μυστηρίου,
τούτῳ συμψάλλω καὶ συνήδομαι μέγα. ℘

---

48 γηΐνην οὐσίαν] cf. Gen. 2,7 || **49** ἐκ – λελυμένην] cf. Ps. 106,14 ; 115,7 ; Is. 42,7 ; Ier. 37,8

---

47 ἀμύμον *cod.* || **48** οιδών *cod.* || **50** εὐκλεστάτῃ *cod. ante corr.* || **52** βᾶρηος *(sic acc.) cod.* || **53** Ἦχος πλάγιος δ΄] *mg. exter. f. 249ʳ, sub verbis* Ὕμνων ὕστατον

Ton grave

Maître irréprochable, puisses-tu sauver ton humble adorateur. :~

Ayant vu que la substance faite de terre
est maintenant libérée de ses lourdes chaînes
par le combat très glorieux du Sauveur,
la grâce fait briller le jour par un ton grave. :~

Ton grave, vois ici ta fin. :~ ℘

Quatrième ton plagal

La grâce venue de Damas chante la dernière des hymnes,
sautant (de joie) à cause de la victoire de son Maître,
et moi aussi, ayant pris part à ce mystère,
avec lui je chante et me réjouis grandement. ℘

PARATEXTES ET ÉPITOMÉS : DEUX NOTICES HAGIOGRAPHIQUES SUR THÉODORE STOUDITE (*BHG* 1758)

par Olivier DELOUIS

Il est un champ littéraire qui mérite toute l'attention des byzantinistes, celui qui regroupe les éléments textuels ayant pour fonction d'accompagner une œuvre et de la présenter, assurant le passage éditorial d'un texte au livre. Depuis les travaux de Gérard Genette, on désigne sous le nom de *paratexte* cet « ensemble hétéroclite de pratiques et de discours » comprenant le nom de l'auteur, le titre et les intertitres, les notes et commentaires, les dédicaces et épigraphes, les pages de garde et autres annexes, mais aussi les préfaces ou postfaces, autographes ou allographes[1].

Loin de se limiter à la littérature imprimée qu'envisageait Genette[2], l'analyse paratextuelle contribue de manière éclairante à la critique historique des manuscrits dont Jean Irigoin formula naguère l'exigence pour le domaine grec[3]. Si les aspects pratiques de la réalisation d'un livre relèvent de la bibliologie et n'échappent pas aux paléographes, aux codicologues ou aux spécialistes de la reliure, les paratextes littéraires intéressent moins souvent le philologue qui cherche à dégager l'œuvre qu'il édite de toute excroissance importune. Cependant, ces paratextes sont des témoins essentiels de la réception d'une œuvre et toute considération sur la production d'un auteur byzantin devrait inclure, au-delà de la description des manuscrits, un strict inventaire de ces textes liminaires, interstitiels ou conclusifs, et surtout une présentation de leur articulation avec le contenu principal des manuscrits qui les contiennent.

1. G. GENETTE, *Seuils*, Paris 1987, p. 8. Le terme de *paratexte* est depuis entré dans le langage usuel : voir par exemple H. VAN GORP *et al.*, *Dictionnaire des termes littéraires* (Champion classiques. Références et dictionnaires 3), Paris 2005, p. 353.

2. Après avoir écarté l'Antiquité et le Moyen Âge « où les textes circulaient souvent à l'état presque brut, sous forme de manuscrits dépourvus de toute formule », Genette concède cependant que la matérialisation du texte en livre manuscrit « peut induire [...] des effets paratextuels » et « qu'il n'existe pas, et qu'il n'a jamais existé de texte sans paratexte » ; GENETTE, *Seuils* (cité n. 1), p. 8-9.

3. J. IRIGOIN, La critique des textes doit être historique, dans *La critica testuale greco-latina, oggi, metodi e problemi : atti del convegno internazionale (Napoli 29-31 ottobre 1979)*, a cura di E. Flores, Roma 1981, p. 27-43, repris dans J. IRIGOIN, *La tradition des textes grecs : pour une critique historique*, Paris 2003, p. 19-36.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 213-226.

Bien sûr, cette littérature adventice n'est plus un terrain parfaitement vierge, mais faute d'études systématiques sur son aspect fonctionnel, on navigue encore à vue pour l'approcher grâce à des catégories claires. Dans le domaine byzantin, certains éléments paratexuels ont été mieux étudiés que d'autres comme les épigrammes, extraites des manuscrits pour être collectionnées en catalogues[4], ou à l'inverse présentées dans leur contexte et en rapport avec l'auteur dont ils décorent les œuvres[5]; citons aussi des éléments plus modestes, mais également riches de sens, que sont les titres et intertitres[6]. Les *marginalia* en revanche ont un statut incertain quand elles sont l'œuvre de lecteurs et non d'éditeurs médiévaux – personnages eux-mêmes fantômes dont le rôle a sans doute été régulièrement assumé par des copistes –, mais elles rejoignent à leur tour le champ des paratextes quand elles sont plus tard reprises pour mieux encadrer et expliciter le document auquel elles se rapportent[7].

Les paratextes dévoilent surtout les stratégies, les précautions ou les débats qui accompagnent la formation de corpus. En témoignent, au titre d'illustrations, ces deux textes pris dans le milieu du monastère constantinopolitain de Stoudios : la préface de la recension stoudite aux œuvres de Dorothée de Gaza, qui prend la peine de distinguer Dorothée et son maître Barsanuphe de deux homonymes hérétiques en s'appuyant sur Théodore Stoudite, invoqué comme autorité en la matière[8], ou encore la postface de Théodore lui-même aux *Constitutions ascétiques* de Basile de Césarée (*CPG* 2895), qui prétend démontrer l'authenticité d'une œuvre pourtant apocryphe[9]. Dans ces deux cas, ces paratextes font sens car ils informent et rassurent le lecteur; parties intégrantes d'un

4. Parmi les achèvements récents dans ce domaine, citons le programme *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung* de l'Académie des sciences de Vienne (4 volumes parus de 2009 à 2018) et la *Database of Byzantine book epigrams* en cours de l'université de Gand (https://www.dbbe.ugent.be/).

5. Voir à titre d'exemples pour Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze les études de S.-Y. Rudberg, Annotations historiques et *adscripta* métriques contenus dans les manuscrits de Basile de Césarée, *Scriptorium* 15, 1961, p. 61-67; C. Macé & V. Somers, Sur la beauté du livre et la contemplation du divin… : édition et traduction de quelques *adscripta* métriques des manuscrits de Grégoire de Nazianze, dans *Studia nazianzenica. 1*, ed. a B. Coulie (CCSG 41. Corpus nazianzenum 8), Turnhout 2000, p. 51-68.

6. Voir sur ce thème *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques : actes du colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994*, éd. par J.-C. Fredouille *et al.* (Collection des Études augustiniennes. Antiquité 152), Paris 1997. Nous avons encore relevé, sans prétention à l'exhaustivité, quelques études de cas par A. Failler, Origine et authenticité des titres dans l'histoire de Georges Pachymérès, *REB* 66, 2008, p. 95-123, ou A. Chryssostalis, *Recherches sur la tradition manuscrite du* Contra Eusebium *de Nicéphore de Constantinople*, Paris 2012, p. 235-260.

7. Voir sur cette distinction l'article de P. Odorico, "Alia Nullius momenti…" : a proposito della letteratura dei marginalia, *BZ* 78, 1985, p. 23-36.

8. Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles*, introd., texte grec, trad. et notes par L. Regnault & J. de Préville (SC 92), Paris, réimpr. de la 1re éd. rev. et corr., 2001, p. 106-109; commentaire dans O. Delouis, Le *Testament* de Théodore Stoudite : édition critique et traduction, *REB* 67, 2009, p. 77-109, ici p. 85-88.

9. Théodore Stoudite, *Scholion in S. Basilii Ascetica*, éd. dans *Christiani Friderici Matthaei lectiones mosquenses. 2*, Lipsiae 1779, p. 37-38 (= *PG* 31, col. 1319-1320), et dans *Novae patrum bibliothecae. 5, Sancti Nicephori patriarchae constantinopolitani opera adversus iconomachos. Sancti Theodori Studitae scripta varia quae in Sirmondi editione desunt*, ab A. Maio editae, Romae 1849, p. 91-93 (= *PG* 99, col. 1685-1688). Nous préparons une nouvelle édition commentée de ce texte.

« codex corpus », ils sacralisent un contenu et le fixent pour la postérité. Une fois rangé dans un tel ensemble, le texte appuyé sur son paratexte voit sa valeur modifiée car son authenticité ou son orthodoxie ne sont plus susceptibles d'être mises en cause[10].

L'hagiographie byzantine est un domaine de choix pour l'analyse paratextuelle et l'on voudrait ici s'intéresser ici aux *Vies* brèves insérées dans les corpus patristiques, ascétiques ou spirituels. Appartenant au genre littéraire de l'épitomé, ces *Vies* entretiennent une parenté avec celui de la métaphrase, l'attention portée au style étant cependant reléguée derrière l'exigence de brièveté[11]. Mais ces *Vies* brèves sont difficiles à inventorier. Il n'existe en fait aucune étude spécialisée sur le genre du paratexte hagiographique et tout inventaire bute sur des questions de méthode. Si la *Bibliotheca hagiographica graeca* est un outil indispensable pour débuter l'enquête, est-on certain de la rigueur des catégories utilisées qui distinguent, par exemple, entre *vita brevior* et *epitome*? D'autre part, si la catalographie bollandienne a privilégié dans sa numérotation la manifestation du lien entre une *Vie* source et sa *Vie* brève – un préalable essentiel pour étudier les sources du culte d'un saint –, la valeur des textes abrévíés s'apprécie mal en l'absence du contexte manuscrit de leur découverte[12]. Enfin et surtout, il faut nous déprendre d'une lecture orientée des *Vies* brèves, dont le plus grand nombre se rencontre dans un contexte synaxarial. Mais quels sont les points de contact entre les paratextes hagiographiques et les notices de synaxaires? Il faudrait rassembler les études ponctuelles et probablement les multiplier[13].

Nous présenterons ici une étude de cas limitée à une *Vie* brève de Théodore Stoudite (*BHG* 1758), qui sert de postface à de nombreux manuscrits de ses *Petites catéchèses* (ou livre IV) avec d'autres paratextes dont nous avions déjà souligné l'existence en nous promettant d'y revenir[14]. En étudiant les manuscrits des *Catéchèses*[15], en l'occurrence le *Patmiacus* 112, nous avons relevé une première version inédite de cette *Vie* brève (non répertoriée dans la *BHG*). Ces deux textes sont édités et traduits ci-après (textes 1 et 2).

Le premier est une notice nécrologique à l'incipit apparemment banal (Ἐτελειώθη ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁμολογητὴς Θεόδωρος, l. 1) qui comprend deux parties, la chronologie de la vie du saint jusqu'à sa mort et la mention de la translation des reliques de Théodore vers la capitale. Il s'achève par une doxologie qui invite à la prière une communauté de moines, probablement dans un contexte stoudite[16]. Le second texte comprend deux parties distinctes et offre un titre singulier : « Épigramme sur notre saint

10. Voir l'important article de C. Boudignon, Qu'est-ce qui fait un « corpus »? À propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite, dans *Qu'est-ce qu'un corpus littéraire? Recherches sur le corpus biblique et les corpus patristiques*, par G. Dorival, avec la collab. de Ch. Boudignon *et al.* (Collection de la Revue des études juives 35), Leuven 2005, p. 109-128.

11. M. Hinterberger, Byzantine hagiography and its literary genres : some critical observations, dans *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 2*, p. 25-60, ici p. 40.

12. Problème auquel le récent achèvement du projet *Bibliotheca hagiographica graeca manuscripta* pourra fournir des éléments de solution : voir https://pinakes.irht.cnrs.fr/.

13. Sur cette question, voir par exemple A. Luzzi, Il *Patmiacus* 266 : un testimone dell'utilizzo liturgico delle epitomi premetafrastiche, *RSBN* 49, 2012, p. 239-261.

14. O. Delouis, Le *Testament* de Théodore Stoudite est-il de Théodore?, *REB* 66, 2008, p. 173-190, ici p. 188 et n. 59.

15. Sur les manuscrits des *Catéchèses*, voir J. Leroy, *Études sur les* Grandes catéchèses *de S. Théodore Studite*, éd. par O. Delouis avec la participation de S. J. Voicu (ST 456), Città del Vaticano 2008.

16. Voir *infra* la description du *Patmiacus* 112.

père et confesseur Théodore, higoumène de Stoudios ». Ce titre pose problème puisqu'il n'annonce pas un poème[17], mais bien un texte en prose. Répété dans de très nombreux manuscrits, ce mot d'« épigramme » n'a pas dérangé les copistes successifs et il faut donc envisager qu'il a été compris pour simplement désigner une forme littéraire brève. Dans sa première partie, où est répété à peu près à l'identique l'*incipit* précédent (Ἐτελειώθη ἐν κυρίῳ ὁ ὅσιος καὶ μέγας πατὴρ ἡμῶν ὁ Χριστοῦ θεράπων καὶ ὁμολογητὴς Θεόδωρος, l. 1-2), la chronologie du saint est augmentée du jour de la semaine, de l'heure et de l'indiction de sa mort. La suite en revanche est neuve qui se présente comme « un épitomé (ἐν ἐπιτομῇ) des événements de la vie de notre saint père », mais le texte ne présente aucun parallèle clair avec les trois *Vies* longues de Théodore connues par ailleurs[18] ; nous lisons là plutôt un *encomion* dont la rhétorique masque mal l'absence de faits précis.

La dépendance envers une tradition stoudite ancienne semble pourtant établie. En effet, la formule nécrologique placée en tête des notices rappelle celle que l'on trouve au f. 344ʳ du fameux Évangile Uspenskij daté de 835, un manuscrit stoudite postérieur de moins de dix ans à la mort de Théodore (826)[19] :

> ἐτελειώθη ὁ ἐν ἁγίοις Θεόδωρος ὁ κοινὸς π(ατὴ)ρ ἡμῶν (καὶ) νέος τοῦ Χ(ριστο)ῦ ὁμολογ(ητὴς) πολλοὺς δρόμους (καὶ) ἀγῶνας διανύσας ἐν τῇ ἀμωμήτῳ (καὶ) ἀληθινῇ τῶν χριστιανῶν πίστει πολλούς τε φωτίσας (καὶ) ὁδηγήσας εἰς ἐπίγνωσιν εὐσεβείας (καὶ) σ(ωτη)ρίας μην(ὶ) Νοεμβρίῳ ια´ ἰνδ(ικτιῶνος) ε´ ἡμέρᾳ α´ ἔτους δὲ ἀπὸ κτίσεως κόσμου ͵ςτλε´.

De même, l'expression πολλούς τε φωτίσας καὶ ὁδηγήσας εἰς ἐπίγνωσιν εὐσεβείας de cet obituaire inspire clairement notre seconde notice qui écrit : πολλοὺς ὁδηγήσας πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσιν (l. 19). Tout ceci trahit une origine locale, à savoir stoudite, de ces deux textes.

Peut-on leur reconnaître encore d'autres sources ? La première notice mentionne le retour sous le patriarche Méthode des reliques de Théodore à Constantinople, un événement que nous connaissons par le récit d'un contemporain (*BHG* 1756t), daté du 24 janvier 844, qui fournit donc un *terminus post quem*[20]. Cette notice est l'une des trois sources que nous connaissons qui indique le lieu d'inhumation de Théodore avec précision : « dans le côté droit du sanctuaire du Prodrome » (πρὸς τῷ δεξιῷ μέρει τοῦ προδρομικοῦ

17. Sur la poésie métrique sur Théodore, par ailleurs abondante, voir O. Delouis, La *Vie* métrique de Théodore Stoudite par Stéphane Mélès (*BHG* 1755m), *AnBoll* 132, 2014, p. 21-54, ici p. 24-25.

18. Pour la présentation du dossier hagiographique de Théodore, voir *ibid.*, p. 23-24, et sur les relations entre les *Vies* B (*BHG* 1754), A (*BHG* 1755) et C (*BHG* 1755d), voir la proposition de D. Krausmüller, The Vitae B, C, and A of Theodore the Stoudite : their interrelation, dates, authors and significance for the history of the Stoudios Monastery in the tenth century, *AnBoll* 131, 2013, p. 280-298.

19. Saint-Pétersbourg, Российская Национальная Библиотека (RNB), Ф. n° 906 (Gr.) 219 (Granstrem 71) (diktyon 57291), f. 344ʳ. Ce texte est précédé et suivi de deux autres notes concernant Platon de Sakkoudion et Joseph de Thessalonique, respectivement oncle et frère de Théodore. Nous reproduisons l'édition de cette notice par G. Cereteli, Wo ist das Tetraevangelium von Porphyrius Uspenskij aus dem Jahre 835 entstanden?, *BZ* 9, 1900, p. 649-653, ici p. 649-650, en corrigeant ici l'orthographe.

20. Éd. C. Van de Vorst, La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique, *AnBoll* 32, 1913, p. 27-62.

τεμένους, comprendre l'église Saint-Jean-Baptiste du monastère de Stoudios, l. 12), mais le grec ne suffit pas pour démontrer un lien direct avec la *translatio* qui porte : ἐν τῷ κατὰ δεξιὰν τοῦ ναοῦ[21]. Par ailleurs, nos deux textes font mourir Théodore sur la presqu'île de Saint-Tryphon, non loin du cap Akritas[22], là où la *translatio* situe son décès sur l'île de Prinkipo, et cette divergence interdit donc de voir dans la *translatio* leur modèle[23]. Charles Van de Vorst avait cru pouvoir établir que notre « épigramme » procédait de la *Vie* B de Théodore par Michel le Moine (*BHG* 1754) en se fondant sur un passage unique de notre deuxième notice (ἐν τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τῆς ὑπὲρ ἀληθείας Χριστοῦ τρίτης αὐτοῦ ἐξορίας, l. 5-6), répété presque à l'identique dans la *Vie* B (δώδεκα δὲ τῆς ὑπὲρ ἀληθείας Χριστοῦ τρίτης ἑαυτοῦ ἐξορίας)[24]. Or ce passage n'appartient pas à l'épitomé de notre seconde notice, mais il est intégré à l'obituaire remanié dont on a dit l'origine stoudite, et il est donc difficile de se prononcer sur l'ordre d'influence entre nos paratextes et la *Vie* B. Il suffit de répéter que ces notices appartiennent au même milieu mais qu'elles se tiennent à l'écart de la tradition hagiographique de Théodore, qui prend forme à la même époque[25].

Soulignons maintenant les trajectoires indépendantes de ces deux textes par rapport aux synaxaires. Théodore Stoudite, mort en 826, ne fait l'objet que d'une simple mention dans les trois plus anciens synaxaires connus, à savoir le *Patmiacus* 266[26], dont le contenu a été daté des environ de l'an 900[27], et le *Synaxaire de Constantinople* commandé par l'empereur Constantin VII Porphyrogénète au xᵉ siècle, que préservent notamment le *Hierosolymitanus S. Crucis* 40[28] et le *Sinaiticus gr.* 548[29]. Dans les deux cas, Théodore

21. *Ibid.*, p. 58⁶. La *Vie de Nicolas Stoudite* (*BHG* 1365) porte en revanche la même précision : ἐκ δεξιῶν κατ' ἀνατολὰς τοῦ προδρομικοῦ τεμένους (*PG* 105, col. 904B).

22. Janin, *Géographie* 2, p. 55-56. Saint-Tryphon est sur une presqu'île que les sources, comme celles que nous éditons, appellent régulièrement une île.

23. Le corps de l'higoumène n'aurait été transféré que dans un second temps vers les îles des Princes, immédiatement après son décès. Voir sur ces divergences de la *translatio* avec les autres témoignages hagiographiques T. Pratsch, *Theodoros Studites (759-826) : zwischen Dogma und Pragma* (Berliner byzantinistische Studien 4), Frankfurt am Main 1998, p. 290.

24. *Vie* B : *Novae patrum bibliothecae. 6, 2, Leonis Allatii tres grandes dissertationes de Nicetis de Philonibus et de Theodoris cum ipsius Allatii vita et plurimis aliorum opusculis ac tabulis*, ed. A. Maius, Romae 1853, p. 291-363, reprise dans *PG* 99, col. 233-328, ici col. 321D.

25. Soulignons la profusion d'éloges du saint rédigés depuis sa mort selon l'hagiographe Michel (qui écrit à la fin du ixᵉ s.) qui cite des cantiques et un *encomion* détaillé ayant précédé son travail : *Vie* B, cité *supra*, col. 233B-C.

26. Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 266, s. X-XI, ff. 1-242ᵛ (diktyon 54510) éd. A. A. Дмитриевский [A. A. Dmitrievskij], *Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ библіотекахъ православнаго Востока. 1, Τυπικά*, Кіевъ 1895, p. 1-152, p. 22, au 11 novembre, après une notice longue sur saint Ménas et une mention de saint Jean l'Aumônier : [...] καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς Θεοδώρου τῶν Στουδίων.

27. A. Luzzi, *Studi sul Sinassario di Costantinopoli* (Testi e studi bizantino-neoellenici 8), Roma 1995, p. 5 n. 3 ; Id., Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople, dans *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 2*, p. 197-208, ici p. 201.

28. Jérusalem, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Τιμίου Σταυροῦ 40, s. X-XI, f. 43ʳ (diktyon 35936) au 11 novembre, après deux notices longues sur saint Ménas et saint Jean l'Aumônier : Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου ὁμολογητοῦ τοῦ Στουδίου.

29. Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr. 548, s. X, ff. 41ᵛ-42ʳ (diktyon 58923) au 11 novembre, après deux notices longues sur saint Ménas et saint Jean l'Aumônier : Καὶ μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου ὁμολογητοῦ τῶν Στουδίου.

est placé en dernière position à la date du 11 novembre – il s'agit d'évidence du dernier saint ajouté à ce jour qui soit connu à l'époque de la copie de ces manuscrits. Or c'est dès la fin du IXe-début Xe siècle qu'apparaissent les versions courte et longue de l'épitomé *BHG* 1758, tandis que les véritables notices du *Synaxaire de Constantinople* sur Théodore ne se rencontrent que dans des manuscrits datés au plus haut du XIIe siècle (voir *infra* où ces notices sont reproduites et traduites, textes 3 et 4).

Deux canaux de création sont donc à distinguer : celui, éditorial, des paratextes encadrant l'œuvre catéchétique, et celui, liturgique, des synaxaires. La plus étendue des notices synaxariales (texte 4) est une contraction métaphrastique indiscutable de la *Vie* B de Théodore Stoudite par Michel le Moine (*BHG* 1754). La plus brève (texte 3) paraît trop courte et trop générale pour que l'on puisse en préciser la source avec assurance, mais elle suit elle aussi le schéma narratif des *Vies* longues[30].

Pour conclure, dans le premier cas (texte 1) un rare assemblage de sermons de Théodore à ses moines est conclu par un premier groupe de paratextes comprenant six vers en l'honneur du saint, un pénitentiel stoudite, le *Testament* de Théodore (*BHG* 1759) et notre *Vie* brève, toute en sobriété[31]. Dans le second cas (texte 2), en annexe des *Petites catéchèses* désormais arrangées pour un usage liturgique et promises à un remarquable succès éditorial[32], une *Vie* augmentée plus pompeuse, qui fait explicitement référence au texte qu'elle accompagne (annonçant « ce saint livre utile à l'âme », cf. *infra*) est placée après un dossier plus épais : six autres vers, le *Testament* de Théodore, l'*Encyclique* de Naucrace (*BHG* 1756), successeur de Théodore[33], et d'autres vers encore de ou sur Naucrace (*BHG* 1756a)[34]. Aussi, l'attention portée à ces paratextes hagiographiques révèle le progrès des logiques éditoriales à l'intérieur du monastère de Stoudios et leur sophistication croissante, sans les confondre avec la promotion purement hagiographique de saint Théodore Stoudite.

1. La notice brève inédite sur Théodore Stoudite, édition et traduction

- P Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 112, s. X-XI, ff. 133v-134r (diktyon 54356)

Le *Patmiacus* 112 a été daté de la fin du Xe ou du début du XIe siècle par Julien Leroy[35]. C'est un recueil ascétique singulier qui s'ouvre par deux ensembles de catéchèses de Théodore Stoudite, prises dans les livres III et IV, suivis de différents écrits d'Évagre,

30. Nous ne commenterons pas les événements de la vie de Théodore rapportés par ces notices synaxariales; voir pour la chronologie du saint et la bibliographie antérieure *PmbZ* 7574/corr.

31. La liste de ces documents est donnée par Leroy, *Études sur les* Grandes catéchèses (cité n. 15), p. 198-199.

32. Elles sont éditées par E. Auvray, *Sancti Patris Nostri et Confessoris Theodori Studitis Praepositi Parva Catechesis*, Parisiis 1891.

33. Sur ce personnage important pour la consignation de l'héritage théodorien, voir *PmbZ* 5230/corr.

34. Cet assemblage est décrit dans Delouis, Le *Testament* de Théodore Stoudite est-il de Théodore? (cité n. 14), p. 187-188.

35. Sur ce manuscrit (diktyon 54356), voir Leroy, *Études sur les* Grandes catéchèses (cité n. 15), p. 195-199; Évagre le Pontique, *Chapitres sur la prière*, éd. du texte grec, introd., trad., notes et index, P. Géhin (SC 589), Paris 2017, p. 85-86.

d'Athanase d'Alexandrie et de Basile de Césarée. Très certainement présent dans le monastère de Patmos avant 1200, selon l'inventaire des manuscrits rédigé à cette date, que nous avons conservé[36], il aurait pu, d'après Leroy, y avoir été déposé par saint Christodoulos dès la date de sa fondation, en 1088. Or ce même fondateur avait un neveu, Théophane, paréconome au monastère de Stoudios, qui est cité dans le testament de Christodoulos en 1093[37]. L'originalité du contenu du codex et ce lien familial permettent donc d'envisager une origine stoudite pour le *Patmiacus* 112, qu'il ait été copié dans le monastère de Stoudios lui-même ou sur un modèle qui en était issu. On relèvera une caractéristique paléographique : le scribe Athanase – qui signe le *Patmiacus* 112 au bas de notre notice[38] – utilise ici une écriture semi-majuscule qui tranche avec celle des catéchèses, renforçant l'importance donnée à notre pièce.

Édition

Ἐτελειώθη ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁμολογητὴς Θεόδωρος ἐν ἔτει ἑξηκοστῷ ἑβδόμῳ τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνῳ, διαφόρους ἐξορίας καὶ φυλακὰς καὶ μάστιγας ὑπομείνας, ὑπὲρ τῆς Χριστοῦ εἰκόνος, ἀποκαρθεὶς μὲν εἰκοστῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας, ὑποταγεὶς δὲ τρισκαίδεκα ἔτη, εἶθ' οὕτως, ψήφῳ πάντων τῶν ἀδελφῶν, τὴν ἡγουμενίαν ἐγχειρισθείς, καὶ | εἰκοσαετῆ χρόνον καλῶς κυβερνήσας, καὶ τὴν συνοδίαν τῶν ἀδελφῶν μέχρι τῶν ἐννακοσίων ἐπαυξήσας, πλεῖστά τε μοναστήρια συστησάμενος. Ἐξορίζεται παρὰ τοῦ τότε τὴν τῶν Ῥωμαίων βασιλείαν ἰθύνοντος, Λέοντος τοῦ Ἀρμένη, διῆξε δὲ ἐν ταῖς ἐξορίαις ἔτη ιβ', τελευτᾷ δὲ ἐν τῇ νήσῳ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Τρύφωνος μηνὶ νοεμβρίῳ ια', ἔτει ,ςτλε', ἀνακομίζεται δὲ τὸ τίμιον αὐτοῦ λείψανον, ἐπὶ Μιχαὴλ καὶ Θεοδώρας τῆς εὐσεβεστάτης αὐγούστης, καὶ Μεθοδίου τοῦ ἐν ἁγίοις πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, καὶ κατατίθεται παρ' αὐτοῦ τοῦ ἀρχιερέως ἐν τῇ οἰκείᾳ μονῇ τοῦ Στουδίου πρὸς τῷ δεξιῷ μέρει τοῦ προδρομικοῦ τεμένους, εἰς δόξαν τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὑπὲρ δὴ τούτων ἁπάντων δοξάσωμεν καὶ ἡμεῖς ἀδελφοὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὴν ἁγίαν καὶ ἀδιαίρετον καὶ ὁμοούσιον τριάδα πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

5 εἰκοσαετῆ : post rasuram P ‖ **9** ια'-,ςτλε' post rasuram P.

Traduction

Notre saint père et confesseur Théodore est mort dans la soixante-septième année de son existence, ayant enduré divers exils, emprisonnements et flagellations pour l'icône du Christ; il fut tonsuré dans la vingt-deuxième année de son existence et demeura dans la soumission durant treize ans; c'est ainsi qu'ensuite, élu par tous les frères, il reçut

36. Ch. Astruc, L'inventaire dressé en septembre 1200 du Trésor et de la Bibliothèque de Patmos : édition diplomatique, *TM* 8, 1981, p. 15-30, ici p. 25, l. 113 et p. 27, l. 171-172. Ces manuscrits doivent correspondre aux actuels *Patmiaci* 111 et 112, sans que l'on puisse trancher respectivement.

37. Sur ce personnage, voir M. Jeffreys *et al.*, *Prosopography of the Byzantine world*, <http://pbw.kcl.ac.uk>, Theophanes 14101, avec la bibliographie.

38. Colophon au f. 134r : Μέμνησθ(ε) τοῦ γράψαντος Ἀθανασίου τοῦ ἁμαρτωλοῦ· ὅπως ταχθείην μετὰ τῶν σωζομέ(νων) ἐν τῇ ἡμέ(ρᾳ) τῆς κρίσεως †

l'higouménat et il gouverna remarquablement durant une période de vingt ans, ayant accru la communauté des frères jusqu'au nombre de neuf cent et fondé de nombreux monastères. Il est exilé par celui qui exerce à l'époque le pouvoir impérial sur les Romains, Léon l'Arménien, il passa douze années en différents exils et meurt dans l'île du saint mégalomartyr Tryphon le 11 novembre de l'année 6335 [a. 826]. Sa vénérable dépouille est ramenée sous Michel et Théodora, la très pieuse impératrice, et sous Méthode, le saint patriarche de Constantinople, elle est déposée par le prélat lui-même dans son propre monastère de Stoudios, du côté droit du sanctuaire du Prodrome, pour la gloire de notre grand Dieu et Seigneur Jésus-Christ. Pour toutes ces choses, frères, rendons gloire nous aussi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, à la Trinité toujours sainte, indivisible et consubstantielle, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen.

2. La notice brève augmentée sur Théodore Stoudite (*BHG* 1758), édition et traduction

- C Paris, BnF, Coisl. 273, s. XIII-XIV, f. 293^{r} (mut. post καὶ θείας χάριτος) (diktyon 49414)
- E_1 Escurial, Real Biblioteca, X.II.16 (Andrés 376), s. XIII, ff. 225^{v}-226^{v} (mut. in parte sup.) (diktyon 14992)
- E_2 Escurial, Real Biblioteca, X.III.11 (Andrés 388), s. XIII, ff. 227^{r}-228^{r} (diktyon 15004)
- M Messine, Biblioteca Regionale Universitaria Giacomo Longo, S. Salv. 83, s. XII, ff. 297^{v}-298^{v} (diktyon 40744)
- N Naples, Biblioteca Nazionale, II B 20, a. 1026, ff. 202^{v}-204^{v} (diktyon 46036)
- O Vatican, BAV, Ottob. gr. 251, s. X, ff. 97^{v}-98^{r} (diktyon 65494)
- P_1 Paris, BnF, gr. 1018, s. X, f. 315^{r-v} (pars recentior, s. XII ? mut. post Ἐν τούτοις διατελῶν καὶ) (diktyon 50610)
- P_2 Paris, BnF, gr. 893, s. XIII, ff. 232^{r}-233^{v} (diktyon 50481)
- P_3 Paris, BnF, gr. 894, s. XIV, ff. 411^{v}-412^{v} (diktyon 50482)
- S Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, gr. 401, s. XI, ff. 177^{v}-178^{v} (diktyon 58776)
- V_1 Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 141 (coll. 0487), s. XI, ff. 247^{v}-248^{v} (diktyon 69612)
- V_2 Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. II 47 (coll. 1104), s. XIII, ff. $244^{\$}$-$245^{\$}$ (diktyon 70209)
- Eus Thessalonique, Μονὴ Βλατάδων, 26, s. XIV, ff. incerta (non vidimus) (diktyon 63161), éd. Σ. Εὐστρατιάδης [S. Eustratiadès], *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ μονῇ Βλατέων (Τσάους-μοναστήρι) ἀποκειμένων κωδίκων*, Θεσσαλονίκη 1918, p. 47-48 (= Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 19-2, 1918, p. 386-387).
- Sir P_3 (cf. *supra*), éd. J. Sirmond, *Opera varia. 5, Sancti Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica graece et latine pleraque Sirmondo interprete*, Parisiis 1696, p. ōv-ō ij, Venetiis 1728, p. h ijv-I = *PG* 99, col. 105-108.

Ce texte a d'abord paru en 1696, dans une édition posthume due à Jacques Sirmond (réimprimée en 1728) puis il fut repris en 1860 dans la *Patrologia graeca* de Migne (voir *supra*). L'édition de Sirmond s'appuie sur un unique manuscrit tardif, le *Parisinus gr.* 894, du XIVe siècle, qui offre plusieurs leçons classicisantes qui ne sont présentes que dans ce seul témoin. Indépendamment, Sôphronios Eustratiadès a à son tour édité cette notice en 1918, en marge de la description d'un manuscrit du monastère des Blatades à Thessalonique (n° 26), lequel est tout aussi tardif puisque daté du XIVe siècle. Il était donc légitime d'en donner l'édition critique.

Le nombre de manuscrits pris en compte est suffisant pour établir un texte fiable. Nous n'avons pu lire deux manuscrits palimpsestes dont l'écriture inférieure conserverait notre document d'après le fichier des manuscrits hagiographiques grecs des Bollandistes intégré à la base *Pinakes* de l'IRHT : Cité du Vatican, BAV, Vat. gr. 1810, a. 953 (diktyon 68439) et Grottaferrata, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale, B. α. 21 (gr. 36), s. XI (diktyon 17563). Nous avons également négligé quatre manuscrits trop récents (XVIe-XIXe s.) : Cité du Vatican, BAV, Vat. gr. 700, s. XVI, f. 234 (diktyon 67331) ; Gravenhage, Koninklijke Bibliotheek, KW 76 H 25, s. XVII, ff. 378^{v}-379^{v} (diktyon 17453) ; Cité du Vatican, BAV, Barb. gr. 534, s. XVIII, ff. 453-454 (diktyon 65077) ; Saint-Pétersbourg, Российская Национальная Библиотека (RNB), Ф. n° 906 (Gr.) 242, s. XIX, f. 5 (diktyon 57314).

Édition

Ἐπίγραμμα εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν καὶ ὁμολογητὴν Θεόδωρον ἡγούμενον τῶν Στουδίου.

Ἐτελειώθη ἐν κυρίῳ ὁ ὅσιος καὶ μέγας πατὴρ ἡμῶν ὁ Χριστοῦ θεράπων καὶ ὁμολογητὴς Θεόδωρος, ὁ πολυθρύλητος ἡγούμενος τῶν Στουδίου, ὁ καὶ τὴν ἱερὰν ταύτην καὶ ψυχωφελῆ συγγραψάμενος βίβλον, ἐν τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τῆς ὑπὲρ ἀληθείας Χριστοῦ τρίτης αὐτοῦ ἐξορίας χρόνῳ, ἐν τῇ νήσῳ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Τρύφωνος, πλησίον τοῦ ἐμπορίου τοῦ ἐπονομαζομένου Ἀκρίτα τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας, μηνὶ νοεμβρίῳ ια΄, ἡμέρᾳ α΄, ὥρᾳ ς΄, ἰνδικτιῶνος ε΄, ἔτους ἀπὸ κτήσεως κόσμου ,ςτλε΄.

Οὕτως δὲ ὡς ἐν ἐπιτομῇ τὰ κατ᾽ αὐτὸν θεσπέσιον πατέρα διεπράχθη.

Ἐκ νεαρᾶς ἡλικίας τέλειος τῷ φρονήματι ἀναδειχθεὶς καὶ θείας χάριτος καταξιωθείς, τῷ εἰκοστῷ δευτέρῳ τῆς αὐτοῦ ἡλικίας χρόνῳ τὸν τοῦ Κυρίου ἀράμενος σταυρὸν, ὑπὸ τὸν αὐτοῦ ζυγὸν τὸν ἑαυτοῦ καθυπέταξεν αὐχένα, εὐαγγελικῶς ἀποταξάμενος. Ὁσίως καὶ πατρικῶς πολιτευσάμενος, τρισκαίδεκα ἔτη ὑποταγεὶς ἄριστα, καὶ τὸν τῆς ἀθλητικῆς ὑποταγῆς διηνυκὼς γενναίως δρόμον. Ἐκλογῇ θεοκρίτῳ τὴν ἡγουμενικὴν προστασίαν διαδεξάμενος, κἀν ταύτῃ τριάκοντα καὶ δύο διαπρέψας χρόνους, ἀσκητικοῖς τε πόνοις καὶ ἐπιμόνῳ ἐγκρατείᾳ νεκρώσας ἀποστολικῶς τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πᾶσάν τε ἀρετὴν κατωρθωκὼς ὡς ἕτερος μίαν, θλίψεσί τε πλείοσι καὶ πειρασμοῖς ποικίλοις ἐκ τῆς ἀκριβοῦς φυλακῆς τῶν τοῦ κυρίου ἐντολῶν, καὶ τῆς τῶν θείων γραφῶν ἐρεύνης περιελθών· πλεῖστά τε μοναστήρια συστησάμενος καὶ πολλοὺς ὁδηγήσας πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσιν, πολλῶν τε πατὴρ καὶ διδάσκαλος χρηματίσας, καὶ Θεῷ τούτους προσάξας, καὶ εἰς ἄκρον πολιτείας ἐληλακώς. Οὕτως ὑπὸ τῆς χάριτος προκληθεὶς ὁ πρὸ γενέσεως καὶ προγνωσθεὶς καὶ προορισθείς, ἐπὶ τὸν τῆς ὁμολογίας ἄνεισι βαθμόν· κἀν τούτῳ ἔρωτι θείῳ πυρπολούμενος καὶ ζήλῳ θεσβιτικῷ συναμιλλώμενος· τοὺς πολλοὺς ὑπερακοντίσας

διὰ τὸ ὑπὲρ πάντας καὶ παρρησιάσασθαι τὴν ἀλήθειαν· καὶ κηρύξαι καὶ ἐγγράφως καὶ ἀγράφως, καθὼς καὶ αὐτὰ μαρτυρεῖ τὰ παρ᾽ αὐτοῦ συγγράμματα, ὡς καντεῦθεν σφοδρότερον κατ᾽ αὐτοῦ μανῆναι τοὺς διώκτας, καὶ πολλαῖς αὐτὸν πληγαῖς, ἐξορίαις τε καὶ φυλακαῖς καταδικάσαι. Ἐν τούτοις διατελῶν καὶ διεξερχόμενος ἀνολιγώρως, καὶ, ὡς ἂν εἴποι τις, ἀκμάζων τὴν ἡλικίαν ὁ πολύαθλος καὶ πολυκαρτερώτατος πατήρ, ἐν τῷ ἑξηκοστῷ ἑβδόμῳ τῆς παρούσης ζωῆς χρόνῳ ἐκδημήσας ἐκ τοῦ σώματος, ἐνεδήμησε πρὸς κύριον, προστεθεὶς τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ μακαρίοις πατράσι καὶ σὺν αὐτοῖς τῶν αἰωνίων ἀπολαύων ἀγαθῶν, πρεσβύτης καὶ πλήρης ἡμερῶν. Οὕτως ὡς ἐν ἀμυδρᾷ φέρε εἰπεῖν εἰκόνι, ἐκ πελάγους ῥανίδα ὡς καὶ ἐκ μυριάδος μονάδα τῶν πολυχρονίων ἀγώνων τοῦ τρισολβίου πατρὸς τὰ ἐξαίρετα καὶ ταῦτα τοῦ προαιρετικοῦ μάρτυρος τὰ ἀριστεύματα, καὶ τοῦ τῶν ἀρετῶν ἡλίου τὰ ἀπαυγάσματα. Οὗ ταῖς πρεσβείαις ἐλλαμφθέντες, τὸ φῶς τῆς ἐπιγνώσεως, καὶ εὐαρέστως λελατρευκότες κυρίῳ, ἄφεσίν τε ἁμαρτιῶν εὑρηκότες, τύχοιμεν οἱ ταπεινοὶ βασιλείας οὐρανῶν. Ἀμήν.

1-2 ἡγούμενον – Στουδίου om. V_2 ‖ **4** τοῦ V_2 ‖ ταύτην post ψυχωφελῆ transp. V_2 ‖ **5** συγγραψάμενος om. MS ‖ τοῦ post ἀληθείας add. V_1 ‖ **6** χρόνῳ del. P_1 om. $P_2P_3V_1$ Eus ‖ **7** τεις (?) fort. τῆς post νοεμβρίῳ add. E_2 ‖ **7-8** πρώτη […] ἕκτη E_1 ‖ ἑνδεκάτη […] πρώτη […] ἕκτη […] πέμπτης $P_2P_3V_2$ Eus ‖ **8** ἑξακισχιλιοστοῦ τριακοσιοστοῦ τριακοστοῦ πέμπτου P_2P_3 Eus ‖ **9** κατὰ τὸν MNP_2SV_2 τὸν post κατ᾽ αὐτὸν add. E_1E_2 ‖ τόνδε post θεσπέσιον add. V_2 ‖ ἡμῶν post πατέρα add. V_2 ‖ **10** desinit C ‖ καὶ θείας – καταξιωθείς om. MNS ‖ **11** ἑαυτοῦ P_3 ‖ χρόνον S ‖ **12** ὁ ὅσιος S ὅσιος N ‖ **13** ε τῆς (sic) M ‖ -κῇ M ‖ **15** ταῦτα N ‖ χρόνοις Eus ‖ **16** τὰ om. E_2 ‖ **18** ἐκ S ‖ **19-20** τὴν τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσιν P_3V_2 ‖ **20** δὲ V_1 ‖ τῷ post καὶ add. E_1 ‖ προσαγαγὼν P_3 ‖ **21** ὁ : καὶ S ‖ **21-22** ὁ πρὸ γενέσεως – προγνωσθεὶς om. V_1 ‖ ὁ πρὸ γενέσεως – προορισθείς om. N ‖ **22** κἀν τούτῳ ἔρωτι : κάν τως ὁ αἴρωσι (sic) S ‖ **23** καὶ om. P_3 ‖ θεσβητικῷ MP_2S Eus θεσμιτικῷ Sir ‖ -άμενος E_2MO ‖ **24** παρρησιάζεσθαι P_3 ‖ κηρύξας Eus ‖ καὶ om. MS ‖ **25** συμμαρτυρεῖ M ‖ τὰ om. E_2 ‖ **27** desinit C_1 ‖ **29** ξζʹ $E_1E_2MNOSV_1$ ‖ αὐτοῦ post παρούσης add. $E_2MNOP_2SV_1$ Eus ‖ αὐτοῦ post ζωῆς add. V_2 ‖ καὶ post σώματος add. N ‖ ἀνεδήμησε M ἐνδήμησας N ‖ **30-31** τῶν αἰωνίων post ἀπολαύων transp. E_2 ‖ **31** καὶ post ἀγαθῶν add. N ‖ ὁ N ‖ **32** πελάγου S ‖ ὡς om. MS ‖ καὶ om. V_2 ‖ **33** ἡμῶν post πατρὸς add. M ‖ μαρτυρίου V_2 ‖ καὶ ταῦτα – μάρτυρος τὰ om. MS ‖ **34** καὶ τοῦ – ἀπαυγάσματα om. V_2 ‖ **35** ἐλλαμφθέντες post τὸ τῆς ἐπιγνώσεως φῶς ἐλλαμφθέντες transp. V_2 ‖ **36** Ἀμήν om. E_2.

Traduction

Épigramme[39] sur notre saint père et confesseur Théodore, higoumène de Stoudios.

Il est mort dans le Seigneur, notre saint et grand père, le serviteur du Christ et confesseur Théodore, le très célèbre higoumène de Stoudios, celui qui a composé ce saint livre utile à l'âme[40], dans la douzième année au temps de son troisième exil pour la vérité du Christ, dans l'île du saint mégalomartyr Tryphon, près du port *(emporion)* portant le nom d'Akritas dans l'éparchie de Bithynie, le 11 novembre, le premier jour (de la semaine), à la sixième heure, indiction cinq, l'an 6335 de la création du monde [a. 826].

Voici, en résumé *(épitomè)*, les événements de la vie de notre saint père.

Depuis son jeune âge, s'étant révélé parfait en intelligence, ayant été jugé digne de la grâce divine, ayant endossé à l'âge de vingt-deux ans la croix du Seigneur, il soumit sous le joug (du Seigneur) sa propre nuque, renonçant (au monde) de manière évangélique,

39. Sur le terme d'épigramme pour un texte en prose, voir *supra*.
40. Le recueil des *Petites catéchèses* de Théodore Stoudite.

menant une vie sainte à l'imitation des Pères, demeurant soumis de manière exemplaire durant treize années, ayant achevé valeureusement la course de la soumission athlétique. Ayant reçu par choix de l'élection divine la charge d'higoumène et s'étant illustré en celle-ci durant trente-deux ans, il « mortifia », comme le dit l'apôtre, « les membres qui sont sur la Terre » (Co 3,5) par des souffrances ascétiques et une persévérante continence, accomplissant toutes les vertus là où un autre [n'en aurait accompli qu']une, passant par de très nombreuses épreuves et des tentations variées pour la garde vigilante des commandements du Seigneur et l'étude des divines écritures, ayant fondé de très nombreux monastères et conduit nombre (de moines) vers la connaissance de la vérité, s'étant fait père et maître de beaucoup, amenant ceux-ci à Dieu et les poussant vers le sommet de la vie (chrétienne). Ainsi, ayant été appelé par la grâce, celui qui avant sa naissance avait été reconnu et recommandé, monte jusqu'au degré de la confession; consommé alors par le feu de l'amour divin et combattant avec l'ardeur du Thesbite[41], il surpassa le plus grand nombre en disant plus haut que tous avec franchise la vérité, et en (la) proclamant par écrit comme sans écrit, ainsi qu'en témoignent les œuvres qu'il composa, au point que ses persécuteurs se déchaînèrent dès lors plus violemment contre lui et qu'ils le condamnèrent à de nombreux châtiments, exils et emprisonnements. Persévérant et poursuivant avec constance au milieu de ces épreuves, et atteignant, pour ainsi dire, la pleine force de l'âge, le père très combatif et très endurant, dans la soixante-septième année de sa vie d'ici-bas, quittant le séjour de son corps, établit son séjour auprès du Seigneur, allant s'ajouter au nombre des saints et bienheureux pères, jouissant avec eux des biens éternels, vieillard comblé de jours. Tout comme, par une image qu'on pourrait dire obscure, une goutte d'eau prise dans l'océan et une monade prise dans une myriade, voici ce qu'il en est des actes remarquables des très longs combats du trois fois bienheureux père, de ces exploits de martyr volontaire et des rayons de soleil de (ses) vertus. Puissions-nous, éclairés par ses prières de la lumière de la connaissance, et ayant servi le Seigneur d'une manière (qui lui soit) agréable, ayant obtenu la rémission de nos péchés, atteindre, nous les humbles, le royaume des cieux. Amen.

*
* *

Pour illustrer l'indépendance de la tradition catéchétique par rapport à la tradition synaxariale, nous reproduisons inchangée l'édition par H. Delehaye des deux notices sur Théodore Stoudite données dans son *Synaxaire de Constantinople* (avec apparat, mais sans avoir revu les manuscrits), en nous contentant d'y adjoindre une traduction française et une brève annotation.

3. La première notice brève du *Synaxaire de Constantinople*, traduction

- S *(Codex Sirmondianus)* : Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin (Preussischer Kulturbesitz), Phillipps 1622 (gr. 219), s. XII-XIII (diktyon 9524) et Sa : Paris, BnF, gr. 1594, s. XII (diktyon 51214), éd. *Syn. CP*, col. 214-216.

41. Le prophète Élie.

[11-XI] Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου. Οὗτος ἦν ἐπὶ τῆς βασιλείας Κωνσταντίνου τοῦ Καβαλλίνου ἐν Κωνσταντινουπόλει γεννηθείς, πᾶσαν δὲ γνῶσιν τῶν μαθημάτων ἐκμαθών, ἐπὶ τῆς βασιλείας Εἰρήνης τῆς εὐσεβεστάτης, εἰκοσιδύο ἐτῶν ὑπάρχων, ἀπελθὼν ἐν τῇ Σακουδίωνος μονῇ ὑπὸ τοῦ θείου αὐτοῦ Πλάτωνος γέγονε μοναχὸς καὶ παρὰ Ταρασίου πατριάρχου χειροτονεῖται πρεσβύτερος· εἶτα τριακονταετὴς ὢν γίνεται καθηγούμενος τῆς ὑπ' αὐτὸν μονῆς· ἐξωρίσθη δὲ εἰς Θεσσαλονίκην διὰ τὸ μὴ συνθέσθαι τῇ μοιχείᾳ τοῦ βασιλέως· ἀλλ' ἀνεκλήθη πάλιν παρὰ τῆς βασιλίσσης Εἰρήνης καὶ διὰ τὴν τῶν Σαρακηνῶν ἔφοδον τὴν βασιλεύουσαν καταλαμβάνει· καὶ πάλιν ἐξορίζεται παρὰ Νικηφόρου βασιλέως, τοῦ σφαγέντος ἐν Βουλγαρίᾳ, ἐπὶ τῇ ὁμοίᾳ ὑποθέσει· εἶτα ἐξορίζεται διὰ τὰς ἁγίας εἰκόνας ἐπὶ Λέοντος τοῦ εἰκονομάχου καὶ ὑπὲρ εὐσεβείας πολλὰ τιμωρηθεὶς καὶ ἀγωνισάμενος καὶ ὕμνους εἰς Θεὸν συγγραψάμενος, ἐν βαθυτάτῳ γήρᾳ πρὸς Κύριον ἐξεδήμησεν. Ἦν δὲ τὴν μὲν ἡλικίαν μακρός, κατάξηρος καὶ ὠχρὸς τὴν ὄψιν, μιξοπόλιος τὴν τρίχα καὶ ἐπιφάλακρος.

---

2 μονῆς add. Sa ‖ Καβαλίνου S, Sa ‖ **3** καὶ τραφεὶς add. Sa ‖ **6** εἶ S. ‖ **11** πολλὰ τιμοριθεὶς ὑπὲρ εὐσεβείας Sa ‖ **13** δὲ add. Sa ‖ μιξαιπόλιος S.

Traduction

[11 novembre] En ce même jour, mémoire de notre saint père et confesseur Théodore higoumène de Stoudios. Celui-ci était né sous le règne de Constantin Kaballinos à Constantinople, et il acquit la pleine et entière connaissance des savoirs ; sous le règne de la très pieuse Irène, étant parti à l'âge de vingt-deux ans pour le monastère de Sakkoudion, il est devenu moine sous son oncle Platon et il est ordonné prêtre par le patriarche Taraise. Ensuite, à l'âge de trente ans, il devient kathigoumène de son monastère[42]. Il fut exilé à Thessalonique pour ne pas avoir admis l'adultère de l'empereur, mais il fut rappelé par l'impératrice Irène et, à cause de l'incursion des Saracènes, il rejoint la ville impériale. À nouveau, il est exilé pour la même affaire par l'empereur Nicéphore, qui fut tué en Bulgarie ; ensuite il est exilé à cause des saintes icônes sous Léon l'iconomaque. Il défendit la vraie foi, subissant nombre de châtiments, combattant et composant des hymnes à Dieu ; c'est dans une vieillesse très avancée qu'il s'en alla vers le Seigneur. Il était de grande taille, desséché et pâle de teint, le cheveu gris et le crâne dégarni.

4. La deuxième notice brève du *Synaxaire de Constantinople*, traduction

- F Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Marco 787 (diktyon 16922), a. 1050, éd. *Syn. CP*, col. 213-214, *apparatus*[43].

42. Il s'agit ici du monastère de Sakkoudion, et non de Stoudios.
43. Cette notice a été également reproduite d'après Delehaye dans *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris. 3, Canones novembris*, A. Kominis collegit et instruxit, Roma 1972, p. 318.

[11-XI] Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίων. Οὗτος ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Θεόδωρος ὑπῆρχεν ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ ἀσεβεστάτου Κωνσταντίνου τοῦ Κοπρωνύμου, γονέων εὐσεβῶν Φωτινοῦ καὶ Θεοκτίστης. Οὗτος ἐκ παιδὸς ταῖς τῶν γραμμάτων ἐνασχοληθεὶς προσάγεται τέχναις· καὶ προβὰς τῇ ἡλικίᾳ διαμείβει γραμματικήν, φιλοσοφίαν καὶ ῥητορικὴν καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν πᾶν κάλλος φράσεως ἀπηνθίσατο. Ἐπεὶ οὖν ἐκ μέσου ἐγένοντο οἱ ἀσεβέστατοι Λέων τε καὶ Κωνσταντῖνος, ἐξήγειρεν ὁ Θεὸς κέρας σωτηρίας τῇ ἐκκλησίᾳ τὴν φερώνυμον καὶ ἀείμνηστον Εἰρήνην, λόγῳ καὶ ἔργῳ καταυγάσασαν τὰ πέρατα, καὶ μάλιστα τότε τοῦ θεολήπτου Ταρασίου καὶ ἱεράρχου καλῶς ἰθύναντος τοὺς τῆς ἐκκλησίας οἴακας, ὅτε καὶ ὁ μακάριος Θεόδωρος τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα παρὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως δέχεται, περισσῶς ἐκτήκων ἑαυτοῦ νηστείᾳ τὴν σάρκα καὶ τῇ μελέτῃ τῶν θείων γραφῶν. Τῷ δὲ τριακοστῷ πέμπτῳ χρόνῳ τῆς αὐτοῦ ἡλικίας, τοῦ ὁσίου Πλάτωνος πρὸς τὴν ἡγουμενείαν δυσχεραίνοντος, Θεόδωρος ταύτην ὑποδέχεται, καὶ αὖθις ὁ τῶν χριστιανῶν ἀντίπαλος διάβολος ἀναρριπίζει φλόγα κατὰ τῆς ἐκκλησίας. Καὶ γὰρ ὁ τῆς Εἰρήνης υἱὸς Κωνσταντῖνος ὁ ἀπαίδευτος καὶ μωρός, ἀθετήσας τὴν πρώην γαμετὴν καὶ βίᾳ ἀποκείρας, ἑτέραν ἠγάγετο· διὸ <ὁ>τε πατριάρχης καὶ ὁ μέγας οὗτος ἀπωθοῦνται αὐτὸν ὡς μοιχόν. Ὁ δὲ ἀποστείλας εἰς τὴν μονήν, μάστιξι σφοδροτάταις αἰκισάμενος τὸν ἀθλητὴν μεθ' ἑτέρων τριῶν ἀδελφῶν ἐν τῇ Θεσσαλονικέων ἐξορίζει. Οὐ πολὺ τὸ ἐν μέσῳ καὶ ὁ μοιχὸς οὗτος ἐπανάστασιν ὑποστὰς παρὰ τῶν ἰδίων στρατιωτῶν, ἀμφοτέρων τῶν ὀφθαλμῶν στερεῖται καὶ τῆς βασιλείας ἐκρίπτεται. Ἡ δὲ τούτου μήτηρ τῆς βασιλείας ἐγκρατὴς γεναμένη, τὸν ἐν ἐξορίᾳ ἀνακαλεῖται Θεόδωρον, καὶ ἐπανελθὼν ἑνοῦται τῷ πατριάρχῃ Ταρασίῳ, τοῦ Ἰωσὴφ τῆς ἀρχῆς ἀπελαθέντος. Τοῦ δὲ Νικηφόρου τῆς βασιλείας δραξαμένου, πάλιν ἐξορίᾳ παραπέμπεται Θεόδωρος ὡς μὴ δεχόμενος τὸν ἀπωσθέντα Ἰωσὴφ τῆς πατριαρχείας μετὰ τελευτὴν Ταρασίου· εἶτα τοῦ Νικηφόρου πτῶμα χαλεπὸν πεπτωκότος ἐν Βουλγαρίᾳ, διαδέχεται Μιχαὴλ τὴν βασιλείαν. Ὃς πάντας τοὺς ἐν ἐξορίᾳ ἀνεκαλέσατο καὶ τὸν μέγαν Θεόδωρον. Ἡσυχίαν οὖν τῶν πραγμάτων ἐχόντων, Λέων, τῆς ἐκ τῶν Ἀρμενίων φυλῆς ἀπορραγείς, στρατηγὸς τῶν ἀνατολικῶν γίνεται· ἔπειτα βασιλεὺς ἀναγορεύεται. Οὗτος τῆς τοῦ Κοπρωνύμου μανίας διάδοχον ἑαυτὸν ἀποδεικνύς, (ἀνάθεμά σοι), ἔλεγεν μὴ δεῖν προσκυνεῖν εἰκόνα Χριστοῦ ἢ τῆς Θεοτόκου ἤ τινος τῶν ἄλλων ἁγίων. Διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐξορίζεται πάλιν ὁ μέγας Θεόδωρος ἐν τῇ τῆς Ἀπολλωνιάδος λίμνῃ· ἐκεῖθέν τε παραπέμπεται ἐν τῷ τῶν Ἀνατολικῶν θέματι χωρίῳ Βόνιτα προσαγορευομένῳ· ἐν ᾧ ὁ ἀθλητὴς παρὰ τοῦ βασιλικοῦ Ἀναστασίου πικρῶς ᾐκίσθη, ἑκατὸν μάστιγας ἐπὶ τῶν ὤμων δεξάμενος. Μετὰ δὲ τοῦτον ὁ τῆς ἀνατολῆς στρατοπεδάρχης σφοδροτάταις μάστιξι τοῦτον καθυπέβαλε, πλείω τῶν ἑκατὸν μαστίγων· καὶ μήπω τῆς τῶν τραυμάτων συνουλώσεως εὖ διατεθείσης, μετοικίζονται ἐκεῖθεν οἱ ὁμολογηταὶ πρὸς τὴν Σμυρναίων μητρόπολιν καὶ τῇ εἱρκτῇ ἐναπορρίπτονται καὶ τῷ βασανιστηρίῳ ξύλῳ ἐμβάλλονται. Τοῦ δὲ παρανόμου βασιλέως ἐν τῷ τοῦ παλατίου εὐκτηρίῳ ἀποσφαγέντος, Μιχαὴλ τὰ σκῆπτρα διαδέχεται. Ὃς τοὺς ἐν ἐξορίᾳ ὑπάρχοντας καὶ φρουραῖς συνεχομένους κελεύει τῶν δεσμῶν ἀφεθῆναι· ὅθεν καὶ οἱ ὁμολογηταὶ ἀνεκλήθησαν καὶ μικρὸν ἀνεθέντες τοῖς φίλοις συνῆσαν. Ὁ δὲ μακάριος Θεόδωρος ἀνακωχὴν τῶν πόνων λαβὼν μετὰ χρηστῆς ἐλπίδος ἀνεπαύσατο, τὸ πνεῦμα τῷ Θεῷ παραθέμενος. Οὗτος ὁ ἅγιος μακρὸς ἦν τῇ ἡλικίᾳ, κατάξηρος καὶ ὠχρὸς τὴν ὄψιν, μιξοπόλιος τὴν τρίχα καὶ ἐπιφάλακρος.

---

3 ἐνασχολίσθαι F ‖ **6** Λέον F ‖ **15** om. F ‖ **16** αἰκίσα F ‖ **18** ὑπὸ τὰς F ‖ **24** πάντα τοῦ F ‖ **25** Λέον F ‖ **34** συμβουλώσεως εὔδιατεθήσις F.

Traduction

De Théodore, higoumène de Stoudios.

Notre saint père Théodore vivait sous le règne du très impie Constantin Copronyme, ayant pour pieux parents Photin et Théoctiste. Celui-ci depuis son enfance s'attache et se consacre aux savoirs des lettres et, progressant en âge, il aborde la grammaire, la philosophie et la rhétorique et pour le dire simplement il cueillit toutes les beautés du style. Lorsque donc furent éliminés les très impies Léon et Constantin, Dieu suscita une corne de salut pour l'Église en la personne de la bien nommée Irène d'éternelle mémoire, qui illumina en parole et en acte les extrémités (de la terre), et alors précisément que le hiérarque Taraise, choisi par Dieu, tenait droite la barre de l'Église, le bienheureux Théodore reçoit du grand évêque la dignité de la prêtrise, consumant magnifiquement sa chair par le jeûne et l'étude des divines écritures. À l'âge de trente-cinq ans, saint Platon étant lassé de l'higouménat, Théodore en prend la charge et le diable, ennemi des chrétiens, ravive une fois encore le feu contre l'Église. Car le fils d'Irène, Constantin, ignorant et imbécile, rejetant sa première épouse et l'ayant tonsurée de force, en épousa une autre, ce pour quoi le patriarche et ce grand [Théodore] le rejettent comme adultère. Et celui-ci envoie (ses hommes) au monastère, fait infliger de très violents coups de fouets au combattant et l'exile avec trois autres frères à Thessalonique. Peu de temps après, à son tour, cet adultère subit un soulèvement de ses propres soldats, est privé de ses deux yeux et déchu du pouvoir impérial. Sa mère, s'étant rendue maîtresse du pouvoir impérial, rappelle Théodore de son exil; revenant, il se réunit au patriarche Taraise, Joseph ayant été dépouillé de sa dignité. Au moment où Nicéphore s'empare du pouvoir impérial, Théodore est de nouveau envoyé en exil pour n'avoir pas accepté que Joseph – qui avait été déposé (du clergé) patriarcal – (soit réintégré) après la mort de Taraise. Ensuite, Nicéphore ayant connu une rude mort en Bulgarie, Michel reçoit la succession du pouvoir impérial. Ce dernier rappela tous ceux qui avaient été exilés ainsi que le grand Théodore. Alors que le calme régnait, Léon, qui était issu de souche arménienne, devient stratège des Anatoliques; ensuite il est proclamé empereur. Ce dernier, s'étant révélé le successeur de la folie du Copronyme (qu'il soit anathème!), disait qu'il ne fallait pas se prosterner devant l'icône du Christ, ni devant celle de la Théotokos, ni devant celle d'aucun des autres saints. Pour cette raison le grand Théodore est à nouveau exilé sur le lac d'Apollonias et de là il est envoyé dans le thème des Anatoliques, au village portant le nom de Bonita. Là, le combattant se voit infliger un cruel châtiment par l'envoyé impérial Anastase, recevant cent coups sur les épaules. Après lui, le stratopédarque d'Orient soumit (Théodore) aux coups de fouet les plus violents – plus de cent coups de fouet. Alors que la cicatrisation des blessures n'était pas encore assurée, les confesseurs sont déplacés de là dans la métropole de Smyrne, ils sont jetés en prison et soumis au bâton du supplice. L'empereur illégitime ayant été égorgé dans la chapelle du palais, Michel reçoit le sceptre (impérial). Il ordonne que ceux qui étaient en exil et maintenus en prison soient libérés de leurs liens; c'est pourquoi les confesseurs eux aussi furent rappelés et, après un peu de répit, ils retrouvèrent leurs amis. Le bienheureux Théodore, connaissant une trêve à ses tourments, trouva le repos dans l'espérance du salut et il rendit l'esprit à Dieu. Ce saint était de grande taille, desséché et pâle de teint, le cheveu gris et le crâne dégarni.

CNRS – UMR 8167 Orient & Méditerranée, Paris

NOTE SUR TROIS PROBLÈMES BYZANTINS « HIPPOCRATIQUES » CONCERNANT LE JEÛNE

par Paul Demont

Alessia Guardasole et Jacques Jouanna ont édité en 2017 dans la Collection des Universités de France, sous le titre (transmis par une partie de la tradition manuscrite[1]) *Problèmes hippocratiques* et sous le nom d'auteur « Hippocrate » (qui peut induire en erreur), un ensemble de 130 questions et réponses souvent à portée médicale, découvert par Jacques Jouanna, qui a probablement été rédigé entre le VIIIe et le IXe siècle[2]. Le titre choisi s'explique en particulier parce que les premières questions auxquelles le traité veut répondre sont des citations tirées de la *Collection hippocratique*, introduites par la question : « Pourquoi Hippocrate dit-il [...] ? »[3]. Jacques Jouanna avait présenté ce recueil dès 1997, avec une traduction limitée aux titres des questions, souvent assez différente de la traduction finalement retenue dans l'édition[4]. Ce nouveau témoignage de la littérature dite « érotapocritique » aborde des sujets extrêmement variés, du raifort au mastic, puis à la pierre de Magnésie frottée d'abord avec du jus d'oignon, ensuite avec du sang de bouc, tout cela, souvent, à propos d'enseignements doctrinaux hippocratiques et aristotélisants, revus dans une perspective chrétienne. Il montre à quel point « Hippocrate » faisait partie de la culture des lettrés chrétiens. Cette *editio princeps* remarquable de précision et de science apporte beaucoup de nouveau, dans des domaines très divers. Six problèmes (12, 18, 23, 100, 111, 118) concernent la question du jeûne, particulièrement propice à éveiller des échos chrétiens. Se trouver en présence d'une édition de textes jusqu'ici inconnus crée une sorte d'émulation, qui me pousse à proposer, pour trois de ces passages,

1. Titre à propos duquel on peut faire nôtre la remarque de R. W. Sharples et de S. Kapetaniki à propos d'autres listes de problèmes : « The extent to which any of these problems is "medical" needs to be heavily qualified » ; Pseudo-Aristoteles (Pseudo-Alexander), *Supplementa Problematorum : a new edition of the Greek text with introduction and annotated transation*, ed. by S. Kapetaniki & R. W. Sharples, Berlin 2006, p. 1.

2. Hippocrate, *Problèmes hippocratiques*, texte établi, trad. et annoté par J. Jouanna & A. Guardasole, Paris 2017.

3. Διὰ τί φησιν ὁ Ἱπποκράτης... (il faut à notre avis supprimer la virgule introduite dans le texte grec par les éditeurs après τί ; nous citons leur traduction ; cf. 24, 1 : Διὰ τί φησιν ὁ Ἱπποκράτης...).

4. J. Jouanna, Présentation d'un nouveau corpus de *Problemata* médicaux et physiques : les *Problèmes hippocratiques*, dans *Synodia : studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, a cura di U. Criscuolo & R. Maisano, Napoli 1997, p. 511-539.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 227-234.

qui n'ont aucun rapport avec « Hippocrate », quelques modifications dans l'édition ou la traduction, malgré ma très faible connaissance de la période byzantine. Ces modifications vont plutôt dans le sens d'un retour à la première compréhension qui avait été proposée.

Le sens général de ces problèmes est nettement dégagé dans la notice qui ouvre le volume : « La perspective de l'auteur est bien sûr physiologique (le jeûne provoque la sécheresse et par conséquent l'amincissement des liquides, la perte des poils, l'insomnie), mais elle s'accompagne toujours des significations symboliques du combat contre le désir. C'est la même attitude que l'on retrouve dans les textes religieux consacrés à l'abstinence » (p. xv). Le jeûne est en effet une « guerre », mentionnée dans les problèmes 12, 18 et 100. Mais la nature du combat en question, ici défini comme un « combat contre le désir », mérite, je crois, d'être examinée à nouveau, ainsi que la priorité de la physiologie sur la religion.

Le problème 12 (p. 7, 1-7) est le premier à aborder ce combat. La question qu'il pose a été présentée initialement, en 1997, de la façon suivante : Διὰ τί οἱ νηστεύοντες μᾶλλον πολεμοῦνται ἕως τινὸς πρὸς πύρωσιν (lege νέκρωσιν) τῆς σαρκός; « Pourquoi ceux qui jeûnent sont-ils plutôt en proie à un combat (intérieur) jusqu'à un certain moment, jusqu'à la nécrose de la chair ? »[5]. Dans l'édition, la correction proposée est abandonnée, certainement à juste titre, et la question est formulée, puis traduite ainsi : Διὰ τί οἱ νηστεύοντες μᾶλλον πολεμοῦνται ἕως τινὸς πρὸς πύρωσιν τῆς σαρκός; « Pourquoi ceux qui jeûnent combattent-ils davantage jusqu'à un certain point contre l'ardeur de la chair ? ». Dans la réponse, l'auteur distingue deux étapes du jeûne. Dans une première étape, le jeûne produit de la « tension » (ἔντασιν) dans le corps, car il provoque la sécheresse, qui, nécessairement, amincit les liquides, les fait évaporer, et crée des vents qui ont la tension pour conséquence. Cette tension, selon les éditeurs, « permet de faire face à l'ardeur de la chair » (c'est le commentaire de la p. 73). La deuxième étape se produit, dans la traduction retenue, « une fois que la nécrose de la chair s'est produite à un degré extrême » : dès lors, selon les éditeurs, ceux qui jeûnent « ne peuvent plus combattre » (οὐκέτι δὲ μετὰ τὴν εἰς ἄκρον νέκρωσιν τῆς σαρκὸς πολεμεῖσθαι δύνανται, p. 7, 6-7). L'expression νέκρωσιν τῆς σαρκὸς (traduite par « la nécrose de la chair ») est commentée uniquement avec des parallèles médicaux galéniques sur la « nécrose » qui se produit en cas de fièvre, de chaleur et de sécheresse excessives (p. 73). La réponse serait donc, si je comprends bien l'interprétation proposée, que, dans une première étape, la tension permet la lutte, mais que, dans une deuxième étape, les jeûneurs ne peuvent plus « lutter ».

L'édition, précisant la traduction de la première présentation et la notion de « combat intérieur », donne en effet explicitement un sens moyen au verbe πολεμεῖσθαι et le défend ainsi : « Nous rencontrons ici, pour la première fois dans le recueil, le verbe πολεμέω *vel* πολεμόω dans sa forme médio-passive – que nous interprétons comme un moyen – signifiant le combat intérieur que mène l'individu qui mortifie son corps avec le jeûne » (p. 72). Le commentaire porte principalement sur le phénomène d'assimilation des formes en -έω et en -όω « dans la période postclassique et néogrecque ». Il commente ensuite l'interprétation retenue : « Dans le problème 100 [...] l'auteur emploie aussi le substantif πόλεμος (43, 15), en référence au combat *intérieur* contre l'ardeur de la chair. »[6] Dans la même logique, les éditeurs comprennent les autres emplois de πολεμεῖσθαι comme

5. Jouanna, Présentation (cité n. 4), p. 529.
6. Les italiques sont ajoutées par moi.

des moyens, et traduisent notamment le problème 18 ainsi : Διὰ τί καὶ γέροντες εἰς τὴν σάρκα πολεμοῦνται νηστεύοντες; « Pourquoi même les vieillards combattent-ils contre leur chair, s'ils jeûnent ? » (p. 8, 20-21)[7]. La réponse reprend en effet l'explication de la première étape mentionnée dans le problème 12 : l'apparition d'une « tension » due à la sécheresse que procure le jeûne, qui à son tour engendre des vents. Il est indiqué (p. 157) que le sens moyen de πολεμεῖσθαι est « rare », mais l'édition ne signale aucun parallèle.

Le commentaire de la p. 73 signale à juste titre que l'expression πύρωσιν τῆς σαρκός, à laquelle est donné ici un sens physiologique et qui est conservée avec raison dans le texte de l'édition publiée, évoque « certainement la πύρωσις τῆς σαρκός ou σαρκική très courante dans la littérature religieuse par rapport au combat contre le plaisir et les péchés », et quelques parallèles très convaincants sont donnés. Mais ce n'est pas la seule expression appartenant au vocabulaire religieux : νέκρωσις τῆς σαρκός qui est traduit ici par la « nécrose de la chair » est aussi, et est avant tout, une notion chrétienne, que rendrait mieux le mot français « mortification ». Le verbe « mortifier » est employé de façon très juste dans le commentaire de la p. 72 que j'ai cité, tout comme est très juste la remarque ultérieure sur la façon dont l'auteur met en évidence « la double dimension physiologique et spirituelle de l'expérience du jeûne ». Mais on pourrait attendre que « mortification » soit employé aussi dans la traduction. Voici, parmi un très grand nombre d'attestations, que fournit aisément le *TLG*, quelques exemples de passages sur « la mortification de la chair ». Le verbe correspondant est d'abord employé dans des conseils très insistants et très célèbres dès l'apôtre Paul : Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, [...] ἐπιθυμίαν κακήν « Mortifiez donc les membres terrestres, [...] le désir mauvais ! » (Col 3,5), ce qui donne lieu à de très nombreux commentaires ultérieurs, notamment chez Jean Chrysostome[8], dont Alessia Guardasole a montré qu'il était l'une des sources utilisées par l'auteur des *Problèmes* dans un bel article où elle définit non sans raison les *Problemata* comme un « catéchisme »[9]. Le jeûne est bien connu comme un moyen de parvenir à « la mortification des désirs de la chair » (τῶν μὲν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν τὴν νέκρωσιν διὰ νηστείας)[10]. Et cette mortification peut comporter des degrés : « La complète mortification de la chair et le mépris de celle-ci nous révèlent la lumière de la Connaissance » (ἡ τελεία νέκρωσις τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ταύτης ὑπεροψία ἐκκαλύπτει ἡμῖν τὸ φῶς τῆς γνώσεως)[11].

Cela conduit à proposer une compréhension différente de la seconde étape du problème, qui serait non plus négative, mais positive. Quand la mortification est suffisamment poussée, elle parvient εἰς ἄκρον. C'est à mon avis comparable à la notion de τελεία νέκρωσις que nous venons de lire chez Maxime le Confesseur. Il n'y plus à combattre, car le combat est gagné. Ou plutôt, il est perdu par l'adversaire. Comment en

7. La traduction de 1997 était : « Pourquoi les vieillards sont-ils en proie à un combat dans leur chair quand ils sont à jeun ? », dans Jouanna, Présentation (cité n. 4), p. 529.
8. Jean Chrysostome, *In Epistulam ad Romanos*, *PG* 60, col. 489.
9. A. Guardasole, Les *Problemata hippocratiques* : un exemple original de catéchisme et commentaire dans la tradition médicale et religieuse, *REG* 120, 2007, p. 142-160, ici p. 155-159. Jean Chrysostome emploie aussi l'expression τὴν νέκρωσιν τῆς σαρκὸς ἡμῶν dans ses *Expositiones in Psalmos* (*PG* 55, col. 494).
10. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, *PG* 68, col. 1120.
11. Maxime le Confesseur, *Quaestiones et dubia* 80, l. 121-123 : *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, ed. J. H. Declerck (CCSG 10), Turnhout – Leuven 1982, p. 64.

effet comprendre alors l'emploi du verbe δύνανται ? Il faut ici revenir sur la traduction du verbe πολεμεῖσθαι et sur le sens du combat en question. Je crois qu'il n'y a pas lieu d'envisager l'existence ici, et ici seulement, d'un sens moyen du verbe πολεμεῖσθαι. Le LSJ ne signale aucun emploi avec sens moyen, ni pour πολεμέω ni pour πολεμόω. Le Lampe, qui n'a pas de rubrique πολεμόω, ne signale pas non plus d'emploi moyen pour πολεμέω et présente une entrée (A.4.) « of spiritual warfare; esp. of struggle *of flesh against spirit*; and *of demons against mankind* » et une autre entrée (C) « constrain, urge, *tempt* » (souligné par moi). Il indique très bien que la lutte, la guerre ou la tentation sont celles de la chair contre l'esprit, des démons contre l'humanité, plutôt que l'inverse. Le *TLG* fournit de très nombreuses occurrences mettant en rapport l'actif et le passif, « combattre » et « être attaqué », dans ce même contexte de la lutte spirituelle quand on est attaqué par les démons, dans ce qu'Évagre le Pontique, par exemple, appelle une « guerre menée entre nous et les démons impurs »[12]. Le verbe πολεμεῖσθαι me semble donc indiquer que le jeûneur est attaqué par la chair, attaqué et tenté par le diable ou ses représentants. Il s'agit tout simplement d'un verbe à sens passif, comme dans cette règle plus tardive attribuée à Nicéphore le Patriarche, qui montre que les questions posées dans ces *Problemata* avaient des implications directes dans la réglementation religieuse (même si, en l'occurrence, la règle ne correspond pas à la réponse donnée par notre auteur), et dont je cite la traduction de l'édition Pitra :

> Εἴ τις μοναχὸς πολεμεῖται εἰς πορνείαν, ὀφείλει ξηροφαγεῖν, ἕως οὗ παυθῇ ἀπὸ τοῦ πολέμου, ποιῶν μετανοίας ρν΄.
>
> Si quis monachus tentatur ad fornicationem, oportet eum aridis vesci, usquedum tentatio quieverit, interim agens metanoeas CL.
>
> *Si un moine est tenté de se livrer à la fornication, il faut qu'il se nourrisse d'aliments secs jusqu'à ce que la tentation soit apaisée, en faisant entre-temps 150 prosternations*[13].

Dans les *Problemata*, la nécrose physiologique, qui est un processus morbide pour un médecin, devient, s'il s'agit de la chair, une mortification, le chemin du salut pour le chrétien, et pour l'auteur. Je propose donc la traduction suivante :

> Διὰ τί οἱ νηστεύοντες μᾶλλον πολεμοῦνται ἕως τινὸς πρὸς πύρωσιν τῆς σαρκός; [...] οὐκέτι δὲ μετὰ τὴν εἰς ἄκρον νέκρωσιν τῆς σαρκὸς πολεμεῖσθαι δύνανται.
>
> *Pourquoi ceux qui jeûnent sont-ils jusqu'à un certain moment plus tentés de se livrer à l'ardeur de la chair ?* [...] *Mais une fois que la mortification de la chair a été conduite à son sommet, ils ne peuvent plus être tentés.*

On peut maintenant lire le problème 100, qui est très difficile à comprendre, mais est à mon avis décisif pour confirmer cette interprétation. En voici le texte et la traduction

12. Évagre le Pontique, *Chapitres sur la prière*, éd. du texte grec, introd., trad., notes et index, P. Géhin (SC 589), Paris 2017, § 50 p. 262-263.

13. Nicéphore le Patriarche, *Constitutiones ecclesiasticae*, cur. J.-B. Pitra, dans *Spicilegium Solesmense...*, Parisiis 1852, n° 102, p. 402-403 ; voir *LBG*, *s.v.* πολεμέω (« *versuchen, verführen πολεμεῖται* εἰς πορνείαν NicephPit IV, 422 »). La *metanoia* en milieu monastique à Byzance a très souvent le sens d'une prosternation en signe de pénitence, d'obéissance au supérieur, ou de respect ; elle est même devenue une pratique liturgique (métanie) dans l'Église orthodoxe (je remercie Michel Stavrou et André Binggeli pour ces indications).

de l'édition d'Alessia Guardasole et de Jacques Jouanna, avec une partie de leur apparat critique :

> **1** Τί δήποτε δύο τινῶν πολλάκις νηστευόντων, ὁ μὲν εἷς εἰς τὴν σάρκα πολεμεῖται ἐπιθυμίᾳ, ὁ δὲ ἕτερος οὐδαμῶς; **2** ὅτι ὁ μὲν ξηρότερος καὶ θερμότερός ἐστι καὶ διὰ τοῦτο μᾶλλον πολεμεῖται πλειόνως, ξηραινόμενος τῇ νηστείᾳ καὶ μᾶλλον ἐκπυρούμενος. ὁ δὲ ἄλλος <...>[1] τοῦ πολέμου τῆς σαρκὸς ἀπεξένωται, ἀντικαθισταμένης αὐτῆς[2] τῇ τῆς νηστείας ξηρότητι[3]. **3** ἄλλως· εἰκὸς δὲ τὸν πολεμούμενον ἔστιν εἰπεῖν, ἅμα τῇ τῶν βρωμάτων ἀποχῇ, καὶ παντὸς ἀπέχεσθαι ἄλλου κακοῦ, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῷ κεκτῆσθαι τὸ μολῦνον αὐτόν· καὶ διὰ τοῦτο μᾶλλον πολεμεῖται [ὑπὸ τοῦ μᾶλλον πολεμοῦντος τὰ ἀγαθά][4]· τὸν δὲ ἕτερον τὴν τῶν βρωμάτων μόνην ἔχειν νηστείαν, τρέφεσθαι δὲ κενοδοξίᾳ καὶ ἐπάρσει τῇ περὶ τὴν νηστείαν καὶ ἄλλοις τισὶ πονηροῖς. καὶ διὰ τοῦτο οὐ πολεμεῖται. [ἱκανεῖ[6] γὰρ αὐτὸν ἐκεῖνα καὶ δίχα παντὸς ἄλλου πολέμου σατανικοῦ πολεμεῖν][5].

[1] Post ἄλλος lacunam statuimus || [2] αὐτῆς CBL : αὐτῷ VA || [3] τῇ ... ξηρότητι CBVLA : τῆς ... ξηρότητος A[slpc] || [4] seclusimus || [5] seclusimus || [6] ἱκανεῖ BV : ἱκανοί CL(νοῖ) ἱκανὰ A

> **1** *Pourquoi donc, lorsque deux individus jeûnent souvent, l'un combat contre la chair avec envie, l'autre nullement ?*[14] **2** *C'est parce que l'un est plus sec et plus chaud, et, de ce fait, combat plus fortement, étant desséché par le jeûne et davantage échauffé. L'autre, en revanche, <étant plus humide et plus froid>, se tient à l'écart du combat contre la chair, du moment que (son humidité) s'oppose à la sécheresse provenant du jeûne.* **3** *Autre explication : il est vraisemblable de dire que celui qui combat (contre la chair) est celui qui, en même temps que l'abstinence de nourriture, s'abstient de tout autre mal et ne possède en lui rien qui le souille, et de ce fait il combat davantage ; l'autre ne fait que le jeûne de la nourriture et se nourrit de vaine gloire et d'orgueil sur son jeûne et d'autres vices ; et de ce fait il ne combat pas.* (éd. et trad. Guardasole & Jouanna, p. 43-44)

Les deux membres de phrase supprimés par les éditeurs, dans la deuxième explication proposée par le problème, contiennent chacun un emploi de πολεμεῖν à l'actif : ὑπὸ τοῦ μᾶλλον πολεμοῦντος τὰ ἀγαθά, puis ἱκανεῖ γὰρ αὐτὸν ἐκεῖνα [...] πολεμεῖν. La première suppression écarte en même temps une construction parfaitement claire de πολεμεῖται au passif avec un complément d'agent (πολεμεῖται ὑπό).

Ces suppressions sont nécessaires pour justifier l'existence d'un emploi de πολεμεῖσθαι à sens moyen dans ce problème et dans le traité : « Ce sont les deux seuls cas dans le recueil qui présentent la forme active de πολεμέω/όω et qui ont une référence explicite à Satan » (p. 137). Mais l'absence de référence explicite à Satan dans le reste du traité n'entraîne pas qu'il ne soit pas évoqué implicitement par les emplois de πολεμεῖσθαι avec un sens passif, comme on vient de le voir à propos du problème 12. Et la présence dans les manuscrits de la construction passive πολεμεῖται ὑπό est indéniable. De plus, du

14. Jouanna, Présentation (cité n. 4), en proposait deux traductions légèrement différentes entre elles, mais très différentes de la traduction de 2017 : « Pourquoi donc lorsque deux individus jeûnent souvent, l'un est l'objet d'un combat dans sa chair à cause du désir, alors que l'autre ne l'est nullement ? » (p. 524) et « Pourquoi, lorsque deux individus jeûnent souvent, l'un est-il l'objet d'un combat dans sa chair par le désir, alors que l'autre ne l'est pas ? » (p. 536).

point de vue de l'histoire du texte, si ce sont des gloses insérées, elles sont anciennes et ont été insérées dans le texte dès l'archétype ω du stemma de la tradition manuscrite tel qu'il est établi par les éditeurs (p. LXIII), bien près de l'auteur, donc. Et, en tout cas, ces phrases impliquent que l'éventuel glossateur comprenait πολεμεῖσθαι comme un passif.

Ne faut-il pas, dans ces conditions, conserver le texte transmis par la tradition manuscrite unanime ? Le verbe πολεμεῖται a alors un sens passif, et l'agent est indiqué dans la phrase supprimée qui suit. Il faut alors, ici aussi, inverser la perspective : ce n'est pas l'homme qui a l'initiative du combat, et qui livre un combat « intérieur », c'est Satan le tentateur qui attaque ceux qui jeûnent, directement ou par l'intermédiaire des désirs charnels. On peut revenir à une observation à mon avis très juste de Jacques Jouanna en 1997 : « Vient ensuite une autre explication religieuse, et plus précisément ascétique, où le combat dont est l'objet celui qui jeûne est *le combat livré par Satan contre le bien*, avec l'expression tout à fait caractéristique de "guerre satanique", πολεμικοῦ σατανικοῦ. De telles préoccupations sur le jeûne se comprennent bien par référence au jeûne du Christ dans le désert, prototype du Carême chrétien, qui est considéré comme la lutte exemplaire contre Satan. »[15] Je propose d'en revenir à cette position initiale, avec cette précision que la lutte en question est d'abord *celle de Satan* contre le jeûneur, avant d'être celle du jeûneur contre Satan.

Le problème distingue deux catégories de jeûneurs. Il faut, selon moi, expliquer pourquoi seule la première catégorie est l'objet d'attaques (πολεμεῖται) de Satan, ces attaques se produisant par l'intermédiaire du désir charnel, comme il est de règle dans la tradition chrétienne : je propose donc de grouper εἰς τὴν σάρκα … ἐπιθυμίᾳ. « Pourquoi l'un des jeûneurs *est-il tenté par le désir pour la chair*, et l'autre non ? ». La première explication, physiologique, est la même que dans les deux autres problèmes : le premier « *est plus tenté*, parce qu'il est plus asséché par le jeûne *et plus enflammé* » (je propose de ne pas ajouter de virgule à la ligne 13 (éd. Jouanna = ligne 3 ci-dessous), et de grouper πλειόνως ξηραινόμενος, ce qui crée un parallélisme plus satisfaisant selon moi : πλειόνως ξηραινόμενος τῇ νηστείᾳ καὶ μᾶλλον ἐκπυρούμενος). La phrase suivante est probablement corrompue, comme le suggèrent une variante dans la tradition et une correction, et, faute de mieux, l'on peut suivre les éditeurs en supposant une lacune, mais je comprends à nouveau que c'est la chair qui est à l'initiative du combat : « L'autre est éloigné *du combat que mène la chair*, parce que <son humidité> s'oppose à la sécheresse du jeûne. » En revanche, la seconde explication peut très bien se comprendre avec le texte unanimement transmis, sans supposer qu'il contient des gloses insérées. Voici donc le texte et la traduction que je propose (le romain indique les modifications proposées) :

> **1** Τί δήποτε δύο τινῶν πολλάκις νηστευόντων, ὁ μὲν εἷς εἰς τὴν σάρκα πολεμεῖται ἐπιθυμίᾳ, ὁ δὲ ἕτερος οὐδαμῶς; **2** ὅτι ὁ μὲν ξηρότερος καὶ θερμότερός ἐστι καὶ διὰ τοῦτο μᾶλλον πολεμεῖται πλειόνως ξηραινόμενος τῇ νηστείᾳ καὶ μᾶλλον ἐκπυρούμενος. ὁ δὲ ἄλλος <...> τοῦ πολέμου τῆς σαρκὸς ἀπεξένωται, ἀντικαθισταμένης αὐτῆς τῇ τῆς νηστείας ξηρότητι. **3** ἄλλως· εἰκὸς δὲ τὸν πολεμούμενον ἔστιν εἰπεῖν, ἅμα τῇ τῶν βρωμάτων ἀποχῇ, καὶ παντὸς ἀπέχεσθαι ἄλλου κακοῦ, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῷ κεκτῆσθαι τὸ μολῦνον αὐτόν· καὶ διὰ τοῦτο μᾶλλον πολεμεῖται ὑπὸ τοῦ μᾶλλον πολεμοῦντος τὰ ἀγαθά· τὸν δὲ ἕτερὸν τὴν τῶν βρωμάτων μόνην ἔχειν νηστείαν, τρέφεσθαι δὲ κενοδοξίᾳ καὶ ἐπάρσει τῇ περὶ τὴν νηστείαν καὶ ἄλλοις τισὶ πονηροῖς. καὶ διὰ τοῦτο οὐ πολεμεῖται. ἱκανεῖ γὰρ αὐτὸν ἐκεῖνα καὶ δίχα παντὸς ἄλλου πολέμου σατανικοῦ πολεμεῖν.

15. Jouanna, Présentation (cité n. 4), p. 524 (souligné par moi).

> **1** *Pourquoi donc, lorsque deux individus jeûnent souvent, l'un des jeûneurs* est-il tenté par le désir pour la chair, *et l'autre nullement ?* **2** *C'est parce que l'un est plus sec et plus chaud, et, de ce fait,* est plus tenté, *parce qu'il est plus asséché par le jeûne* et plus enflammé. *L'autre, en revanche, <étant plus humide et plus froid>, se tient à l'écart du* combat que mène la chair, parce que *(son humidité) s'oppose à la sécheresse provenant du jeûne.* **3** *Autre explication : il est vraisemblable de dire que* celui qui est tenté, *en même temps qu'il s'abstient des nourritures, s'abstient aussi de tout autre mal et ne possède rien en lui qui le souille ;* et c'est pour cela qu'il est davantage tenté par celui qui combat principalement ce qui est bon ; *l'autre en revanche* fait seulement le jeûne de la nourriture, mais il *se nourrit de vaine gloire et d'orgueil concernant son jeûne et d'autres vices,* et c'est pourquoi il n'est pas tenté (car [le démon] se contente du premier combat, sans autre forme de combat satanique).

Satan n'a pas à combattre dans le second cas, car il ne s'agit que d'un jeûne de façade, un de ces jeûnes dont l'hypocrisie est déjà dénoncée dans les Évangiles synoptiques (Mt 6,16), le jeûneur se nourrissant en fait, mais de gloriole, cette « vaine gloire » dont le commentaire montre très bien que sa condamnation est habituelle dans la pensée chrétienne. La guerre que Satan livre avec véhémence, c'est celle qui l'oppose au véritable jeûneur, à l'homme entièrement pur (et l'on pourrait évoquer ici, comme le faisait Jacques Jouanna en 1997, les tentations du Christ lui-même, selon les Évangiles synoptiques).

Cette compréhension implique naturellement aussi une modification de la traduction du début du problème 18 déjà cité : Διὰ τί καὶ γέροντες εἰς τὴν σάρκα πολεμοῦνται νηστεύοντες; ὅτι καὶ ἐν αὐτοῖς ἡ νηστεία…, que je comprends de la façon suivante : « Pourquoi même les vieillards *sont-ils tentés dans leur chair* quand ils jeûnent ? C'est parce que le jeûne, provoquant en eux *aussi*… ». L'interprétation que je propose pour ces passages n'a en revanche pas d'incidence sur les autres problèmes relatifs au jeûne, qui sont de nature physiologique et ne mentionnent pas les combats de Satan contre le jeûneur ni ses tentations.

Terminons cependant par l'un d'entre eux, pour lequel on peut proposer un rapprochement nouveau. Les éditeurs mentionnent avec beaucoup de précision les nombreux problèmes qui ont un parallèle chez le Pseudo-Alexandre d'Aphrodise (p. XXI-XXIII), mais il semble qu'un des problèmes sur le jeûne ait été omis dans cet examen. Il s'agit du problème 23, ainsi rédigé :

> Τί δήποτε οἱ πολλὰ[1] νηστεύσαντες[2], μετὰ τὸ φαγεῖν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ῥιγῶσιν; ὅτι ἡ πολλὴ νηστεία πολλὴν ἐν αὐτοῖς ἐμποιεῖ τὴν ξηρότητα· ἡ δὲ τῶν βρωμάτων παροχὴ ὑγρότητα τοὐναντίον ποιεῖ· καὶ ἐκ τῆς ὑγρότητος διευρύνεται κατὰ τὸ σῶμα ὁ ὑγρὸς χυμὸς ἀθρόᾳ τῶν βρωμάτων μεταβολῇ καὶ ποιεῖ τὴν ψυχρότητα[3].

[1]πολλὰ BVA : πολλοὶ CL ‖ [2]νηστεύσαντες CBVL : νηστεύοντες A ‖ [3]ψυχρότητα CL : ξηρότητα BVA fortasse ῥιγότητα

Pourquoi donc ceux qui jeûnent longtemps ont-ils généralement des frissons après avoir repris de la nourriture ? C'est parce que le long jeûne provoque en eux une grande sécheresse, tandis que l'apport de nourriture donne au contraire de l'humidité. Et, du fait de l'humidité, l'humeur humide se répand à travers le corps, étant donné le changement brusque du régime alimentaire, et provoque le refroidissement.

(éd. et trad. Guardasole & Jouanna, p. 11)

La question posée est très proche d'une question qu'on lit dans le corpus du Pseudo-Alexandre d'Aphrodise[16] :

Διὰ τί πολλοὶ νηστεύοντες μετὰ τὴν τροφὴν ῥιγοῦσιν; ὅτι τῇ βραδυτῆτι τῆς τροφῆς ἐκχολούμενοι, δριμοὶ χυμοὶ σωρεύουσι. μετὰ τροφὴν οὖν, ῥωννυμένων τῶν μορίων καὶ τῆς χολῆς ἀποδιωκομένης παρ' αὐτῶν εἰς τὸ δέρμα, συμβαίνει τὸ ῥῖγος γίνεσθαι, τῆς χολῆς δακνούσης τὰ μόρια καὶ ἐπανιστώσης αὐτὰ πρὸς ἀποδίωξιν.

Pourquoi beaucoup de gens, qui jeûnent, ont-ils des frissons après s'être alimentés ? Parce que, transformées en bile par la lenteur de l'alimentation, des humeurs âcres s'accumulent. Donc, après l'alimentation, les parties retrouvant de la force et la bile étant expulsée par elles vers la peau, il arrive que le frisson se produise, la bile mordant les parties et les poussant à son expulsion.

On fait ici la constatation que font les éditeurs à propos des autres rapprochements. La question est similaire, mais la réponse est différente. Il y a des *variae lectiones* dans la modélisation de la question des *Problemata*. Le texte retenu est : « ceux qui ont longtemps jeûné... » (οἱ πολλὰ νηστεύσαντες). Les manuscrits C et L, qui appartiennent à la même branche, ont : « la plupart des gens, quand ils ont jeûné... » (οἱ πολλοὶ νηστεύσαντες). Le texte du Pseudo-Alexandre édité par Ideler est très proche : πολλοὶ νηστεύσαντες (« beaucoup de gens, quand ils ont jeûné »). On peut rappeler que C et L contiennent, *sans solution de continuité*, les problèmes du Pseudo-Alexandre[17] : est-ce alors un phénomène de contamination et les copistes allaient-ils de l'un à l'autre « problème » similaire, comme je viens de le faire aujourd'hui ? Il faudrait vérifier cette hypothèse sur d'autres cas similaires[18].

Sorbonne Université – UMR 8167 « Orient & Méditerranée »

16. Alexandre d'Aphrodise, *Problemata* I, 139, dans *Physici et medici graeci minores. 1*, ed. J. L. Ideler, Berolini 1841, p. 47-48.

17. Voir Kapetaniki & Sharples (cité n. 1), p. 6, n. 42, et Jouanna & Guardasole (cité n. 2), p. XLV, n. 90. Alessia Guardasole, à qui j'ai présenté ce parallélisme, a bien voulu me dire qu'elle avait vérifié dans les manuscrits la leçon d'Ideler.

18. Je remercie Peter van Deun d'avoir bien voulu relire une première version de cette étude. Bernard Flusin m'a aussi donné quelques renseignements très utiles, sans savoir à quoi ils devaient servir. L'étude a été présentée au XVI[e] Colloque hippocratique de Rome (25-27 octobre 2018). Au cours du Colloque hippocratique ont été pour la première fois signalés, par Anne Maria Ieraci Bio (Università di Napoli Federico II), des éléments d'un commentaire jusqu'ici inconnu de Giorgio Valla aux *Problemata* pseudo-hippocratiques : elle a bien voulu me dire que les problèmes ici étudiés ne sont pas présents dans ce commentaire et je l'en remercie vivement. Je remercie aussi les organisateurs du colloque de m'avoir autorisé à publier ma communication dans les Mélanges en l'honneur de mon collègue et vieil ami Bernard Flusin.

DU *XOANON* À L'ICÔNE, DES CONTINUITÉS POSSIBLES

par Vincent DÉROCHE

avec le concours de Maria XÉNAKI

De longue date, des similitudes évidentes entre des pratiques cultuelles du paganisme gréco-romain et celles du monde orthodoxe autour des images ont attiré l'attention, sans pour autant trancher le débat entre rupture et continuité, insoluble parce que mal posé. Au plus tard avec l'iconoclasme byzantin apparaît l'idée d'une contagion du christianisme par le paganisme[1], et des siècles plus tard Karl Holl n'est pas très loin de cette position[2]. Mais il vaut sans doute mieux parler d'inculturation et d'acculturation, comme on le

1. Pour faire court, citons simplement le préambule de l'*Horos* du concile iconoclaste de Hiéréia :« Puisque (Satan) [...] ne supportant pas de voir l'homme créé par Dieu prendre sa place avec la gloire qui lui (Satan) avait été attribuée, il déversa toute sa méchanceté contre lui et par tromperie l'éloigna de la gloire et de la splendeur divines en lui suggérant d'adorer la créature au lieu du créateur. Alors le Dieu créateur ne supportant pas de voir sa créature aller à sa perte complète — puisque, même avec l'aide que la Loi et les prophètes lui avaient donnée pour son salut, elle n'avait pu revenir à sa noblesse antérieure —, daigna envoyer son propre Fils et Verbe sur terre, aux derniers temps... Il nous détourna de l'enseignement pernicieux des démons, c.a.d. de l'erreur des idoles et de leur culte, et nous apprit à adorer Dieu en esprit et en vérité. [...] Mais de nouveau celui dont nous avons déjà parlé, l'auteur du mal, ne pouvant supporter de voir cette splendeur, ne manqua pas d'intelligence perverse pour mettre l'humanité en son pouvoir par la tromperie et réintroduisit en cachette l'idolâtrie sous l'apparence du christianisme, persuadant par ses sophismes ceux qui se fiaient à lui de ne pas se détourner de la créature, mais de l'adorer, de la vénérer, et de prendre pour Dieu la créature en lui donnant le nom du Christ.

De même que jadis le Christ, principe et accomplissement de notre salut, avait armé ses très sages apôtres et disciples du pouvoir du Saint esprit et les avait envoyés pour détruire cela complètement, de même il a suscité ses serviteurs, nos fidèles empereurs, émules des apôtres, et leur a donné sagesse et force par le même Saint esprit ... Mus par leur zèle divin, ils ne purent plus supporter de voir l'Église des fidèles dévastée par la tromperie des démons, et ils convoquèrent l'assemblée sacerdotale complète des évêques aimés de Dieu pour que, réunis en synode, ils puissent faire un examen par les Écritures de la production d'images colorées trompeuses qui tire vers le bas l'esprit de l'homme, loin de la sublime adoration qui revient à Dieu, vers celle, basse et matérielle, de la créature... », d'après éd. E. Lamberz, dans *ACO ser. sec.* 3, 3, p. 612-635. On notera que nous réunissons ici des extraits successifs de l'Horos, disloqué par les commentaires iconodoules dans les actes de Nicée II.

2. K. HOLL, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, dans *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. 2, Der Osten*, Tübingen 1928, p. 388-398.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 235-243.

fait depuis longtemps pour la reprise de la littérature et de la philosophie antiques par le christianisme : dans un champ de pratiques sociales donné, l'assimilation et l'imitation sont souvent des formes de concurrence plutôt qu'une simple copie. On s'attendrait donc à pouvoir constater une certaine continuité entre les discours païens et chrétiens sur le culte des images, mais la démonstration reste philologiquement impossible : on rencontre des attestations isolées, comme l'avait déjà bien vu N. H. Baynes[3], et on constate que les arguments iconophiles médiévaux sont souvent proches de ceux des païens face aux critiques des apologistes chrétiens des premiers siècles[4]. Ainsi, Maxime de Tyr explique le recours à l'image cultuelle par la faiblesse de l'esprit humain devant l'infinie distance qui le sépare du divin : l'idéal serait un culte aniconique, mais dans la réalité il faut des intermédiaires matériels pour soutenir la piété de la plupart des gens[5] ; le raisonnement se retrouvera chez les chrétiens tantôt chez Hypatios d'Éphèse pour admettre du bout des lèvres les images pour les faibles[6], tantôt chez Léontios de Néapolis face aux juifs pour développer une théorie enthousiaste de la nécessité de ces intermédiaires matériels (images, croix, reliques, lieux saints) pour maintenir une vraie piété, permise par ces aide-mémoire[7]. Mais le cheminement de ces éléments de discours jusqu'à la polémique antijudaïque des VIe et VIIe siècles et à la

3. Idolatry and the early Church, dans N. H. BAYNES, *Byzantine studies and other essays*, London 1955, p. 116-140.

4. Par exemple le païen mis en scène par Macarius Magnes, fragment 76 : « [...] ceux qui rendent la dévotion appropriée aux dieux ne pensent pas que le dieu réside dans le bois, la pierre ou le bronze dont est fait le *brettas*, ni ne jugent que le pouvoir du dieu est diminué si une partie de la statue est mutilée. Car c'est pour faire mémoire que les *xoana* et les temples ont été faits par les anciens [...]. Et si quelqu'un fait une image de son ami, il ne pense bien sûr pas que son ami en personne y réside, ni que les membres de son corps sont inclus dans les parties de la représentation, mais que par l'image se montre l'honneur qu'il rend à son ami », traduction d'après Macarios de Magnésie, *Le Monogénès. 2*, introd. générale, éd. critique, trad. française et commentaire par R. Goulet, Paris 2003, p. 310-312. La dernière phrase semble préfigurer la célèbre formule de Basile de Césarée sur l'honneur qui remonte de l'image à son prototype ; l'argument est appliqué à la défense des images chrétiennes au plus tard par Léontios de Néapolis dans son *Apologie contre les juifs*, éd. et trad. V. Déroche, *TM* 12, 1993, p. 45-104, repris dans G. DAGRON & V. DÉROCHE, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris 2010 (Bilans de recherche 5), p. 381-443, ici p. 406 : « en tenant le portrait inanimé du Christ, par son intermédiaire je m'imagine que je tiens et adore le Christ. » La justification de l'objet matériel comme support de la mémoire y figure aussi en bonne place : « afin que ce spectacle continuel nous fasse nous souvenir de lui et ne pas l'oublier », *ibid.*, p. 406.

5. « C'est dans le désir de le (Dieu) comprendre que, dans notre faiblesse, nous prêtons sa nature aux beautés qui nous sont accessibles. C'est une passion semblable à celle de l'amant, auquel il est si doux de voir un portrait de l'être aimé, ou même encore sa lyre, son javelot, le siège qu'il occupait, n'importe quel objet qui réveille son souvenir. » (*Oratio* II, 10, traduction Ch. CLERC, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après J.-C.*, Paris 1915, p. 237). On rapprochera de Léontios de Néapolis, *Apologie contre les juifs* (cité n. 4), p. 404 de la rééd. : « Et de même que les dignes enfants d'un père parti au loin depuis un certain temps, qui dans leur âme le chérissent extrêmement, s'ils aperçoivent chez eux soit son bâton, soit son siège, soit son manteau, couvrent ces objets de larmes et de baisers en hommage – non qu'ils honorent les objets eux-mêmes, mais parce qu'ils se languissent de leur père [...] ».

6. Pour le texte, voir H. G. THÜMMEL, Hypatios von Ephesos und Julianus von Atramytion zur Bilderfrage, *BSl.* 44, 1983, p. 161-170. Commentaire récent de S. MARIEV, Hypatios of Ephesos and Ps.-Dionysios Areopagites, *BZ* 107, 2014, p. 113-138.

7. Voir Léontios de Néapolis, *Apologie contre les Juifs* (cité n. 4), qui rassemble apparemment tous les arguments alors en circulation, au prix d'un travail qui indique bien le caractère pressant du sujet.

théologie iconodoule reste mystérieux, essentiellement parce que la patristique ne s'intéresse pratiquement pas à l'image et que pendant longtemps le développement du culte des images chez les chrétiens ne s'accompagne pas d'un discours conceptuel *ad hoc*[8]. Même à l'intérieur de l'héritage orthodoxe après l'iconoclasme, H.-G. Beck et G. Dagron ont bien montré qu'il reste des traces d'une méfiance envers l'image[9].

Si l'on se tourne vers l'archéologie et l'histoire, la moisson est plus fructueuse, à condition de suivre l'approche de H. Belting et de faire une étude non pas des éventuelles continuités dans la théologie, mais des pratiques autour de l'image, donc une anthropologie de l'image et des pratiques religieuses qui l'entourent[10]. Il est hors de question d'envisager dans cette étude un bilan exhaustif de ces continuités et discontinuités, comme on l'a souvent tenté, et il nous a paru plus intéressant de rapprocher deux ensembles d'objets très éloignés chronologiquement, les *xoana* et les icônes byzantines et postérieures réputées miraculeuses ou « acheiropoiètes » (non faites de main d'homme)[11]. Par convention, nous reprenons le terme usuel de *xoana* pour désigner des statues païennes réputées très anciennes, connues surtout à travers la *Périègèse* de Pausanias au IIe siècle apr. J.-C., qui pouvaient être aussi désignées comme *brettas* ou *daidalon*[12] ; l'essentiel est que ces statues, à peine sculptées, étaient perçues comme exceptionnelles et plus ou moins miraculeuses, souvent (mais pas toujours) en bois[13]. Les *xoana* ne nous intéressent ici qu'à titre de comparaison ; nous ne prétendrons pas en faire l'histoire, mais seulement dégager certaines caractéristiques dont on retrouve comme un écho à Byzance. Dans l'optique de Pausanias, ces statues possèdent un statut exceptionnel et ont une histoire propre, et les quelques autres mentions de telles statues dans la littérature antique le confirment. Ainsi, la statue la plus sacrée d'Athéna à l'Acropole est en bois d'olivier, et elle est censée être littéralement

8. L'exception de Sévérien de Gabala au Ve siècle ne fait que mieux ressortir l'absence du thème chez les contemporains : V. DÉROCHE, Pas la planche : un fondement patristique inattendu de la polémique iconodoule sur les images chez Sévérien de Gabala, dans *Myriobiblos : essays on Byzantine literature and culture*, ed. by Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi & M. Loukaki (Byzantinisches Archiv 29), Boston – Berlin – München 2015, p. 99-102. La façon dont la polémique antijudaïque a pu puiser dans les textes antiques au plus tôt au VIe siècle reste pour l'instant mystérieuse.

9. H.-G. BECK, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone*, München 1975 ; remarques bien plus brèves mais incisives de G. DAGRON : L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726-847), dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours. 4, Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la dir. de G. Dagron *et al.*, Paris 1993, p. 93-165, ici p. 162-164.

10. H. BELTING, *Bild und Kult : eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990 ; trad. franç. *Image et culte : une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris 1998.

11. Curieusement, les pratiques du monde orthodoxe moderne autour des icônes miraculeuses sont souvent plus proches de celles liées aux *xoana* antiques que ne le sont celles attestées à Byzance : il faut sans doute supposer une résurgence, et peut-être une forme de censure des Byzantins sur les pratiques les plus excessives, peu compatibles avec la théologie officielle ; voir *infra*.

12. Nous suivons ici J.-C. VINCENT, Le *xoanon* chez Pausanias : littérature et réalités culturelles, *Dialogues d'histoire ancienne* 29, 2003, p. 31-75. Voir aussi C. JOURDAIN-ANNEQUIN, Représenter les dieux : Pausanias et le panthéon des cités, dans *Les panthéons des cités des origines à la Périègèse de Pausanias*, éd. par V. Pirenne-Delforge (*Kernos*. Supplément 8), Liège 1998, p. 241-261.

13. Nous laisserons donc de côté l'usage du mot *xoanon* pour désigner des statues acrolithes ou chryséléphantines relativement récentes à l'époque de Pausanias. La « déconstruction » de la notion de *xoanon* entreprise par A. A. DONOHUE, *Xoana and the origins of Greek sculpture*, Atlanta 1988, est de même sans pertinence pour notre propos : il nous suffit que Pausanias et d'autres textes attestent l'existence de statues anciennes en bois appelées *xoanon*, sans préjuger d'autres usages du mot.

tombée du ciel ; de dimensions modestes comme la plupart de ces *xoana*, elle peut recevoir un *péplos* dont on l'habille, être lavée, portée en procession au cours des Panathénées – pratiques impossibles avec les grandes statues en marbre ou en bronze[14]. L'essence du bois d'olivier n'est bien sûr pas un hasard ; dans beaucoup de cas, surtout pour Héra, le *xoanon* est en bois de gattilier (λύγος) ou est réputé avoir été trouvé dans les branches d'un gattilier[15]. En effet, l'origine du *xoanon* est souvent surnaturelle : soit il vient du ciel, soit d'un arbre associé à la divinité représentée, soit son arrivée à un endroit est comme miraculeuse. Ainsi, un *xoanon* arrive à Épidélion en Laconie directement de Délos lors du sac de l'île en 88 av. J.-C., et pour la tradition que rapporte Pausanias c'est bien sûr une intervention divine qui l'a guidé[16]. Un passage étonnant permet de comprendre que l'on s'attendait à découvrir ainsi des statues de bois très frustes, jusqu'à voir dans un bout de bois un objet proprement divin ; à Méthymna, des pêcheurs ont reconnu « une forme qui pointe vers le divin » (ἰδέαν φέρουσαν εἰς τὸ θεῖον) dans un morceau de bois si peu sculpté qu'on ne savait quel dieu y était figuré[17]. Ces objets assez légers voyagent donc, de gré ou de force ; un *xoanon* de Dionysos à Argos était censé avoir été trouvé dans une grotte d'Eubée par des Argiens naufragés au retour de la guerre de Troie. Dans leur cas, le *xoanon* vaut théophanie, car le lecteur comprend que le dieu a arrangé la rencontre pour faire transporter son *xoanon* à Argos ; la grotte permet aux naufragés de survivre à la froidure de l'hiver, et un troupeau de chèvres sauvages opportunément trouvé à côté de la grotte fournit la nourriture. Il est donc envisageable de s'en emparer ou de les voler, et il est aussi envisageable qu'ils se déplacent d'eux-mêmes : Socrate dans le *Ménon* évoque des « statues dédaliques » qu'on attachait dans les sanctuaires pour qu'elles ne s'échappent pas[18] ; c'est le cas d'Héra Lygodesmos. On expliquait de même qu'une statue d'Athéna Nikè sur l'Acropole avait les ailes cassées parce que les Athéniens voulaient garder la Victoire (Nikè) avec eux ; symétriquement, celui d'Enyalios à Sparte porte des chaînes pour qu'il reste aux mains des Spartiates. Dans la même logique, le *xoanon* pouvait être un but de guerre, un trophée aux pouvoirs surnaturels qu'on s'approprie – et il est difficile de ne pas faire le rapprochement avec la pratique médiévale du vol de reliques, réel ou imaginé[19]. Autrement dit, le *xoanon* peut non seulement être le vecteur ou l'objet d'une intervention divine, mais avoir une volonté et une activité propres, ce qui revient à l'assimiler à une présence réelle du dieu dans sa statue ; la statue exprime alors la volonté du dieu, et ses « gestes » sont autant d'oracles. Des *xoana* sont réputés s'être inclinés pour manifester une approbation divine. On pense bien sûr à la théurgie de l'Antiquité tardive, qui prétendait mettre en action les statues des dieux, et aux signes

14. Voir B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes : monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias*, Paris 2003.
15. Voir K. E. Smardz, *The sacred tree in ancient Greek religion*, PhD, McMaster University, 1979.
16. Pausanias, *Description of Greece. 2, Books III-V*, with an English transl. by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod (Loeb classical library 188), Cambridge MA – London 1926 (réimpr. 1966), III, 23, 3-5 p. 146-147.
17. Pausanias, *Description of Greece. 4, Books VIII (XXII)-X*, with an English transl. by W. H. S. Jones (Loeb classical library 297), Cambridge MA – London 1935 (réimpr. 1965), X, 19, 3, p. 472-473.
18. *Ménon* 97.
19. Voir P. Geary, *Furta sacra : thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton NJ 1978.

que l'on pensait pouvoir tirer des statues, en particulier celles qui suaient, saignaient ou pleuraient avant un événement exceptionnel[20].

Mais c'est le *xoanon* d'Artémis Orthia à Sparte qui donne lieu au plus long développement de Pausanias sur un *xoanon*. Comme d'autres, cette statue est exceptionnelle par son origine, puisqu'elle est censée être celle d'Artémis en Tauride, volée par Iphigénie et Oreste qui la rapportèrent dans leur patrie[21] ; or, cette Artémis barbare présidait à des sacrifices humains, dont Oreste faillit être une des victimes. La présence du *xoanon* (encore une fois assimilé à la présence de la divinité) aurait rendu fous les Spartiates qui se seraient entre-tués ; l'ordre aurait été rétabli en donnant chaque année à la statue sanguinaire une satisfaction symbolique : on fouette les éphèbes devant le *xoanon* porté par la prêtresse, jusqu'à ce que le sang coule. Si par malheur un des porteurs de fouet ne fouette pas assez fort tel ou tel jeune parce qu'il le connaît ou est amoureux de lui, le poids du *xoanon* devient écrasant pour la prêtresse qui rappelle à l'ordre le récalcitrant : la statue exprime directement la volonté divine.

Le lieu-dit surnommé Limnaion est un sanctuaire d'Artémis Orthia. On dit que ce xoanon *est celui qu'Oreste et Iphigénie ont jadis volé en Tauride ; les Lacédémoniens soutiennent qu'il a été apporté sur leur terre lorsqu'Oreste régnait aussi sur elle, et ils me semblent tenir des propos un peu plus vraisemblables que les Athéniens.* [...] *Voici pour moi la preuve que l'Orthia de Lacédémone est le* xoanon *pris chez les barbares : quand Astrabakos et Alopékos, les fils d'Irbos, fils d'Amphisthénès fils d'Amphiklées fils d'Agis, trouvèrent cette statue, ils furent aussitôt frappés de folie ; parmi les Spartiates, ceux de Limnaion et de Kynosourie et ceux de Mésoa et de Pitanè, qui offrent des sacrifices à Artémis, furent poussés par elle à se quereller, puis à s'entre-tuer, beaucoup moururent sur l'autel et une maladie fit périr les autres. Et un oracle leur prescrivit de couvrir l'autel de sang humain ; comme on sacrifiait celui que le sort avait désigné, Lycurgue transforma cela en recourant au fouet sur les éphèbes, et ainsi l'autel se rassasie de sang humain. La prêtresse préside en tenant le* xoanon *; celui-ci est en général léger à cause de sa petite taille, mais si jamais ceux qui fouettent frappent avec plus de retenue à cause de la beauté ou du rang d'un jeune, alors le* xoanon *se met à peser lourd sur la femme qui a du mal à le porter, et elle incrimine ceux qui fouettent en disant que c'est à cause d'eux qu'elle ploie sous le faix, tant cette statue a gardé le goût du sang humain depuis les sacrifices en Tauride. On appelle cette statue non seulement Orthia, mais Lygodesma encore parce qu'elle a été trouvée dans un buisson de gattiliers (lygos), et le gattilier enroulé autour de la statue la faisait tenir droite (orthon)*[22].

Le trait le plus frappant du *xoanon* est donc son activité : capable de se déplacer, d'exprimer une volonté par un changement de poids ou d'aspect (suée), d'émettre des

20. Voir Plutarque, *Vie de Coriolan*, chap. 38 ; *Vie d'Alexandre*, chap. 14. Pour le cas de Julien l'Empereur, voir P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism : an intellectual biography*, Oxford 1981. Le thème s'est infiltré dans la littérature chrétienne, comme le montre le cas des statues de dieux en Perse qui sont censées danser et parler pour annoncer la naissance du Christ évoqué dans un texte byzantin hors normes au plus tôt du VIIe siècle, le *De rebus gestis in Perside*, éd. P. Bringel, thèse de doctorat de l'université Paris IV, 2007 : *Une polémique religieuse à la cour perse : le* De rebus gestis in Perside, p. 265-274.
21. Le scénario implicite chez Pausanias est conforme à celui de l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide.
22. Pausanias, *Description of Greece. 2* (cité n. 16), III, 16, 7-11, p. 100-103.

sons, il entretient avec les humains une forme de dialogue inattendu. Pour reprendre les termes de J.-Ch. Vincent, le *xoanon* incarne la divinité là où la statue des époques ultérieures l'imite. « Témoin d'un passé légendaire, il est porteur d'une histoire unique que les autres statues ne possèdent pas »[23], porteur de « pouvoir divin ou rôle cultuel »[24], il apparaît « de façon inopinée »[25].

Or l'icône byzantine, surtout après l'iconoclasme, affiche des caractéristiques très voisines, du moins dans les pratiques et les représentations qui l'environnent. Bien que dans la théologie iconodoule officielle les icônes soient en théorie reproductibles à l'infini à cause de l'image qu'elles portent et non de leur matérialité propre, il est facile de constater que certaines icônes sont plus icônes que d'autres et obtiennent un statut exceptionnel. Certaines en effet, les « acheiropoiètes » non faites de main d'homme, se voient attribuer une origine miraculeuse qui en fait soit des reliques, soit des productions proprement divines[26]. D'autres, d'origine humaine, ont néanmoins une histoire exceptionnelle qui leur confère un statut unique, comme l'icône dite Hodègètria à Constantinople, qui finit par incarner la protection divine de la ville et de l'Empire[27]. Un peu comme le *xoanon*, l'icône devient ainsi un objet singulier, un hapax alors que la théorie iconodoule prétend que l'image sacrée est reproductible à l'infini.

Très logiquement, il y a une contiguïté bien connue entre ces images très particulières et les reliques. La première attestation que je connaisse d'un objet « sacré » chrétien qui refuse de bouger comme le *xoanon* d'Artémis Orthia est bien modeste, une poutre – mais une poutre dans la synagogue de Nazareth : « Dans cette synagogue est placée aussi une poutre sur laquelle il (Jésus) s'asseyait avec les autres enfants. Cette poutre, les chrétiens la déplacent et la soulèvent, mais les juifs ne peuvent la déplacer d'aucune manière, et elle ne peut pas être portée à l'extérieur. »[28] Un autre exemple célèbre est celui de l'icône dite de Maria Rhomaia, un portrait de la Vierge que le patriarche Germain de Constantinople aurait confiée aux flots au début de l'iconoclasme et qui aurait navigué seule jusqu'à Rome, sautant dans la chaloupe du pape venu la chercher[29]. Cette icône émule du *xoanon* d'Épidélion, revenue ensuite à l'église des Chalkopratéia à Constantinople, est bien entendue ainsi investie d'une spécificité irréductible. Lorsque Thessalonique va tomber aux mains des Normands en 1185, on le pressent à Constantinople à travers une icône spéciale de la Vierge, confiée à une confrérie, l'Hodègètria :

Comme celle qui détient un tel bienfait (l'icône) était alors sortie chaque jour en procession et allait dans les endroits de la Ville où la confrérie le souhaitait, puis était rapportée à sa

23. Vincent, Le *xoanon* chez Pausanias (cité n. 12), p. 72.
24. *Ibid.*, p. 40.
25. *Ibid.*, p. 51.
26. Voir en particulier E. von Dobschutz, *Christusbilder : Untersuchungen zur christlichen Legende* (TU 18), Leipzig 1899 ; comme le *mandylion* d'Édesse, certaines sont à proprement parler des reliques de contact du Christ dont l'image s'imprime comme photographiquement sur un support, un voile dans le cas du *mandylion*, ou sur la sainte Tuile : voir B. Flusin, Didascalie de Constantin Stilbès sur le Mandylion et la sainte Tuile (*BHG* 796m), *REB* 55, 1997, p. 53-79.
27. Voir B. Pentcheva, *Icons and power : the Mother of God in Byzantium*, University Park PA 2006.
28. Récit du Pèlerin de Plaisance (vi^e s.), trad. dans *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient, ive-viie siècle*, textes choisis, prés., trad. et annotés par P. Maraval, Paris 1996, p. 208.
29. Voir E. von Dobschütz, Maria Rhomaia, *BZ* 12, 1903, p. 173-214.

propre demeure et approchait de l'entrée, elle résista tellement à entrer qu'elle contraignit violemment à reculer celui qui la portait; comme il insistait, elle s'alourdissait presque au point de le faire tomber, et non seulement lui mais encore tous ceux qui venaient prêter main-forte. Au départ, celui qui la portait fut soupçonné, comme on pensait qu'il agençait cela de son propre chef, comme le font beaucoup de charlatans; mais lorsque de saints hommes, de bonne moralité et incapables de se prêter à un acte inconvenant (la) soulevèrent ensemble de toutes leurs forces et furent tous vaincus par la force de l'image sainte, car elle se refusait à entrer mais était pour ainsi dire impossible à porter, la peur s'empara de tous les gens avisés quant à ce qu'il faudrait subir. Versant des larmes, poussant un gémissement, ils adressèrent leurs prières au Très-haut, le fils de sa très sainte Mère, et ils ne cessèrent que lorsque, le prodige ayant été assez manifesté, le porteur rapporta seul, sans subir de surcharge ou d'entrave, la sainte représentation à son emplacement.[30]

La première mention d'une icône qui émet un fluide semble être à la fin du vi^e siècle celle de l'image du Christ qui verse sur le jeune Théodore de Sykéon malade un fluide mystérieux, « une rosée » qui le guérit[31]. Mais revenons à 1185 : Nicétas Chôniate nous rapporte qu'alors Andronic Comnène pressentit sa chute à travers les manifestations d'une icône ancienne de saint Paul pour laquelle il avait une dévotion spéciale :

Alors que la catastrophe d'Andronic approchait, elle (l'icône) laissa couler des larmes de ses yeux. En ayant entendu parler, Andronic envoie des gens enquêter sur la rumeur. Étienne Hagiochristophoritès avait été désigné avec d'autres pour cela; il monta avec une échelle (l'icône se trouvait en hauteur) et essuya avec un tissu propre les yeux (du portrait) de saint Paul. Ceux-ci pleurèrent encore davantage, comme les fontaines auxquelles on puise. Surpris de ce spectacle, il s'en retourna le raconter à Andronic. Ce dernier fut accablé, hocha de la tête de-ci de-là, gémit et dit qu'il lui semblait que c'était pour lui que pleurait Paul et que le message l'avertissait d'un grand malheur; car il aimait sincèrement Paul, s'attachait extrêmement à ses paroles, et était sûrement aimé en retour de Paul.[32]

Au xive siècle, c'est l'historien Georges Pachymère qui atteste l'usage d'enchaîner des icônes pour qu'elles ne s'échappent pas, comme les statues antiques[33]. Et au moment où la fin de Byzance est imminente, c'est à juste titre l'Hodègètria qui annonce le désastre, selon l'historien Kritoboulos :

Vers la même période se produisirent ces faits, des signes divins qui présageaient les malheurs qui allaient fondre sur la Ville. Trois ou quatre jours avant le combat, tous dans la Ville, hommes et femmes, imploraient la divinité et parcouraient la Ville avec l'icône de la Mère de Dieu; tout d'un coup, celle-ci échappa aux mains des porteurs, sans aucune nécessité

30. Eustathios of Thessaloniki, *The Capture of Thessaloniki*, a transl. and commentary by J. R. Melville Jones (Byzantina australiensia 8), Canberra 1988, p. 142-143.
31. *Vie de Théodore de Sykéôn. 1, Texte grec*, établi par A.-J. Festugière (Subs. hag. 48), Bruxelles 1970, p. 7 ; par la suite ce sont plus souvent des larmes, « les saints pleurent dans leurs icônes » selon la belle formule d'Eustathe de Thessalonique : *The Capture of Thessaloniki* (cité n. 30), p. 140.
32. Nicétas Choniate XI, 8, 15 : Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio. 2, Libri IX-XIV*, a cura di A. Pontani, testo critico di J.-L. van Dieten, Roma 1999, p. 308-309.
33. Voir Σ. Λαμπακης [S. Lambakis], Δεισιδαιμόνιες στην ιστορία του Γεωργίου Παχυμέρη, *Symmeikta* 7, 1987, p. 77-100.

extérieure ni violence pour l'expliquer, et tomba droite à terre. Tous s'exclamèrent aussitôt et accoururent pour relever l'icône ; mais celle-ci restait pesamment à terre, lourde comme du plomb, comme si elle s'était attachée à la terre et ne pouvait s'en arracher. Cela dura un bon moment jusqu'à ce que, au prix de grands efforts, de grands cris et de prières de tous, les prêtres et les assistants la relèvent à grand-peine et la remettent sur les épaules des porteurs. Cet événement étrange remplit tous d'angoisse, de frayeur et de crainte ; ils pensaient en effet que cette chute ne présageait rien de bon, et c'était bien le cas.[34]

Après Byzance, les cas de parallèle avec le folklore qui entourait les *xoana* païens se multiplient au lieu de se restreindre : dans la Grèce de ces derniers siècles, les icônes « miraculeuses » apparues comme tombées du ciel, et en particulier dans des arbres, sont légion – et les milieux humains, monastiques ou populaires, qui « découvrent » et racontent ces icônes n'ont sûrement pas la *Périègèse* de Pausanias comme livre de chevet. De façon courante, on attache les icônes pour qu'elles ne partent pas[35], on scrute leur comportement – qu'elles suent, pleurent ou « craquent » est un mauvais présage[36]. Et enfin, on me permettra une note personnelle : en mission en 2011 à l'Athos, j'ai cheminé avec un pèlerin paysan de Macédoine, qui me racontait entre autres que dans l'église de son village il y avait une icône que les bons chrétiens pouvaient soulever sans peine, mais qui pour les pécheurs était si lourde qu'ils ne pouvaient pas la bouger d'un pouce. Les variations de poids de la statue d'Artémis Orthia ont des échos dans le temps long cher à F. Braudel.

Bien entendu, ces attestations (non exhaustives !) d'une série de phénomènes posent le problème du sens qu'il convient de leur donner : continuité réelle ou recréation spontanée à plusieurs époques à cause d'une identité de fonction ? À partir du moment où une population considère que dans une représentation d'un personnage sacré (dieu, saint, etc.) résident non seulement du sacré qui doit être respecté, mais d'une certaine façon la personnalité et la volonté de la personne représentée (ce que Jean-Pierre Vernant appelait la « présentification » du dieu dans les statues grecques archaïques), il est logique que s'établissent autour de cette statue ou de cette image des formes d'un « dialogue » parfois violent, et d'ailleurs dans la chrétienté occidentale on rencontre des parallèles de « punition » des saints ou de contrainte sur eux à travers leur statue[37]. Ici néanmoins, la remarquable similarité des formes d'expression – la statue ou image qui pèse tout d'un coup à un point intolérable, qui flotte miraculeusement jusqu'à sa vraie destination, qui apparaît dans un arbre, qui sue, pleure, etc. – plaide pour une continuité réelle ; si

34. *Constantinople 1453 : des Byzantins aux Ottomans*, sous la dir. de V. Déroche & N. Vatin, Toulouse 2016, p. 289. Voir Σ. Δ. Ἠμελλος [S. D. Emellos], Θεοσημείες πρὸ τῆς Ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ τῶν Τούρκων κατὰ τὸν ἱστορικὸν Κριτόβουλον, *EEBS* 52, 2004-2006, p. 447-478.

35. Σ. Δ. Ἠμελλος [S. D. Emellos], Εικόνες αγίων δεσμευόμεναι, *Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἐρεύνης Ἑλληνικῆς Λαογραφίας* 24, 1975-1976, p. 60-64.

36. Δ. Πετροπουλος & Ε. Ανδρεαδης [D. Petropoulos & E. Andréadis], *Ἡ θρησκευτικὴ ζωὴ στὴν περιφερεία Ἀκσεραι-Γκέλβερι = La vie religieuse dans la région d'Akséray-Ghelvéri*, Ἀθήνα 1970, p. 96 ; M. Βαρβουνης [M. Varvounis], *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου*, Αθήνα 1992, p. 162-163 ; Σ. Δ. Ἠμελλος [S. D. Emellos], Λαογραφικαὶ εἰδήσεις ἐκ χειρογράφου τοῦ κιμωλίου δασκάλου Μάρκου Βεντούρη, *Κιμωλιακά* 3, 1973, p. 119-138.

37. On connaît la version affaiblie : il n'y a pas si longtemps, il était assez courant que des religieuses adressent des prières de demande à saint Joseph, devant la statuette du saint qu'elles possédaient, et la tournent contre le mur pour le « punir » lorsque cette prière n'était pas exaucée.

cette hypothèse est fondée, elle implique qu'un certain degré de censure des autorités ecclésiastiques pendant la période byzantine a occulté cette continuité en minorant ces phénomènes jugés ambigus ou douteux – ce ne serait pas le seul cas, puisqu'on peût penser que c'est arrivé aussi aux fols-en-Christ *(saloi)*[38]. La focalisation sur l'icône à Byzance alors que l'Antiquité païenne et parfois l'Occident se concentrent plutôt sur des statues provient bien sûr de la valorisation de l'icône comme vecteur privilégié de la sacralité à Byzance, au prix de la quasi-élimination de la statuaire.

Une remarque s'impose : cette continuité porte sur les signes et les rites, et non sur la théologie. Ainsi, la statue ou image qui pèse trop exprime systématiquement une forme de déplaisir ou d'opposition de la divinité, mais son objet est éminemment variable : la soif de sang inassouvie d'Artémis Orthia ne peut guère être comparée à la Vierge protectrice exprimant par son icône l'approche d'un malheur collectif pour l'Empire et Constantinople, ou à l'icône de village de mon pèlerin macédonien qui sert à tester la vertu chrétienne de ses porteurs éventuels[39]. Une seconde remarque doit être ajoutée : un type d'événement autour de l'image byzantine est à ma connaissance sans parallèle dans l'Antiquité païenne, l'image blessée et saignante ; les premières attestations sont de la fin du VIIe siècle pour une image blessée d'une flèche dans les *Récits édifiants* d'Anastase le Sinaïte, et de la fin du VIIIe siècle pour l'inclusion dans les actes du concile de Nicée II en 787 de l'histoire de « l'image de Beyrouth », une image volée et poignardée par un juif qui saigne à profusion et révèle ainsi le coupable[40]. Dans le paganisme polythéiste où les cultes se juxtaposent dans une tolérance de fait, attaquer une statue ou une image de la divinité est quasi inimaginable ; dans le choc des monothéismes qui se produit à partir de la conquête arabe, la destruction des images d'un autre culte devient envisageable en général et sans doute réelle dans certains cas, du fait des tendances iconophobes de l'Islam et du judaïsme ; chez les chrétiens en face, cela réactive d'anciennes liaisons entre sang et martyre, l'image saignante devient le symbole de populations chrétiennes « martyrisées » au Proche-Orient par la domination musulmane.

Vincent Déroche
Sorbonne Université, EPHE, PSL

Maria Xénaki
Service archéologique, Grèce

38. Voir P. Magdalino, The Byzantine holy man in the twelfth century, dans *The Byzantine saint*, ed. by S. Hackel, London 1981, p. 51-66, repris dans Id., *Tradition and transformation in medieval Byzantium*, Aldershot 1991, n° VII.

39. C'est par exemple la faiblesse essentielle d'un livre comme celui de F. R. Trombley, *Hellenic religion and Christianization c. 370-529* (Religions in the Graeco-Roman world 115), Leiden 1993-1994, qui recense les traces de survivance de rituels païens et conclut à la survivance du paganisme là où le plus souvent c'est une simple récupération de rituels.

40. Récit de la collection C (*BHG* 1765s), Anastase le Sinaïte, *Récits utiles à l'âme* II 2 : voir la thèse de A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte, Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme*, thèse de doctorat de l'université Paris IV, 2001, p. 220. Le récit est également repris à l'identique par Jean Damascène dans le florilège *Contra imaginum calumniatores orationes tres* III, 91, Jean Damascène, *Expositio fidei* 30 : *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 2, Expositio fidei*, besorgt von B. Kotter (PTS 30), Berlin 1973, p. 184. Voir aussi B. Flusin, Démons et Sarrasins : l'auteur et le propos des Diègèmata Stèriktika d'Anastase le Sinaïte, *TM* 11, 1991, p. 381-409, ici p. 385 et 406. *Narratio de imagine Berytensi* (*BHG* 780-782), éd. E. Lamberz, dans *ACO, ser. sec.* 3, 2, p. 318-331. Voir aussi B. Flusin & M. Detoraki, Les histoires édifiantes et Constantinople, dans *Constantinople réelle et imaginaire : autour de l'œuvre de Gilbert Dagron* (= *TM* 22, 1), Paris 2018, p. 509-565.

LES COLLECTIONS DE MIRACLES : HISTOIRE DU TEXTE ET HISTOIRE DU CULTE : À PROPOS DES *MIRACLES DES SAINTS CYR ET JEAN* PAR SOPHRONE DE JÉRUSALEM

par Marina DETORAKI-FLUSIN

Pour l'étude du culte des saints, l'importance des collections de miracles a été reconnue depuis longtemps, mais on a moins souligné peut-être ce que pouvait apporter l'histoire de leur texte. Son lien avec l'histoire du culte est pourtant plus évident et plus intime que pour d'autres œuvres hagiographiques. La présence de ces collections en effet, complètes ou non, accompagnant une Passion du thaumaturge, est souvent la marque d'un intérêt spécial pour le saint et elle transforme le manuscrit qui les porte en un monument intéressant la diffusion de son culte. C'est ce que nous tenterons de montrer ici en prenant comme fil directeur l'histoire des *Miracles des saints Cyr et Jean* par Sophrone de Jérusalem[1], que nous comparerons, sur certains points, à l'histoire d'autres collections de miracles de saints martyrs.

I. LES *MIRACLES DES SAINTS CYR ET JEAN*

La collection des *Miracles des saints Cyr et Jean* par Sophrone est bien connue grâce à l'édition de N. Fernández Marcos et aux travaux de Jean Gascou[2]. Écrite en Égypte en 610 ou peu après par un auteur dont les saints viennent de guérir miraculeusement les yeux malades, il s'agit d'une œuvre longue et savante, avec un prologue (*Prothéôria*[3]),

1. *BHG* 475-479 ; *CPG* 7645-7646.
2. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los « Thaumata » de Sofronio : contribución al estudio de la « Incubatio cristiana »*, Madrid 1975. J. Gascou a donné une précieuse traduction française du texte, qu'il améliore sur de nombreux points, avec une riche annotation : Sophrone de Jérusalem, *Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479)*, trad. commentée par J. Gascou, Paris 2006. Voir aussi, du même auteur, Les origines du culte des saints Cyr et Jean, *AnBoll* 125, 2007, p. 241-281.
3. *BHG* 475, cf. *CPG* 7645 ; éd. : Sophrone de Jérusalem, *Panégyrique des saints Cyr et Jean*, rééd. et trad. d'après de nouveaux manuscrits par P. Bringel (PO 51, 1), Turnhout 2008, p. 16-27.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 245-262.

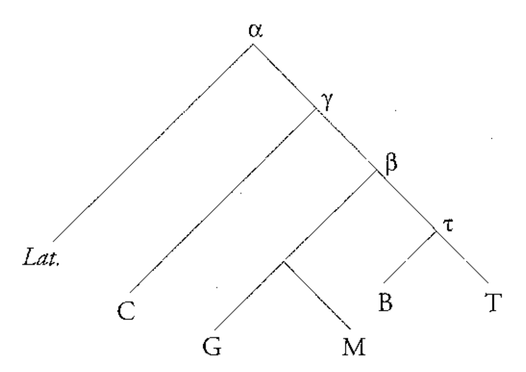
un *Panégyrique*[4], puis la collection elle-même des soixante-dix miracles, qui est centrée sur le sanctuaire des saints Cyr et Jean à Ménouthis et qui s'achève sur le beau récit autobiographique où Sophrone raconte le miracle dont il vient de bénéficier[5].

Cette œuvre d'une haute qualité littéraire, écrite dans un grec savant, a été peu diffusée. Elle est transmise en entier par un seul manuscrit grec du xe siècle (C), tandis que quatre autres (BGMT) transmettent des choix limités de miracles. Il faut signaler aussi deux traductions latines, l'une, partielle, de la fin du VIIe siècle, l'autre du dernier quart du IXe siècle, sur lesquelles nous reviendrons[6]. Voici, dans l'ordre de leurs sigles[7], la liste des cinq manuscrits grecs[8] :

- B Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Phillipps 1623 (gr. 220)[9]
  parch. ; XIIe s. ; 326 fol. ; 37 × 27 cm ; 2 col. ; 31 l.
  type de collection : ménologe pour janvier, 2e tome.
  contexte : les *Miracles de Cyr et Jean*, dernier texte pour le 31 janvier, font suite à une *Passion* combinant *BHG* 469, pour le début, avec la deuxième partie de la *Passion* métaphrastique (*BHG* 471).
  texte : ff. 214r-237v : *Miracles* 1-7, 23, 26-27, 41-42, 45-46, 59.
- C Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1607[10]
  parch. ; première moitié du xe s. ; 153 fol. ; 27 × 19 cm ; 2 col. ; 28-32 l. ; Calabre du Nord.
  type de collection : collection spéciale, pour les fêtes des martyrs.
  contexte : l'œuvre de Sophrone, avec deux épigrammes, fait suite à plusieurs textes en l'honneur de Cyr et Jean : *Passion* (*BHG* 470) ; homélies de Cyrille d'Alexandrie (*BHG* 472-474) ; *Passion* (*BHG* 469).
  texte : ff. 13r-150v : *Prothéôria* (*BHG* 475) ; *Panégyrique* (*BHG* 476) ; Sophrone, épigramme *de se ipso* ; Sénèque le Iatrosophiste, épigramme *in sanctos* ; *Miracles* 1-70.
  histoire : originaire d'Italie méridionale, et plus précisément de Calabre du Nord (cf. S. Lucà [cité n. 10]), ce manuscrit a été transféré de Grottaferrata à la bibliothèque Vaticane en 1615.
- G Glasgow, UL, MS Gen. 1112 (*olim* BE.8.x.5)[11]
  parch. ; XIe-XIIe s. ; 352 fol. ; 38 × 25 cm ; 2 col. ; 36 l.
  type de collection : ménologe pour janvier en un volume.
  contexte : l'œuvre de Sophrone fait suite à la *Passion BHG* 469 qui s'achève avec l'homélie de Cyrille d'Alexandrie (*BHG* 474).
  texte : ff. 326r-349v : *Prothéôria* (*BHG* 475) ; *Panégyrique* (*BHG* 476) ; *Miracles* 1-4, 14-15, 23, 25.
- M Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 583 (coll. 595)[12]
  parch. ; xe s. ; 345 fol. ; 32 × 24, 5 cm ; 2 col. ; 36 l. ; copié par le moine Basile.
  type de collection : ménologe pour janvier en un volume.
  contexte : les seuls textes sur les saints Cyr et Jean sont ceux de Sophrone.
  texte : ff. 338v-341v : *Panégyrique* (*BHG* 476), deux extraits ; *Miracles* 1, 23 (*des. mut.*).
- T Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B III 31 (Pasini 116)[13]
  papier ; a. 1612 ; 442 fol. ; pleine page ; 27 l. ; copié à Venise par Néophytos hiérodiakonos.
  type de collection : métaphraste mélangé ; très riche ménologe pour janvier en un volume.
  contexte : la sélection des *Miracles* est précédée par la *Passion BHG* 469.
  texte : ff. 431v-443r : *Miracles* 1-9, 70.

Dans l'édition en préparation, j'ai proposé le stemma page suivante[14] :

4. *BHG* 476 ; cf. *CPG* 7645 ; éd. Bringel, *Panégyrique* (cité n. 3), p. 26-73.
5. Sophrone, *Miracles des saints Cyr et Jean*, mir. 70, éd. Fernández-Marcos (cité n. 2), p. 394-400.
6. Sur la traduction par Boniface le Conseiller de la *Prothéôria* et du *Panégyrique* par Sophrone et de douze miracles du même auteur, voir *BHL* 2079 et 2080 ; pour la traduction par Anastase le Bibliothécaire de la *Passion* (*BHG* 469) et des autres miracles de Sophrone, voir *BHL* 2077 et 2080.
7. Ces sigles sont ceux de notre édition, sous presse dans le Corpus christianorum. Quatre de ces manuscrits avaient été employés par N. Fernández Marcos. Nous avons donné le sigle T au cinquième, inexploité jusqu'à présent.
8. Nous laissons ici de côté le manuscrit Bruxelles, Bibliothèque royale Albert Ier, 8398-8400, qui est, pour le grec, une copie moderne de l'œuvre de Sophrone et de diverses pièces du dossier des saints Cyr et Jean d'après des manuscrits conservés. Pour les traductions latines des *Miracula* qu'il transmet aussi, voir plus bas, n. 15.
9. Diktyon 9525. Voir A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 1-3* (TU 50-52), Leipzig 1937-1952, ici vol. 1, p. 549-553 ; *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. 11, Verzeichniss der griechischen Handschriften. 1, Codices ex Bibliotheca meermanniana phillippici graeci nunc berolinenses*, descripserunt W. Studemund & L. Cohn, Berolini 1890, p. 96-97 ; *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae, Belgii, Angliae*, ed. C. Van de Vorst & H. Delehaye (Subs. hag. 13), Bruxelles 1913, p. 154 ; Flusin, *Anastase le Perse*, vol. 1, p. 18 ; Gascou, Les origines du culte (cité n. 2), p. 249.
10. Diktyon 68238. Voir Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 9), vol. 3, p. 899-900 ; *Codices vaticani graeci. Codices 1485-1683*, rec. C. Giannelli, Città del Vaticano 1950, p. 265-266 ; R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale* (ST 183), Città del Vaticano 1955, p. 19 ; S. Lucà, Attività scrittoria e culturale a Rossano : da S. Nilo a S. Bartolomeo da Simeri (secoli X-XII), dans *Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano, 28 settembre-1° ottobre 1986*, Rossano – Grottaferrata 1989, p. 25-73, spécialement p. 56 et 63 ; G. De Gregorio, Osservazioni ed ipotesi sulla circolazione del testo di Aristotele tra Occidente e Oriente, dans *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio : atti del Seminario di Erice (18-25 settembre 1988)* (Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia 5), Spoleto 1991, p. 475-498, spécialement p. 480-481 ; Bringel, dans Sophrone de Jérusalem, *Panégyrique* (cité n. 3), p. 8-9 ; Gascou, Les origines du culte (cité n. 2) p. 244-246.
11. Diktyon 17299. Voir F. Halkin, Un nouveau ménologe grec de janvier dans un manuscrit de Glasgow, *AnBoll* 75, 1957, p. 66-71 ; *La Vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa*, texte grec éd., trad. et commenté par V. Laurent (Subs. hag. 31), Bruxelles 1956, p. 14-18 ; 62-65 ; Flusin, *Anastase le Perse*, p. 19 ; I. C. Cunningham, *Greek manuscripts in Scotland : summary Catalogue*, Edinburgh 1982, p. 16, n° 64 ; Bringel, Sophrone de Jérusalem, *Panégyrique* (cité n. 3), p. 9 ; Gascou, Les origines du culte (cité n. 2), p. 249.
12. Diktyon 70054. Voir Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 9), vol. 1, p. 534-537 ; *Bibliothecae divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti. Thesaurus antiquus. 2, Codices 300-625*, rec. E. Mioni, Roma 1985, p. 501-503 ; *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa († 837)*, éd., trad. et commenté par V. Laurent (Subs. hag. 29), Bruxelles 1956, p. 2-6 ; Flusin, *Anastase le Perse*, vol. 1, p. 20 ; Bringel, dans Sophrone de Jérusalem, *Panégyrique* (cité n. 3), p. 9 ; Gascou, Les origines du culte (cité n. 2), p. 258.
13. Diktyon 63700. Voir Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 9), vol. 3, p. 199-201 ; J. Pasinus, A. Rivautella & F. Berta, *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei. 1, Complectens hebraicos & graecos*, Taurini 1749, p. 218-222 ; B. Flusin, Le Panégyrique de Constantin VII Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le théologien (*BHG* 728), *REB* 57, 1999, p. 5-97 ; E. Elia, *Libri greci nella Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino : i manoscritti di Andreas Darmarios* (Hellenica 48), Alessandria 2014, p. 14-15.
14. Je laisse de côté ici la question de la place de la traduction de Boniface le Conseiller, qui ne donne que les douze premiers miracles. Le sigle *Lat.* désigne la traduction d'Anastase le Bibliothécaire.



D'ordinaire, de tels schémas, utiles pour l'édition du texte, intéressent peu les historiens. Nous voudrions montrer que, dans ce cas, et peut-être de façon plus générale pour les collections de miracles, ils peuvent contenir de précieux enseignements et qu'au-delà de leur utilité philologique, ils demandent une interprétation historique.

II. Traductions latines de collections de miracles

L'importance des traductions latines pour les textes hagiographiques n'est plus à souligner. C'est le cas ici pour l'œuvre de Sophrone, et nous en donnerons aussi deux exemples que nous croyons éclairants et qui sont empruntés à deux autres collections de miracles célèbres, celles de saint Dèmètrios et des saints Côme et Damien.

Parce qu'elles sont plus anciennes que les manuscrits grecs, les deux traductions latines médiévales des *Miracles des saints Cyr et Jean* sont particulièrement précieuses pour l'édition du texte. Elles ont été utilisées très tôt dans l'édition d'Angelo Mai[15] et, en plusieurs endroits, le texte latin permet de corriger les fautes ou même de combler les lacunes, parfois significatives, dont souffre le principal manuscrit grec, C, qui, pour la plupart des miracles, est notre seul témoin : dans le *Mir.* 39, c'est l'équivalent d'une dizaine de lignes du texte latin qui ont disparu en grec[16]. Précieuses pour l'établissement du texte, ces traductions le sont aussi par ce qu'elles nous apprennent sur la diffusion du culte des deux saints. L'existence d'une première traduction de l'œuvre de Sophrone est connue par Anastase le Bibliothécaire (815 *ca*-880) qui, reprenant comme nous le verrons le travail de son prédécesseur, dit ceci : « à la demande du primicier Théodore, défenseur de l'Église, Boniface le Conseiller, autrefois, a traduit douze de ces Miracles, avec la

15. L'*editio princeps* des *Miracles*, par Angelo Mai, paraît dans le volume 3 du *Spicilegium romanum*, Romae 1840, p. 1-95 pour la *Prothéôria* et le *Panégyrique*, p. 95-96 pour les épigrammes de Sophrone et de Sénèque le Iatrosophiste, et p. 97-569 pour les soixante-dix miracles. L'édition de Mai est reproduite dans la *Patrologie grecque* de J.-P. Migne, t. 87, col. 3424-3612, avec quelques modifications. La traduction latine de Boniface et d'Anastase est éditée par Mai avec le texte grec. Elle repose sur un manuscrit unique, le Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 5410, copié en 1600 sur un modèle du XIII[e] s. (voir Gascou, Les origines du culte [cité n. 2], p. 245). Le manuscrit de Bruxelles que nous avons signalé plus haut, n. 8, est une copie de ce même modèle réalisée en 1660 par Papebroch. Il a donc une grande valeur pour l'établissement du texte latin. Pour la traduction par Anastase de la *Passion* anonyme *BHG* 469, voir *BHL* 2077.

16. *Mir.* 39, § 5, éd. Fernández Marcos (cité n. 2), p. 337; trad. Gascou (cité n. 2), p. 146-147.

préface. »[17] La préface dont il est question comprenait la *Prothéôria* et sans doute aussi le *Panégyrique* par Sophrone (*BHG* 476)[18]; quant aux miracles, une étude stylistique montre qu'il s'agit des douze premiers récits de la collection. Boniface le Conseiller est connu par ailleurs[19] : il a participé à la traduction des actes du concile de Constantinople III (681-682) commencée sous le pape Léon II (682-683) et achevée sous Serge I[er] (687-701).

L'existence d'une traduction, même partielle, de l'œuvre de Sophrone à Rome dans le dernier tiers du VII[e] siècle demande une explication. On peut la mettre en relation avec l'histoire des reliques des saints Cyr et Jean. Celles-ci étaient conservées, comme on sait, à Ménouthis[20], non loin d'Alexandrie et de Canope, au moins jusqu'au règne d'Héraclius, comme en témoigne une petite collection de miracles récemment éditée par Vincent Déroche[21]. Un texte latin prétend nous renseigner sur ce qu'elles sont devenues après l'invasion arabe : alors que les Arabes vont prendre Alexandrie, les saints apparaissent à deux moines occidentaux, Grimald et Arnulphe, auxquels ils enjoignent de transférer leurs restes à Rome. Les deux moines s'exécutent et, à Rome, ils sont reçus par le pape qui dépose les précieuses reliques à Sainte-Praxède[22]. Dans ce texte, les anachronismes ne manquent pas : l'action est située plus de deux siècles trop tôt, sous le règne d'Arcadius et Honorius[23], pendant le pontificat d'Innocent (401-417); d'autre part, Sainte-Praxède, dont il est question, a été fondée à la fin du VIII[e] siècle sous le pape Adrien (772-795), et non à l'époque de la conquête arabe de l'Égypte. Mais le fait lui-même du transfert des reliques des saint Cyr et Jean d'Égypte à Rome doit être retenu, même si sa datation reste incertaine. La chapelle dédiée aux martyrs, connue (à partir du XIV[e] siècle) sous le nom de Santa Passera, est ancienne et, d'après Jean Diacre, il existait à Rome, sous Benoît II (684-685), une chapelle des saints Cyr et Jean[24]. La traduction de Boniface à la fin du VII[e] siècle témoigne de l'intérêt que suscite à Rome, dans les milieux proches de la papauté, le culte de ces martyrs, et l'on peut penser que les nombreux Orientaux arrivés

17. *Quorum videlicet miraculorum Bonifatius consiliarius ad petitum Theodori primicerii defensoris ecclesiae romanae duodecim cum praefatione capitula olim interpretatus est* (Mai, *Spicilegium romanum* [cité n. 15], vol. 4, p. 228). Mai comprend que l'expression « cum praefatione » s'applique à la seule *Prothéôria* (*ibid.*, n. 1). Mais Boniface a traduit à la fois la *Prothéôria* et la *Laudatio*, et il semble que ce soit l'ensemble de ces deux pièces qui forme la « préface » dont parle Anastase.

18. Cf. *BHL* 2079 : *Laudatio auct. Sophronio ep. Hierosolymitano Interprete Bonifatio consiliario*; éd. Mai, *Spicilegium romanum* (cité n. 15), vol. 3, p. 1-93; *PG* 87, col. 3379-3422.

19. Voir W. Berschin, Bonifatius Consiliarius : ein römischer Übersetzer in der byzantinischen Epoche des Papsttums, dans *Lateinische Kultur im VIII. Jahrhundert : Traube-Gedenkschrift*, hrsg. von A. Lehner & W. Berschin, St. Ottilien 1990, p. 25-40; et, du même auteur, *Griechisch-Lateinisches Mittelalter : von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern – München 1980, p. 117.

20. Pour l'histoire de ce sanctuaire, voir Gascou, Les origines du culte (cité n. 2), p. 273-275.

21. *Miracula* (*BHG* 479b), éd. V. Déroche, Un recueil inédit de miracles de Cyr et Jean dans le Koutloumousiou 37, *RSBN* NS 49, 2012, p. 199-220.

22. Le texte de cette translation, auquel nous n'avons pas eu accès, est résumé par Mai, *Spicilegium romanum* (cité n. 15), vol. 3, p. X-XII.

23. Cet anachronisme peut être dû au fait que les reliques des deux saints ont été découvertes sous Arcadius et Théophile d'Alexandrie : cf. *Syn. CP*, col. 776, l. 13 – 777, l. 3.

24. Jean Diacre, *Vie de saint Grégoire le Grand* IV, 91; cité par Mai, *Spicilegium romanum* (cité n. 15), vol. 3, p. XII.

dans la Ville après la conquête arabe[25] avaient apporté avec eux le culte et une partie des reliques des deux saints égyptiens[26].

La deuxième traduction latine de l'œuvre de Sophrone est due à un auteur célèbre, Anastase le Bibliothécaire[27]. Nous savons par sa préface dans quelles circonstances il a travaillé : l'œuvre a été faite à la demande d'un prêtre de l'église romaine qui était le centre du culte des saints Cyr et Jean[28], sans doute Santa Passera dans le Trastevere, et Anastase lui envoie sa traduction peu avant un 31 janvier. La préface est datée de la huitième année du pontificat de Jean VIII (880), ou peut-être, toujours sous ce pape, de la huitième indiction (874-875)[29]. Les traductions d'œuvres hagiographiques grecques par Anastase sont assez nombreuses. Elles répondent à des motifs de nature différente mais plusieurs sont liées au développement du culte des saints au IXe siècle et parfois au transfert de reliques. La traduction d'un texte long et difficile comme les *Miracles des saints Cyr et Jean* par Sophrone montre, de la part du clergé romain, la volonté de réactiver un culte autour du sanctuaire où sont déposées les reliques de ces martyrs et ce fait, d'une façon plus générale, est à replacer dans l'atmosphère de l'époque carolingienne, marquée à Rome par le renouveau du culte des reliques, si spectaculaire et si important pour l'histoire de l'hagiographie byzantine, qu'avait illustré, au début du siècle, le pontificat de Pascal Ier (817-824), protecteur des iconophiles. Il faut noter aussi qu'Anastase avait eu l'occasion, en traduisant les actes du concile de Nicée II, de traduire un extrait d'un des miracles par Sophrone, lu lors de ce concile[30].

Le dossier de Cyr et Jean n'est pas le seul à montrer le lien qui s'établit fréquemment entre la diffusion d'un culte et la traduction d'une collection de miracles. Nous prendrons ici l'exemple des miracles de saint Dèmètrios. À la différence de l'œuvre de Sophrone, ces miracles ont connu une diffusion abondante et dans son grand ouvrage, Paul Lemerle a pu utiliser trente-six manuscrits grecs[31]. C'est sans doute pour cela qu'il n'a guère accordé d'importance à une traduction latine partielle, qu'il mentionne simplement dans une note[32]. Il s'agit pourtant là encore d'une œuvre d'Anastase le Bibliothécaire, qui peut

25. Voir J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.-fin du IXe s.)*, Bruxelles 1983.

26. Constantinople se flattait aussi d'avoir les reliques des saints Cyr et Jean, conservées dans leur sanctuaire ἐν ταῖς Ἀρκαδιαναῖς : voir Janin, *Géographie* 1, 3, p. 294. La synaxe principale des deux saints était toutefois célébrée le 31 janvier dans l'église des deux saints ἐν τοῖς Σφωρακίου : Janin, *ibid.*; *Syn. CP*, col. 435, l. 19-20.

27. *BHL* 2080. L'édition de A. Mai, *Spicilegium romanum* (cité n. 15), vol. 3, p. 97-669 est reprise dans *PG* 87, col. 3423-3675. Sur Anastase le Bibliothécaire, voir Berschin, *Griechisch-Lateinisches Mittelalter* (cité n. 19), p. 206-210 ; B. Neil, *Seventh-century popes and martyrs : the political hagiography of Anastasius Bibliothecarius* (Studia antiqua australiensia 2), Turnhout 2006.

28. *Praesertim cum ecclesia, in qua divinis penes Urbem cultibus et obsequiis incumbis, horum victoriosissimorum martyrum memoria, immo miraculis fulgeat, et horum annuae celebritatis en dies festus immineat* (éd. Mai, *Spicilegium romanum* [cité n. 15], vol. 4, p. 227-228).

29. Éd. Mai, *Spicilegium romanum* (cité n. 15), vol. 4, p. 228-229.

30. *Syn. II Nicaena*, act. IV, Mansi XIII. 58 = *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii Actiones IV-V* (*ACO, ser. sec.* 3, 2) éd. E. Lamberz, Berlin – New York 2012, p. 376-378.

31. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius. 1, Le texte ; 2, Commentaire*, Paris 1979-1981.

32. P. Lemerle signale « deux manuscrits latins [...] qui donnent chacun la traduction de la *Passio prima* et une version fort courte de plusieurs miracles : ils intéressent la diffusion en Occident de la légende et du culte de saint Dèmètrios » (Lemerle, *Saint Démétrius* [cité n. 31], vol. 1, p. 31, n. 22).

retenir l'attention[33]. Après une préface sur laquelle nous reviendrons, nous trouvons la traduction de la *Passio prima* de saint Dèmètrios[34], puis un choix de huit miracles. Les sept premiers, dont Anastase donne une traduction abrégée, correspondent à sept miracles de la collection de Jean de Thessalonique (*Mir.* I, II, VI, VII, VIII, XI, XIV) tandis que le huitième, sur l'évêque Cyprien libéré des Slaves, correspond au sixième miracle de la deuxième collection, anonyme, éditée par Lemerle[35].

Lemerle avait bien remarqué le statut particulier de ce dernier miracle, qui n'est connu – sous sa forme ancienne – que par deux manuscrits grecs : E (Paris, BnF, gr. 1517), qui réunit un riche dossier sur saint Dèmètrios, et V (Athos, Μονὴ Ἐσφιγμένου, 44), qui présente, après un éloge du saint, un choix de quelques miracles, dont ce sixième miracle, sous une forme appauvrie et altérée[36]. Ce n'est que dans E que le miracle dont nous parlons est rattaché à la collection anonyme et Lemerle, avec raison, montre qu'il a, en fait, une autre origine. Écrit dans un style différent, il paraît étranger à Thessalonique, que son auteur ne semble guère connaître, et témoigne d'un développement ultérieur du culte : Dèmètrios, devenu un martyr militaire, délivre l'évêque africain Cyprien tombé aux mains des Slaves et celui-ci, de retour dans sa patrie, en reconnaissance, fonde en son honneur une église dans sa ville, Thènai de Byzacène[37]. La traduction latine de ce miracle rare mérite de retenir l'attention d'autant plus qu'Anastase, qui a résumé les précédents miracles, est resté dans ce cas beaucoup plus proche de son modèle. Nous prendrons pour exemple le passage, important dans le récit, où Dèmètrios apparaît à l'évêque Cyprien qui vient d'implorer Dieu. Les éléments propres à chaque texte sont mis en italique :

PL 129, col. 724CD	Recueil anonyme, sixième miracle, éd. Lemerle, p. 238
Haec et horum similia deflenti astitit adolescens pulcher et forma decorus, militarem speciem et habitum ferens, dixitque ad eum: Si vis a servitute qua detineris liberari, et a barbaricis eripi, surge et sequere me. Observa autem apud te, ambulantibus nobis, ne omnino loquaris mihi; sed silentio studentes utrique iter agamus *in mente Deum orantes*. Tunc episcopus respondit ei: Quis es tu, et unde egressus *huc advenisti*? At ille dixit ad eum: Demetrius dicor, et miles sum *imperatoris magni* : domus autem mea in medio Thessalonicae civitatis consistit.	Ταῦτα καὶ πλείονα τούτων ἀποδυρόμενος, *καὶ φωνὰς εὐχαριστηρίους ἀναπέμπων τῷ τοὺς πειρασμοὺς συμφερόντως ἐπάγοντι θεῷ*, *ἐξαίφνης* ἐφίσταταί τις νεανίας εὐειδὴς καὶ ἀνδρεῖος, στρατιωτικὸν ἐπιφερόμενος τοῦ σχήματος εἶδος, καί φησι πρὸς αὐτόν· Εἰ βούλει, *ἐπίσκοπε*, τῆς κατεχούσης σε δουλείας ἀπαλλαγῆναι καὶ βαρβαρικῶν ἐκλυθρωθῆναι κινδύνων, ἀναστὰς ἀκολούθει μοι. Φυλάξαι δὲ παρὰ σεαυτῷ περιπατούντων ἡμῶν μηδόλως προσομιλῆσαί μοι, ἀλλὰ σιωπὴν ἀσκοῦντες ἑκάτεροι τὴν πορείαν ποιησώμεθα. Ὁ δὲ ἐπίσκοπος πρὸς αὐτὸν ἀπεκρίνατο· Τίς γὰρ εἶ αὐτὸς καὶ πόθεν ὑπάρχεις; Ὁ δὲ πρὸς αὐτόν· Δημήτριος λέγομαι, στρατιώτης εἰμί, ὁ δὲ οἶκός μου ἐν Θεσσαλονίκῃ μέσον ὑπάρχει τῆς πόλεως.

Le traducteur respecte même des détails de son modèle grec qui sont plus naturels dans cette langue qu'en latin : « Observa... *apud te* » (Φυλάξαι... παρὰ σεαυτῷ) ; « silentio *studentes* » (σιωπὴν ἀσκοῦντες). On peut restituer dans le latin un substantif qui a disparu

33. *BHL* 2123 ; *PL* 129, col. 717-726.

34. *BHL* 2122 ; *PG* 116, col. 1167-1172 ; *PL* 129, col. 715-717.

35. Lemerle, *Saint Démétrius* (cité n. 31), p. 234-241.

36. *Ibid.*, p. 237 *(textum alium et, ut nobis videtur, recentiorem praebet)*. C'est bien ce que confirme la lecture.

37. *Ibid.*, vol. 2, p. 163-164.

dans l'édition : « a barbaricis eripi <periculis> » (βαρβαρικῶν ἐκλυθρωθῆναι κινδύνων). Il y a cependant des différences : une omission du latin dans la première phrase (καὶ φωνὰς – θεῷ) ; de légers ajouts ailleurs : « in mente Deum orantes », et surtout « miles sum *imperatoris magni* ». Dans d'autres passages, Anastase, s'il n'utilise pas une traduction antérieure, est plus libre et l'on peut se demander en particulier s'il avait bien dans son modèle la fin du miracle qui, dans la traduction latine, diffère de façon notable des textes grecs conservés. Dans le texte édité par Lemerle, Cyprien, après avoir quitté Thessalonique par mer pour Constantinople, ayant regagné la Byzacène, veut fonder l'église qu'il projette de dédier au saint sur le modèle de ce qu'il a vu à Thessalonique. Il cherche à se procurer des colonnes et un ciborium de marbre, et le martyr, en songe, lui indique qu'il pourra trouver ce qu'il cherche sur un navire qui a justement dans sa cargaison des colonnes, des plaques de marbre et un ciborium destinés à la construction d'une église en l'honneur de saint Victor. Et Victor est tout prêt à céder tout ce matériel à son frère Dèmètrios, comme celui-ci le dit à l'évêque : « Ne te fais pas de souci pour les marbres que tu cherches. En effet, aujourd'hui, un bateau venant du large aborde avec un ciborium et un ambon achetés dans la ville impériale pour le compte de mon compagnon de martyre, Victor. Mais il a trouvé sur place de quoi satisfaire ses besoins et il m'a envoyé cela. »[38]

Lemerle commente ce texte, qu'il date du VII[e] siècle, avant la conquête arabe de la Byzacène, en supposant, comme il est raisonnable, que le bateau dont il est question avait apporté sans doute de Proconnèse du marbre destiné à un martyrium Saint-Victor qui allait être fondé vraisemblablement en Afrique[39]. Le texte latin d'Anastase rapporte une histoire différente. Le bateau ne vient pas de Constantinople, mais d'Égypte, où il avait été envoyé par l'évêque de Marseille, qui voulait se procurer des colonnes, un ambon et un ciborium de porphyre pour l'oratoire qu'il s'apprêtait à construire en l'honneur de saint Victor : « Il y a en effet, dans la région des Gaules, dans la cité de Marseille, un évêque qui veille sur le peuple qui lui a été confié et qui construit une église en l'honneur du saint martyr Victor, notre camarade, ou plutôt notre frère. Il veut lui construire un ambon et un ciborium, comme tu veux faire dans ma maison. C'est pourquoi il a envoyé un bateau, avec ses serviteurs, au *Mons Porphyrites* afin qu'ils lui achètent suffisamment de colonnes et de plaques de porphyre pour qu'il achève le travail qu'il fait pour saint Victor. »[40] Les émissaires de l'évêque se procurent donc, au *Mons Porphyrites*, le matériel demandé, qu'ils s'apprêtent à livrer à Marseille. Mais, lors de leur escale à Thènai, ils finissent par le vendre à l'évêque Cyprien, qui le veut pour l'oratoire qu'il édifie en l'honneur de saint Dèmètrios. Saint Victor, de son côté, ne sera pas frustré, l'évêque de Marseille ayant trouvé sur place ce dont il avait besoin. Nous retrouvons ici le récit connu

38. Ἄφροντις γενοῦ χάριν τῶν ζητουμένων μαρμάρων. Πλοῖον γὰρ σήμερον ἀπὸ πελάγους κατέρχεται ἔχον κιβώριον καὶ ἄμβωνα, ἅπερ λόγῳ τοῦ συμμάρτυρός μου Βίκτορος ἐν βασιλείᾳ ἠγοράσθησαν, κἀκεῖνος μὲν τὴν ἑαυτοῦ χρείαν εὗρεν ἐπὶ τόπου πληρῶσαι, ἐμοὶ δὲ ταῦτα παρέπεμψεν (éd. Lemerle [cité n. 31], vol. 1, p. 239, l. 24-27).

39. LEMERLE, *Saint Démétrius* (cité n. 31), vol. 2, p. 164-170.

40. *Est namque episcopus in Galliarum partibus, in civitate Massilia, populum sibi commissum conservans, qui aedificat templum in honore sancti martyris Victoris, nostri consocii vel fratris, et cupit ei aedificare ambonem et ciborium, sicut tu in mea domo. Quapropter misit navigium cum servis suis ad montem porphyreticum, ut emerent ei columnas et tabulas satis porphyreticas ad opus sancti martyris Victoris perficiendum* (*PL* 129, col. 726A).

par le grec, où le siège de l'évêque dévot de saint Victor n'est pas précisé. La fin diverge à nouveau : alors que, dans le texte grec, saint Dèmètrios protège les habitants de Thènai contre les scorpions qui infestent la ville, dans le récit latin, les miracles du saint sont moins spécifiques : « si un dévot malade se rend dans son église et s'il est oint de l'huile de sa lampe, il sera guéri aussitôt par Notre Seigneur Jésus Christ. »[41]

Il est difficile de savoir si Anastase a trouvé cette fin dans un modèle grec. À la différence de ce qu'il fait pour les miracles des saints Cyr et Jean, où il traduit scrupuleusement le texte de Sophrone pour lequel il est un guide précieux, nous avons dit plus haut qu'il s'accordait, pour les miracles des Anargyres, beaucoup de liberté, mais on peut se demander parfois si le texte grec dont il disposait n'était pas différent du nôtre[42]. La version latine du miracle de Cyprien est en tout cas une réfection occidentale : la géographie bien réelle de la version grecque, avec la ville de Thènai, ses scorpions, le commerce de marbres venant de Constantinople, a disparu pour faire face à la fiction d'un ambon et d'un ciborium de porphyre achetés en Égypte par l'évêque de Marseille pour l'abbaye Saint-Victor, et d'un sanctuaire où l'on guérit les fidèles malades. Que cette fin ait été écrite directement en latin est probable et Anastase ou bien utilise tacitement un texte antérieur déjà remanié, ou bien modifie lui-même la fin de son texte pour l'adapter à ses lecteurs et les aider à reconnaître, comme l'avait fait saint Victor, la sainteté du martyr de Thessalonique. Cet exemple montre que les traductions, même couvertes par un nom aussi prestigieux que celui d'Anastase, ne peuvent être tenues sans précaution pour le reflet fidèle du texte grec qu'elles prétendent reproduire.

Pour notre propos, il est important de noter ce qui a poussé Anastase le Bibliothécaire à s'intéresser au dossier de saint Dèmètrios. Voici ce qu'il en dit dans la préface qu'il adresse à Charles le Chauve :

> *Comme les frères m'y exhortaient, et tout spécialement le diacre Jean, un homme de grand savoir, très connu pour la pureté de la foi qui est la vôtre et l'éclat de sa science, j'ai traduit récemment du grec en langue latine la passion et les miracles du bienheureux martyr de Thessalonique Dèmètrios. Ce Jean dont je viens de parler avait bien dans sa demeure un oratoire de ce martyr qui était d'une ancienneté et d'une beauté remarquables, mais il ignorait qui était ce martyr du Christ. Pour ma part, comme j'ai pu m'en informer à Thessalonique où son corps précieux est conservé, répandant sa bonne odeur et brillant de la splendeur des miracles (qu'il opère), je les lui ai fait connaître en bon ordre. Mais, comme*

41. *Per orationes ejus si quis infirmus in eodem templo devotus advenerit, si perunctus fuerit de oleo lampadis ejus, illico sanabitur per Dominum nostrum Jesum Christum* (*PL* 129, col. 726D).

42. Voici par exemple comment est raconté le départ de Cyprien pour Constantinople : *Cum illic hiemasset, et tempus navigationis exspectasset, illico dum tempus advenit, ascendit in navem sumpta secum imagine martyris Demetrii, navigavitque prospere ad urbem Constantinopolim; et negotio suo apte disposito, cooperante victoriosissimo martyre Demetrio, suae regioni et gregi deinde remeans dedit* (*PL* 129, col. 725B). On comparera avec le grec : Οὕτω τε παραχειμάσας ἐκεῖσε ἀπῆλθεν ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ τὰ αὐτοῦ διοικήσας πράγματα, κατῆλθεν ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ. (éd. Lemerle [cité n. 31], p. 239, l. 13-15). La mention de l'image de saint Dèmètrios paraît plus byzantine que latine, et l'on peut se demander si ce n'est pas ici le texte grec qui est abrégé.

j'ai appris que votre empire était privé de la connaissance d'un si grand combattant, j'ai veillé à vous faire parvenir à propos à vous aussi la même chose.[43]

Anastase s'est donc mis au travail pour une raison bien particulière : l'existence d'un ancien oratoire privé chez un de ses amis proches, qui n'est autre que Jean Diacre. On notera donc que le culte de Dèmètrios s'était installé à Rome, sans éclat particulier, à une époque déjà distante pour Anastase, qui écrit vers 875. Mais il semble que cette installation n'avait pas été accompagnée de la traduction de textes, puisqu'un clerc aussi savant que Jean Diacre ne savait rien sur le martyr honoré dans sa propre maison. La traduction latine – ou plutôt, l'adaptation en latin – d'un petit dossier des miracles de saint Dèmètrios est donc due à une circonstance très particulière mais il faut relever surtout le fait qu'Anastase, très vite, a saisi l'occasion, en s'adressant à Charles le Chauve, de faire pénétrer ce culte, indépendamment de tout sanctuaire particulier, dans le sanctoral occidental. Peut-être est-ce pour favoriser cette introduction qu'il imagine la fiction d'un lien privilégié entre un saint étranger et saint Victor de Marseille, sans doute mieux connu dans l'entourage de Charles le Chauve. Le fait que les miracles de Dèmètrios ne soient pas couverts par un nom aussi prestigieux que celui de Sophrone et qu'ils n'aient pas la même importance pour le culte des images peut expliquer aussi qu'Anastase se soit senti libre d'en modifier le texte.

Le dossier des saints Côme et Damien fournit un autre exemple d'une traduction latine dont on peut entrevoir l'histoire et qui ne doit pas être trop vite écartée. Ici encore, la tradition grecque des miracles des deux Anargyres est abondante et L. Deubner a pu utiliser pour son édition une trentaine de manuscrits[44]. On comprend qu'il n'ait pas jugé utile de tenir compte d'une version latine très partielle et faiblement attestée. La *Bibliotheca hagiographica latina* la met sous le nom d'un diacre Justin : *Vita et miracula auctore Iustino Diacono* (*BHL* 1976). Le texte est conservé dans un manuscrit latin (de treize folios) où un auteur anonyme a réuni quelques miracles des saints Anargyres, qu'il dit avoir trouvés dans d'anciennes collections et qu'il adresse aux moniales du monastère des Saints-Côme-et-Damien *in Mica Aurea*, à Rome. Nous touchons ici à l'histoire médiévale du culte des Anargyres à Rome mais les miracles réunis au XIII[e] ou au XIV[e] siècle par l'auteur anonyme remontent plus haut. Le premier miracle de cette petite collection a en effet très probablement été traduit du grec. Il est absent des collections éditées par Deubner. Le narrateur, Justin, diacre (de Constantinople ?), qui se présente comme l'auteur de la collection, raconte la guérison miraculeuse dont il a bénéficié alors qu'il se rendait par mer à Marcianoupolis de Scythie pour y rencontrer l'évêque Effrodisius (Aphrodisius ?) :

Pour finir, je vais dire ce qu'ils m'ont accordé à moi-même, le Christ m'en est témoin. En effet, je commettrais un péché si j'enveloppais dans le silence les vertus étonnantes d'hommes

43. *Domino piissimo imperatori Carolo semper Augusto, Anastasius exiguus coronam et regnum cum Christo. Beati Demetrii Thessalonicensis martyris passionem atque miracula hortantibus fratribus, et maxime viro peritissimo Joanne diacono, vestrae fidei puritate ac scientiae claritate notissimo, nuper de Graeco in Latinum transtuli sermonem. Qui praefatus Joannes hujus martyris, in domo quidem sua, mirae antiquitatis et pulchritudinis oratorium habebat: tamen qualis iste martyr Christi esset ignorabat. Ego vero, sicut expertus sum apud Thessalonicam, ubi pretiosum corpus ejus conditum redolet, et splendore miraculorum refulget, innotui ei per ordinem. Sed quia imperium vestrum tanti agonistae fraudari notitia novi, vobis quoque id ipsum opportune mittere procuravi.* (*PL* 116, col. 1167-1170).

44. L. DEUBNER, *Kosmas und Damian : Texte und Einleitung*, Leipzig – Berlin 1907.

de cette qualité. Je me suis trouvé forcé, moi, l'humble diacre Justin, de me rendre en Scythie, c'est-à-dire à Marcianoupolis, auprès de l'évêque de cette cité, Aphrodisius. Et donc, comme je m'étais rendu auprès de lui par mer pour ses affaires, les difficultés de la navigation sur le Pont me poussèrent à abandonner mon bateau et, confiant dans ma jeunesse, à choisir de faire route par terre.[45]

Deux détails peuvent faire hésiter : Marcianoupolis n'est pas une cité de Scythie, mais la métropole de la Mésie II[e][46] ; d'autre part, saint Côme apparaît au diacre Justin sous les traits d'un moine Gaudiosus, dont on nous dit qu'il allait ensuite être ordonné évêque « en Scythie », mais dont le nom paraît bien occidental[47]. Qu'il y ait, sur ce point, une retouche latine est possible mais il semble bien que, pour l'essentiel, nous ayons affaire à un miracle ancien qui vient enrichir la liste épiscopale de Marcianoupolis, et dont la traduction latine doit être rapportée à la riche histoire des saints Anargyres en Occident, sans doute à Rome. On se rappellera que c'est sous le pape Félix IV (526-530) qu'est construite la grande basilique des Saints-Côme-et-Damien, dont fait mention un autre miracle, écrit directement en latin cette fois, qu'on lit dans la même petite collection tardive[48]. L'existence dans une traduction latine d'un miracle disparu en grec ne surprend pas, mais cet exemple montre bien la différence qu'il peut y avoir entre des collections de miracles ouvertes et vivantes, comme celle des Anargyres, et des textes fermés, protégés par leur nature littéraire, comme l'est l'œuvre de Sophrone.

III. MANUSCRITS GRECS

Les traductions latines des miracles de Cyr et Jean paraissent donc liées au transfert de leurs reliques ou à un temps fort de l'histoire de leur culte. Elles sont un instrument de son implantation en Occident dans l'Église latine. Les manuscrits grecs sont plus difficiles à faire parler. Les cinq témoins grecs des *Miracles de Cyr et Jean* (*B C G M T*) se divisent en deux catégories : quatre d'entre eux contiennent un choix de miracles (de deux à quinze) ; seul le cinquième (*Vat. gr.* 1607 = C) donne un texte complet. Cette opposition correspond au type de recueil hagiographique : C est une « collection spéciale » *(Spezialsammlung)*, dont nous parlerons plus loin ; les quatre autres témoins sont des ménologes de janvier, la mémoire des saints Cyr et Jean étant célébrée le dernier jour de ce mois.

45. *Denique fatebor, quid mihimetipsi praestiterint, Christo teste. Peccatum etenim est, si talium virorum stupendas virtutes silentio circumtegam. Accidit mihi Justino humili diacono quaedam necessitas, ut Scotiam* [lege *Scythiam*] *pergerem, id est, Marchinopolim [Marcianopolim] ad Effrodisium ejusdem civitatis episcopum. Cum igitur ad eum pro negotio ipsius navigans pergerem, aspera Ponti navigatio compulit, ut navi relicta, terrenum iter confidens aetati assumerem juvenili* (*AASS*, *Sept. VII*, col. 461).

46. Hiéroclès, *Synekdèmos* : E. HONIGMANN, *Le synekdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, Bruxelles 1939, p. 12.

47. *Quadam autem die, ecce domnus Cosmas in similitudine Gaudiosi cujusdam monachi palliatus advenit. Quem bene cognovi, cum non esset illusio, nec dormirem: qui monachus in Scotia [lege: Scythia] est postmodum episcopus ordinatus* (*AASS*, *Sept. VII*, col. 461).

48. Le récit commence ainsi : *Felix Papa, atavus S. Gregorii, in honorem sanctorum Cosmae et Damiani nobilem ecclesiam Romae construxit in via, quae Via sacra antiquitus dicebatur. In hac ecclesia quidam vir sanctus dictis Martyribus serviebat…* (*AASS*, *Sept. VII*, col. 461).

A. Ménologes

On sait que le ménologe de janvier peut être en un ou deux tomes[49]. On ne s'étonnera pas que le recueil le plus riche (quinze récits), B, soit un représentant du 2e tome de janvier. Les trois autres témoins, plus pauvres, appartiennent au premier type. On remarquera, dans trois de ces quatre ménologes, la présence, en tête des textes consacrés aux saints Cyr et Jean, de la *Passion BHG* 469. On peut y voir un indice sur la composition de la collection dont proviennent les textes sur les deux martyrs intégrés au ménologe, collection qui devait être contenue dans le manuscrit disparu β de notre stemma et même dans l'archétype α, puisque la *Passion BHG* 469 se trouve aussi dans C et dans *Lat.* Cette passion est intéressante pour l'histoire du culte des deux saints en Égypte et, si elle est anonyme, son enracinement local est marqué par l'éloge appuyé qui est fait du patriarche d'Alexandrie Apollinaire[50]. Dans son prologue, l'auteur explique quel est son projet et donne sur lui quelques renseignements :

> *En outre, l'amour de celui qui nous a aimés et s'est livré pour nous, je veux parler encore de notre Sauveur, par la conduite et la protection des martyrs, nous encourageait à nous lancer dans une entreprise qui dépasse nos forces et à dire, autant qu'il nous était possible, en partie, la vie des saints Cyr et Jean, comme nous désirions le faire depuis longtemps : c'est-à-dire leur conduite, et aussi les épreuves brillantes et surnaturelles qu'ils ont endurées pour le Christ notre Dieu. Et donc, nous commémorerons aussi, pour l'édification des lecteurs, quelques-uns des nombreux miracles, c'est-à-dire des nombreuses guérisons dont nous avons été et dont nous sommes les témoins et les aides, nous qui, par la grâce de Dieu, en avons bénéficié pour notre salut, bien que nous soyons les derniers des publicains.*[51]

La *Passion BHG* 469 est donc liée aux miracles, que l'auteur annonce. Elle en est comme le prologue, assumant ainsi la fonction qui était celle de la *Prothéôria* de Sophrone. L'auteur anonyme se présente comme le contemporain des miracles qu'il va raconter et prétend en avoir bénéficié lui-même « pour son salut ». Il se substitue ainsi à Sophrone, par une fiction qui n'a pas trompé Nissen. Celui-ci suppose que la *Passion BHG* 469 est le prologue non de la collection entière, mais d'une sélection des *Miracles* par Sophrone, et plus précisément de celle qu'on trouve dans le manuscrit de Berlin (B), avec ses quinze récits. Cette dernière proposition est problématique. Dans le manuscrit G en effet, la *Passion BHG* 469 s'achève par la troisième courte homélie de Cyrille d'Alexandrie sur le transfert des reliques, qu'elle cite, et qui est suivie de la *Prothéôria* et du *Panégyrique* par Sophrone. On note aussi qu'Anastase le Bibliothécaire avait trouvé *BHG* 469, qu'il traduit, avant les *Miracles* complets dont il donne la traduction. Sans doute avait-il

49. Voir Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 9), vol. 1, p. 532-565.
50. Plutôt qu'au texte mutilé de la *Patrologie grecque* (*PG* 87, col. 3677), on se reportera ici aux compléments apportés par Th. Nissen, De SS. Cyri et Iohannis Vitae formis, *AnBoll* 57, 1939, p. 65-71, ici p. 69 : Apollinaire y est qualifié de « grand amant de la vérité », d'« avocat de la foi droite et de défenseur des brebis du Christ », « élu par Dieu comme grand-prêtre » d'Alexandrie.
51. *PG* 87, col. 3677AB; pour la traduction latine par Anastase de ce passage, voir *BHL* 2077 (Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Civitatis Carnotensis, *AnBoll* 8, 1889, p. 95-96). Le texte grec qu'on lit dans la *Patrologie grecque* est parfois difficile et incertain. Le texte édité par Nissen, De SS. Cyri et Iohannis (cité n. 50), p. 68-69, est plus clair, mais on peut soupçonner qu'il a été retouché par le copiste qui, pour la deuxième partie du texte, reprend la Métaphrase.

sous les yeux, en grec, une collection comprenant *BHG* 469 suivie de l'œuvre complète de Sophrone. C'est la même collection que nous retrouvons dans le manuscrit C qui, cependant, reproduit avant *BHG* 469 les homélies de Cyrille, qui devraient figurer après. On peut se demander à partir de quand et dans quel milieu on a placé avant l'œuvre de Sophrone la *Passion BHG* 469, dont la fonction originelle est différente, puisqu'elle remplace en fait la *Prothéôria* et le martyre sophronien et annonce une sélection de miracles. La comparaison des témoins conservés montre que sur ce point, les ménologes ne se distinguent pas de C ou du modèle d'Anastase, et fait conclure que *BHG* 469 était présent dans l'archétype (α) de l'ensemble de la tradition des *Miracles* de Sophrone.

Parmi les ménologes, le manuscrit G est le plus riche en pièces liminaires, mais donne seulement huit miracles; M, qui lui est apparenté, se contente du *Panégyrique* par Sophrone et de quelques miracles dont les deux qui ont été conservés se trouvent dans G[52]; B a choisi, au contraire de M, la *Passion BHG* 469 dont il reprend le début qu'il complète par la *Passion* métaphrastique et fait suivre d'une riche sélection de quinze miracles, tandis que T, qui lui est apparenté, donne *BHG* 469 en entier avec dix miracles, dont trois ne se retrouvent pas dans B. Au total, les quatre ménologes grecs transmettent vingt et un miracles différents. Mais aucun des quatre manuscrits ne laisse soupçonner de lien avec un sanctuaire précis des deux saints. Nous nous écartons de l'histoire vivante et spécifique du culte de Cyr et Jean. Les deux martyrs viennent prendre une place modeste aux côtés d'autres membres du sanctoral byzantin. Ils sont certes célébrés comme thaumaturges, mais l'histoire qui se dessine est celle des collections hagiographiques et de leur diffusion, non plus celle de leur culte. On voit quel est le sens de l'évolution. Il s'agit simplement d'enrichir de quelques miracles, choisis pour des motifs qui nous échappent, la lecture de la *Passion* qui, dans d'autres témoins, peut se rencontrer seule.

Nous rejoignons ainsi la conclusion qu'avait proposée Lemerle en étudiant la tradition beaucoup plus abondante des miracles de saint Dèmètrios. Notant la « tradition très différenciée » de ces miracles, et la diversité du « choix et [de] l'ordre, apparemment anarchiques, des miracles retenus par les divers témoins », Lemerle, une fois mis à part un manuscrit sur lequel nous reviendrons, concluait en effet ainsi : « Les autres manuscrits relèvent plus ou moins directement de l'histoire du ménologe. »[53] Ajoutons simplement qu'ici, le terme de « ménologe » doit être pris largement et comprend, outre les ménologes proprement dits, les collections et les panégyriques pour l'année qui sont traités séparément par Ehrhard.

Comme nous le voyons dans le cas des saints Cyr et Jean, « l'histoire du ménologe » peut être celle d'un appauvrissement, des vingt et un miracles (au moins) qu'on peut supposer initialement retenus aux 15 conservés par B, 8 par G et 10 par T. La distinction entre les ménologes pour la moitié du mois (c'est le cas de B) ou pour le mois entier (G et T) explique la richesse particulière de B. Nous rejoignons ici les observations de Deubner sur la transmission de la collection des miracles de Côme et Damien, qui trouve dans deux ménologes pour la première partie de novembre (V1 = Città del Vaticano, BAV,

52. Le manuscrit M est mutilé de la fin. Il pouvait donc contenir d'autres miracles après le miracle 23, dernier texte conservé. Le fait qu'il passe directement du miracle 1 au miracle 23 fait supposer cependant, par comparaison avec B et G, qu'il ne présentait qu'un nombre restreint de récits.
53. Lemerle, *Saint Démétrius* (cité n. 31), vol. 1, p. 35.

Vat. gr. 1669 et M2 = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 349) la sélection la plus riche des miracles des deux martyrs[54], tandis que les ménologes pour l'ensemble du mois sont plus pauvres. Mais d'autres évolutions se font jour. Ainsi, à propos du manuscrit G, Halkin fait remarquer la richesse du dossier sur Anastase le Perse, puisqu'on y trouve les *Acta* (*BHG* 84), la *Translatio* (*BHG* 88), dix miracles précédés d'un prologue que ce manuscrit est seul à transmettre, mais aussi, au début du manuscrit, une pièce rare, l'éloge anonyme *BHG* 87. Il conclut alors : « En l'absence de toute indication sur la provenance du manuscrit, la place importante qui y est réservée au martyr Anastase le Perse [...] permettra peut-être d'orienter les recherches avec quelque chance de succès. Les sanctuaires de Saint-Anastase n'ont pas dû être bien nombreux. On n'en connaît qu'un à Constantinople; pour la province, le relevé reste à faire. »[55] Notons ici que, pour Anastase, dans la partie ménologique du recueil, comme pour Cyr et Jean, G donne un choix généreux de Miracles, comme l'a indiqué Bernard Flusin[56]; et le fait qu'ait été adjointe au recueil une autre pièce du dossier d'Anastase montre bien que les ménologes ont pu, au lieu de s'appauvrir, s'enrichir.

Un autre exemple va dans le même sens. Il s'agit d'un témoin des miracles des saints Côme et Damien, le Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. VII 1, un ménologe métaphrastique pour la première partie de novembre du XII[e]-XIII[e] siècle[57]. Ce recueil a été complété à une date plus tardive : on lui a adjoint, en tête, quarante-six folios du XIII[e]-XIV[e] siècle, qui contiennent la collection des miracles des Anargyres rédigée par Maxime le Diacre, dont ce manuscrit est le seul témoin[58]. Deubner a bien montré que Maxime le Diacre, qui compose cette collection, a été actif après la fin de l'Empire latin[59]. Les folios en tête du *Marcianus* sont donc proches de l'original de la collection des miracles. Et Maxime lui-même nous dit qu'il a composé cette œuvre peu après avoir pris l'habit dans un monastère constantinopolitain des saints Côme et Damien[60], que Deubner a identifié avec le Cosmidion bien connu[61]. Les folios du *Marcianus* ont donc un rapport direct ou indirect, mais étroit, avec le plus célèbre des sanctuaires des saints Côme et Damien, et il est bien possible que le *Marcianus* dans son ensemble représente l'adaptation d'un ménologe métaphrastique pour ce sanctuaire ou pour un des dévots qui le fréquentaient.

La différence entre la tradition constantinopolitaine des miracles des saints Côme et Damien et celle des miracles de Cyr et Jean mérite d'être relevée. Dans le premier cas, nous avons affaire à un culte vivant dans la capitale, où sont produites de nouvelles collections de miracles qui peuvent venir enrichir les ménologes. Pour Cyr et Jean, malgré

54. DEUBNER, *Kosmas und Damian* (cité n. 44), p. 5-6, 11-12, 22-23.
55. HALKIN, Un nouveau ménologe (cité n. 11), p. 70.
56. FLUSIN, *Anastase le Perse*, vol. 1, p. 112, 115.
57. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 9), vol. 2, p. 413.
58. DEUBNER, *Kosmas und Damian* (cité n. 44), p. 11-12, 29-32.
59. *Ibid.*, p. 32 : « So dürfen wir ihn um 1300 ansetzen. »
60. Καὶ αὐτὸς τῇ τῶν θαυματούργων Ἀναργύρων μονῇ κατειλεγμένος οὐ πρὸ πολλοῦ (éd. Deubner [cité n. 44], p. 31).
61. JANIN, *Géographie* 1, 3, p. 287 et n. 8, admet que les travaux de Michel IV le Paphlagonien dont parlent Psellos (Michel Psellos, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance : [976-1077]*, texte établi et trad. par É. Renauld, Paris 1926-1928, p. 83-84) et Zonaras (XVII, 17), ont bien eu lieu au Cosmidion. Maxime le Diacre fait état de ces travaux et c'est donc bien à ce monastère qu'il appartenait.

l'existence à Constantinople de deux sanctuaires qui leur sont consacrés, il ne semble pas que leur culte ait eu suffisamment de vitalité pour laisser des traces importantes dans la tradition manuscrite ou dans l'histoire littéraire[62]. Leur culte, pour les textes, n'est attesté que par les recueils habituels : le ménologe, le ménologe métaphrastique[63], le *Synaxaire de Constantinople*. On relèvera cependant une exception. Le manuscrit de l'Athos, Μονὴ Κουτλουμουσίου, 37 est un ménologe de janvier du X[e] siècle. Il s'achève, pour le 31 janvier, par deux textes en l'honneur des saints Cyr et Jean : la *Passio et laudatio* (*BHG* 470), et la petite collection de cinq miracles éditée par V. Déroche. Le manuscrit de Koutloumous montre bien que la tradition du ménologe – ici pour janvier – n'est pas unifiée. Il est précieux aussi par les textes d'origine égyptienne qu'il est seul à transmettre mais, à part peut-être cet indice d'un contact avec le centre du culte en Égypte, il n'est pas le témoin d'un intérêt particulier pour le culte des deux martyrs.

B. Spezialsammlungen

Il en va tout autrement du manuscrit C, dont nous avons noté plus haut qu'il était seul à transmettre le texte de Sophrone dans son intégralité. Si l'on excepte ses trois derniers folios, qui proviennent d'un autre manuscrit, tous les textes qu'il contient se rapportent aux saints Cyr et Jean : l'œuvre de Sophrone, accompagnée de deux épigrammes précieuses pour l'histoire du texte, y est précédée des deux *Passions* anonyme (*BHG* 470 et 469) et des trois courtes « homélies » de Cyrille d'Alexandrie[64]. Le *Vaticanus* est donc, par excellence, un représentant des manuscrits hagiographiques si intéressants qu'Ehrhard classe parmi les *Spezialsammlungen* et dont plusieurs contiennent des collections de miracles. Il est intéressant, pour mieux comprendre ce qu'est le *Vaticanus* (C), d'en montrer quelques exemples.

Dans la section qu'il consacre aux collections spéciales[65], Ehrhard ne fait état d'aucun manuscrit qui ait contenu seulement des récits de miracles, mais le *Vaticanus* (C) figure sous la rubrique « Sammlungen für Märtyrerfeste » avec sept autres manuscrits qui peuvent lui être comparés pour mieux comprendre quels ont pu être sa fonction originale et son statut[66]. Plusieurs de ces manuscrits sont évidemment liés à un sanctuaire particulier ou à un centre du culte du saint auquel est consacrée la collection de textes mais il est rare que la nature exacte de ce lien puisse être précisée. C'est le cas cependant du manuscrit 154 de Dionysiou, bien étudié par J.-P. Rosenqvist[67]. Ce manuscrit de papier, composite, était formé de trois parties d'origine différente dont la seconde contient un riche dossier

62. La synaxe des deux saints était célébrée à Constantinople le 31 janvier dans le sanctuaire qui leur était dédié ἐν τοῖς Σφωρακίου; la découverte de leurs reliques était fêtée le 28 juin également ἐν ταῖς Ἀρκαδιαναῖς : voir JANIN, *Géographie* 1, 3, p. 294.
63. La *Passion* métaphrastique (*BHG* 471) a été faite à partir de la *Passion BHG* 469; voir C. HØGEL, *Symeon Metaphrastes : rewriting and canonization*, Copenhagen 2002, p. 198.
64. GASCOU, Les origines du culte (cité n. 2), p. 244.
65. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 9), vol. 3, p. 894-942 (Achter Abschnitt : Die Nebenwege der Überlieferung §2. Die Spezialsammlungen).
66. *Ibid.*, p. 898-903 (p. 899-900 pour le *Vaticanus gr.* 1607).
67. Athos, Μονὴ Διονυσίου, 154 (diktyon 20122). Cf. *The hagiographic dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154*, a critical ed. with introd., transl., commentary and indexes by J. O. Rosenqvist (Studia byzantina upsaliensia 5), Uppsala 1996, p. 21-42.

sur le martyr Eugène de Trébizonde : l'éloge par Constantin Loukitès; une collection de miracles par Jean Xiphilin; une homélie et deux récits de miracles par Joseph de Trébizonde. Rosenqvist a bien montré dans quelles circonstances cette collection avait été réunie à Trébizonde par Jean Lazaropoulos, le futur métropolite Joseph. Quant au manuscrit lui-même – il semble avoir repris son indépendance et former maintenant le codex 91 de Dionysiou – son existence s'explique par les liens étroits qui unissent ce monastère de l'Athos avec la capitale des Comnènes : Denys de Korisos, qui fonde vers 1360 le monastère athonite portant son nom, était en effet le frère d'un métropolite de Trébizonde, et il avait pu bénéficier, pour sa fondation, de la protection d'Alexis III Comnène. Quant au manuscrit lui-même, qu'on date souvent du xve siècle[68], cette datation n'est valable que pour la première partie du Dionysiou 154, copié en 1445. Rosenqvist donne de bons arguments pour dater du xive siècle sa seconde partie et la rapprocher d'un autre manuscrit copié à Trébizonde. Il peut donc avoir été transporté à l'Athos du vivant même de Denys, qui voulait ainsi implanter dans le monastère qu'il fondait le culte d'un martyr cher à l'empereur de Trébizonde. Que ce soit lui ou son modèle, il est à la fois le témoin d'un temps fort du culte d'Eugène sous Alexis III, et de la diffusion de ce culte à l'Athos, où la fête du martyr sera célébrée avec un éclat particulier.

Les autres parallèles qu'on peut invoquer pour éclairer le statut du *Vaticanus gr.* 1607 sont moins explicites. Ehrhard attire l'attention sur les « pauvres restes » d'un manuscrit de Turin, qui avait pour seul contenu onze textes consacrés aux deux saints Théodore, parmi lesquels deux collections de miracles, et conclut « qu'il peut bien avoir été copié dans un monastère qui était consacré » aux deux mégalomartyrs. Le point important est ici la grande qualité de ce manuscrit du xiie siècle, qui s'ouvrait sur un portrait de saint Théodore Tiron, et dont les titres étaient en lettres d'or. Dans la riche tradition des miracles de saint Dèmètrios, Paul Lemerle a bien mis en évidence l'importance du Paris, BnF, gr. 1517 : entièrement consacré au saint protecteur de Thessalonique, il est le seul témoin à conserver les deux collections anciennes des miracles de ce martyr, auquel il joint même, avec d'autres pièces, une troisième collection[69]. Il s'agit là encore d'un manuscrit de luxe, avec des titres en lettres d'or et de riches bandeaux, dont beaucoup ont été découpés. Il est légitime, comme le propose Lemerle, de supposer un lien étroit entre la copie de ce manuscrit et Thessalonique[70].

Tous les manuscrits de ce type n'ont pas été copiés aussi luxueusement. Le manuscrit 154 de Dionysiou n'a rien d'exceptionnel, et l'on peut prendre aussi pour exemple les miracles des saints Côme et Damien. Dans l'abondante tradition de ce texte figure un manuscrit exceptionnel : le London, BL, Add. 37534, qui ne contient

68. Voir encore R. Stefec, Aspekte griechischer Buchproduktion in der Schwarzmeerregion, *Scripta* 7, 2014, p. 205-233, ici p. 214, qui dit bien que l'*Athous Dionysiou* 154 est formé de trois parties distinctes, mais date l'ensemble du xve s. et pense qu'on peut hésiter, pour le lieu de copie, entre Trébizonde et l'Athos.

69. Lemerle, *Saint-Démétrius* (cité n. 31), vol. 1, p. 15-19.

70. Un autre manuscrit, Athèna, EBE, 2487 (olim Kosinitza 236) contient les restes d'une collection de textes sur Dèmètrios : cf. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 9), vol. 3, p. 901-902; Lemerle, *Saint-Démétrius* (cité n. 31), vol. 1, p. 27-28.

que les miracles de ces saints, dans une version originale éditée par Rupprecht[71]. Il s'agit d'un manuscrit d'assez humble apparence, très original par son écriture et par son parchemin grossier, dont on peut penser qu'il a une origine provinciale. Le fait qu'il ait été acquis avec des manuscrits coptes avait conduit Ehrhard à supposer qu'il avait été copié en Égypte. A. Cataldi Palau le compte parmi les manuscrits certainement originaires d'Italie méridionale qu'elle a identifiés dans le fond Additional[72]. Ce serait donc dans cette région qu'il faudrait chercher le centre du culte des saints Anargyres – attesté à Rome dès le vi^e siècle – auquel pourrait être rattaché ce manuscrit. Le dossier des deux martyrs comprend un second exemple de *Spezialsammlung* : il s'agit d'un manuscrit de la Bibliothèque patriarcale de Jérusalem, Saint-Sépulcre 21[73]. La première partie de ce manuscrit composite contient l'*Échelle* de Jean du Sinaï. Sa deuxième partie, formée de 91 folios, est consacrée aux saints Anargyres et comprend, outre la *Vie et passion* métaphrastique (*BHG* 374) et une *Passion* ancienne, quatre collections de miracles, dont plusieurs sont restés inconnus de Deubner[74]. Si l'écriture de la deuxième partie diffère de celle de la première, elle reste dans le même style cursif de la fin du xie siècle. La mise en page reste la même et, le manuscrit ayant une réelle unité, on peut admettre comme date et lieu de sa copie ceux de sa première partie, c'est-à-dire Jérusalem en 1079-1080. Resté inconnu de Deubner, il contient quelques miracles inédits. Son apparence, soignée mais modeste, et son contenu laisse penser qu'il a appartenu à un moine palestinien. Il peut témoigner aussi de l'existence à Jérusalem ou dans sa région d'un sanctuaire des Anargyres.

On doit supposer aussi que le *Vaticanus* (C), avec sa riche collection de textes consacrés aux saints Cyr et Jean, doit être rattaché à un centre du culte de ces deux saints. Il s'agit d'un manuscrit soigné sans être luxueux et sa mise en page, avec deux colonnes, fait penser qu'il a été conçu plutôt pour la lecture publique, à haute voix, que pour un usage privé. Dans son contenu, la présence des deux épigrammes qui accompagnent l'œuvre de Sophrone, celle de l'auteur lui-même et celle, plus brève, du iatrosophiste Sénèque, est remarquable. Elle atteste l'excellence et l'ancienneté de la tradition dans laquelle se situe le texte du *Vaticanus* et montre que l'œuvre de Sophrone est transmise ici non seulement pour sa fonction hagiographique, mais en même temps comme une œuvre littéraire. Dans le détail cependant, l'étude du *Vaticanus* et la comparaison avec les versions latines montrent que le texte de C est souvent dégradé. L'origine italienne du *Vaticanus* a été reconnue depuis longtemps et le manuscrit, avant d'arriver à la Vaticane, était conservé à Grottaferrata. La belle étude de Santo Lucà permet d'être plus précis : la décoration de C, en particulier, montre que nous avons affaire à un manuscrit de Calabre

71. Diktyon 39156. Cf. M. Richard, *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum. 1, Fonds Sloane, Additional, Egerton, Cottonian et Stowe*, Paris 1952, p. 71.

72. A. Cataldi Palau, Manoscritti greci originari dell'Italia meridionale nel fondo «Additional» della «British Library» a Londra, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* NS 46, 1992, p. 199-261, reimpr. dans Ead., *Studies in Greek manuscripts* (Testi, studi, strumenti 24), Spoleto 2008, vol. 1, p. 345-411 (n° 15), ici p. 348.

73. A. Παπαδοπουλος-Κεραμευς [A. Papadopoulos-Kérameus], *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη... 1*, ἐν Πετρουπόλει 1891, p. 82-84; Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 9), vol. 3, p. 898-899; P. Canart & L. Perria, Les écritures livresques des xie et xiie siècles, dans *Paleografia e codicologia greca : atti del II colloquio internazionale Berlino-Wolfenbüttel, 17-20 ottobre 1983*, a cura di D. Harlfinger & G. Prato, Alessandria 1991, p. 67-116, ici p. 78, n. 45.

74. Voir *BHG* 390bcde, en particulier, pour trois miracles inédits, *BHG* 390e.

occidentale[75]. Il faut se demander à quel centre du culte des deux martyrs égyptiens il peut être rattaché. On peut songer à l'influence de Rome mais la branche du stemma à laquelle appartient C est distincte de celle de la traduction par Anastase et, dans son étude, S. Lucà insiste sur l'originalité des traditions calabraises. Parmi les textes latins consacrés à Cyr et Jean, on notera l'existence d'une passion écrite au xe siècle par Pierre de Naples[76], qui atteste la diffusion de ce culte dans la région mais là encore, rien n'indique des contacts étroits entre la Calabre et Naples. Si le *Vaticanus* (C) se rattache à un sanctuaire spécial d'Italie méridionale, celui-ci reste à identifier. Son existence, de même que la traduction d'Anastase ou l'œuvre de Pierre de Naples attestent en tout cas la vitalité, en Italie, de la dévotion pour les deux saints martyrs.

La tradition des miracles de Cyr et Jean, telle que la schématise son stemma, devient ainsi plus concrète quand on la compare à celle d'autres collections de miracles. Pour cette œuvre de Sophrone, rattachée au sanctuaire de Ménouthis, la partie vivante de la tradition se trouve en Occident : la traduction d'Anastase est indicative de la présence à Rome du culte des deux martyrs et lui assure une diffusion dans l'Église occidentale. Le *Vaticanus*, dépositaire d'une forme ancienne de l'œuvre, illustre à la fois la présence du culte en Calabre et la fonction de conservatoire que l'Italie méridionale a pour certains textes. Par opposition à ce qu'on voit en Occident, la tradition proprement constantinopolitaine est plus faible et plus banale : l'intégration des textes sur Cyr et Jean dans les grands instruments de la liturgie assure leur diffusion dans tout le patriarcat de Constantinople et, au-delà, dans sa zone d'influence. Mais elle se fait au prix d'un appauvrissement et rien ne vient témoigner de l'activité, à Constantinople, d'un sanctuaire vivant.

Université de Crète

75. Lucà, Attività scrittoria (cité n. 10), p. 56.
76. *BHL* 2078.

NOTE SUR LE RELIQUAIRE BYZANTIN DISPARU DU BRAS DE SAINT JEAN BAPTISTE AU TRÉSOR DE CÎTEAUX*

par Jannic Durand

La France comptait avant la Révolution un ensemble singulier de reliques de saint Jean Baptiste d'origine byzantine, comme l'attestent celles recensées par Charles Du Cange en 1665 dans son *Traité historique du chef de S. Jean Baptiste* puis par les éditeurs des *Acta sanctorum* en 1707 au volume 4 du mois de juin[1]. Quelques-unes ont survécu, comme la face de saint Jean Baptiste, peut-être la plus illustre de toutes, rapportée de Constantinople à Amiens à l'issue de la quatrième croisade en 1206. En revanche, les reliquaires d'orfèvrerie byzantins ayant jadis en France contenu une relique du Baptiste ont aujourd'hui tous disparu, envoyés à la fonte sous la Révolution. Seul nous a été conservé, en même temps que la relique, celui en bois peint d'un bras déposé à Perpignan avant 1323, commenté lui aussi pour ses inscriptions par Du Cange dans son *Traité* et par les éditeurs des *Acta sanctorum*[2].

Une de ces reliques avait plus particulièrement retenu l'attention de Bernard Flusin et la mienne dans le cadre de l'exposition organisée au musée du Louvre en 2001 sur *Le trésor*

* Je souhaite remercier très vivement pour leur aide généreuse M. Edouard Bouyé, directeur des Archives départementales de la Côte-d'Or, Mme Sandrine Balan, conservatrice en chef du Patrimoine, et M. Thierry Sébillon, bibliothécaire, au musée des Beaux-Arts de Dijon, ainsi que Mme Marie Jorot, à la Bibliothèque municipale de la ville, et Mme Cécile Lelong, aux Archives municipales de Dijon. Je souhaite aussi exprimer ma plus profonde gratitude pour son concours généreux à mon collègue médiéviste au département des Objets d'art, M. Florian Meunier. Je voudrais aussi associer à mes remerciements M. Christian Förstel, Mme Élisabeth Lalou, M. Lothar Lambacher, Mmes Martine Plouvier et Ioanna Rapti, MM. Yann Sordet et Laurent Stephan, ainsi que, au département des Objets d'art, Mmes Marie-Cécile Bardoz, Michèle Bimbenet-Privat, Marie-Elsa Dantan, Dorota Giovannoni et Fatiha Mihoubi. Enfin, je tiens à exprimer aussi mes plus vifs remerciements à Vincent Déroche et aux autres éditeurs de ce volume, ainsi qu'à Emmanuelle Capet.

1. Ch. Du Fresne Du Cange, *Traité historique du chef de S. Jean Baptiste, contenant une discussion exacte de ce que les auteurs anciens et modernes en ont écrit, et particulièrement de ses trois inventions…*, Paris 1665 ; *AASS, Iunii IV*, p. 768-770.

2. Du Cange, *Traité historique* (cité n. 1), p. 186-193 ; *AASS, Iunii IV*, p. 773-776. Voir aussi *infra*.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 263-275.

de la Sainte-Chapelle. Parmi les reliques constantinopolitaines impériales de la chapelle du Phare acquises par saint Louis entre 1239 et 1242 et définitivement cédées au roi par l'empereur latin Baudouin II en 1247 – dont la Couronne d'épines et plusieurs autres reliques de la Passion –, figurait en effet un fragment du chef de Jean Baptiste[3]. La relique avait voyagé jusqu'à Paris à l'intérieur de son reliquaire byzantin, une boîte en argent doré « en forme ronde » fermant à clef, ornée de pierres précieuses, qui fut pieusement conservée jusqu'à la Révolution avec l'inscription grecque qu'elle renfermait, même si la relique en avait été ôtée, probablement dès son arrivée à Paris, pour être installée dans un buste reliquaire plus évocateur aux yeux des Latins[4].

La France d'Ancien Régime pouvait également se flatter de posséder une autre relique impériale constantinopolitaine du Précurseur ayant appartenu à Baudouin II, qui fut conservée jusqu'à la Révolution dans son reliquaire byzantin : le bras droit de saint Jean Baptiste offert en 1263 par Othon de Cycons ou Cicons, seigneur latin de Carystos en Eubée, à l'abbaye bourguignonne de Cîteaux. C'est sur ce reliquaire, connu surtout, il est vrai, pour son inscription grecque publiée par Du Cange dès 1665, que je voudrais formuler ici quelques remarques et les offrir à Bernard Flusin, en regrettant de n'avoir pas pu dans ce volume qui lui est dédié solliciter son érudition ni sa clairvoyance. Elles auraient sans doute beaucoup accru l'intérêt de cette petite note, comme elles l'ont amicalement si souvent fait pour moi pour d'autres reliques byzantines.

Comme dom Luc d'Achery en 1677 puis les *Acta sanctorum*, le comte Riant a rassemblé à son tour dans les *Exuviae*, au volume 2, les documents du XIIIe siècle relatifs à la translation à Cîteaux[5]. Le premier est la donation consentie le 20 mars 1263[6] à Nègrepont par Othon de Cycons. Elle affirme qu'Othon tient la relique de Baudouin II lui-même, ajoutant que les lettres patentes de cession de l'empereur, authentifiées par une bulle d'or, l'accompagnent[7]. Baudouin l'avait en effet engagée en octobre 1261 auprès d'Othon pour la somme considérable de 5 000 hyperpères, comme l'atteste l'acte conclu entre Baudouin et Othon à Athènes, dont le texte nous est également parvenu[8].

3. B. Flusin, Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, sous la dir. de J. Durand & M.-P. Laffitte, Paris 2001, p. 20-33.

4. Il s'agissait de la « partie supérieure » du chef *(superior pars capitis).* Sur cette relique : Flusin, Les reliques (cité n. 3), en particulier p. 24 et 32-33, et J. Durand, Occiput de saint Jean Baptiste, dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle* (cité n. 3), p. 79-81.

5. Dom Luc d'Achery, *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliæ bibliothecis, in maxime Benedictinorum, latuerant, spicilegium. 13*, Parisiis 1677, *Miscellanea*, p. 342-346; *AASS, Iunii IV*, p. 768-770; P. Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae. 2, Fasciculus documentorum ecclesiasticorum ad byzantina lipsana in Occidentem saeculo XIII° translata spectantium*, Genève 1878 (réimpr. Paris 2004), p. 144-149, XCIII, XCV, XCVI et XCVII.

6. 1263 pour les *AASS, Iunii IV*, p. 769 *(anno D. MCCLXIII, XII kal. Aprilis)* et chez Riant, *Exuviae* (cité n. 5), p. 145, XCV; 1262 chez d'Achery, *Veterum aliquot scriptorum* (cité n. 5) *(anno Domini M.CC.LXII., XII Kal. Aprilis).*

7. Riant, *Exuviae* (cité n. 5), p. 145-146, XCV : *offero monasterio vestro Cistercii, loco tuto et precioso, pretiosum thesaurum, brachium b. Iohannis Baptiste, in theca aurea et capsella argentea, [que] sunt yperperis trecentis appretiate. Hoc siquidem brachium habui prius in pignore ab imperatore Constantinopolitano; postmodum idem imperator ipsum libere et proprie ac totaliter mihi concessit* [...], *sicut in eiusdem imperatoris litteris patentibus, cum bulla pendente, quas vobis transmitto cum presentibus.*

8. Riant, *Exuviae* (cité n. 5), p. 144-145, XCIII. La Couronne d'épines avait été pour sa part engagée auprès des Vénitiens en 1238 pour la somme de 13 134 hyperpères : J. Durand, La translation

Pour être acheminée en France, la relique est confiée par Othon à l'abbé cistercien de Daphni et à celui de Bellevaux, alors en Grèce, aux termes d'une lettre écrite à Nègrepont le 21 mars 1263[9]. Le célèbre monastère de Daphni, près d'Athènes, est en effet devenu au XIIIe siècle une fondation cistercienne des ducs latins d'Athènes, fille de Bellevaux, et Bellevaux est l'abbaye cistercienne de Franche-Comté dont les ducs d'Athènes, qui sont d'origine comtoise, sont proches[10]. Enfin, en septembre 1263, la relique est parvenue chez ses destinataires : à l'occasion du chapitre général de l'ordre, l'abbé de Daphni obtient en remerciement la faveur d'une assiduité moins contraignante aux chapitres généraux[11].

La relique de Cîteaux – le bras droit même du saint qui avait baptisé le Christ dans les eaux du Jourdain comme l'affirme la donation de 1263[12] – provenait du palais impérial de Constantinople, où plusieurs pèlerins, avant 1204, ont vu une relique du bras droit du Baptiste. Pour Antoine de Novgorod, en 1200, le bras servait au couronnement des souverains, tandis qu'une source latine, à la fin du XIe siècle, le dit servir à la bénédiction des eaux pour la fête de l'Épiphanie[13]. Le bras de Cîteaux, en tout cas, était l'une des toutes dernières reliques des Palais impériaux passées aux mains des empereurs latins après 1204 qu'ils détenaient encore, emportée dans sa fuite par Baudouin II chassé de Constantinople en juillet et mise en gage dès octobre comme nous l'avons vu. À l'instar des reliques acquises par saint Louis du même Baudouin II, accompagnées jusqu'à la

des reliques impériales de Constantinople à Paris, dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle* (cité n. 3), p. 37-41, ici p. 38.

9. Riant, *Exuviae* (cité n. 5), p. 147-149, XCVI. Le document répète l'origine impériale de la relique : *sicut ex attestatione serenissimi domini nostri Balduini, imperatoris Constantinopolitani* [...] *pro certo constat.*

10. Voir G. Millet, *Le monastère de Daphni : histoire, architecture, mosaïques*, Paris 1899, p. 25-42 (« Les cisterciens à Daphni »), en particulier p. 32 et n. 6, et p. 34; J. Richard, *Laurum* : une abbaye cistercienne fantôme, *Bibliothèque de l'École des chartes* 129, 2, 1971, p. 409-410. L'abbé de Bellevaux doit être Humbert Ier, attesté entre 1260 et 1265 : *Gallia christiana. 15*, Paris 1860, col. 243. L'identité de celui de Daphni reste incertaine (Millet, *op. cit.*, p. 41).

11. Riant, *Exuviae* (cité n. 5), p. 149, XCVII : [...] *Abbati de Dalphino, quia, in deportando de Grecia gloriosissimas reliquias, videlicet brachium S. Ioannis Baptiste, non modicum laboravit* [...], *generale capitulum* [...] *concedit eidem quod* [...] *eo tantum convenire termino teneatur, quo abbates Syrie venire solent ad capitulum generale.*

12. Riant, *Exuviae* (cité n. 5), p. 147 : *Quod, inquam, brachium baptizavit appendentem tribus digitis molem terre, baptizantem in Spiritu Sancto et igni, Dominum scilicet Iesum Christum, in stupentis unda Jordanis, splendorem glorie radiumque solis eterni* [...].

13. *Reliquiae constantinopolitanae*, vers 1150 *(manus S. Iohannis Baptiste dextera cum brachio)*; Nicolas de Thingeyar, en 1157 *(caput Iohannis Baptistae, brachium eius et manus)*; Antoine de Novgorod, en 1200 *(brachium dexterum S. Iohannis Baptistae, quo coronantur caesares)* : Riant, *Exuviae* (cité n. 5), p. 212, 214, 223. La relique est également signalée au Palais à la fin du XIe siècle dans la *Description de Constantinople* du *Tarragonensis* 55 *(dextera beati Babtiste Ioannis ibi habetur et die Epiphanie aqua ex ea benedicitur)* : K. N. Ciggaar, Une description de Constantinople dans le *Tarragonensis* 55, *RÉB* 53, 1995, p. 117-140, ici p. 121. Elle est aussi signalée au même endroit par l'Anonyme Mercati *(manus eius cum brachio)* : K. N. Ciggaar, Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais, *REB* 34, 1976, p. 211-268, ici p. 245. Voir aussi I. Kalavrezou-Maxeiner, Helping hands for the Empire : imperial ceremonies and the cult of relics at the Byzantine court, dans *Byzantine court culture from 829 to 1204*, ed. by H. Maguire, Washington DC 1997 (Dumbarton Oaks research Library and collection), p. 53-79, en particulier, p. 67-75. Voir aussi J. Wortley, Relics of the "Friends of Jesus" at Constantinople, dans *Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. Durand & B. Flusin, Paris 2004 (MTM 17), p. 143-157, en particulier p. 150-151.

Révolution dans les Archives de la Sainte-Chapelle de l'engagement de la sainte Couronne en 1238 et de la lettre de cession de Baudouin II en 1247, bullée d'or[14], le bras de Cîteaux fut pareillement accompagné à Cîteaux de l'acte impérial solennel de cession, lui aussi bullé d'or, ainsi que de la lettre d'engagement de Baudouin et des lettres de donation et d'expédition d'Othon[15].

En 1665, Du Cange publie dans son *Traité* l'inscription grecque du reliquaire (fig. 1) que lui a communiquée un de ses correspondants à Dijon, Jacques-Auguste de Chevannes (1624-1690), conseiller du roi, avocat au Parlement de Bourgogne[16]. S'appuyant sur les sources grecques, sur celles relatives à la translation à Cîteaux au XIIIe siècle et sur l'inscription du reliquaire où un empereur Constantin est dit avoir apporté à Constantinople la relique jusqu'alors en des mains barbares, Du Cange identifie le bras de Cîteaux avec la main droite du Précurseur rapportée d'Antioche à Constantinople en 956 sous le règne de Constantin VII et déposée au Palais[17], opinion qui

ΗΝ ΒΑΡΒΑΡΟϹ ΧΕΙΡ ΧΕΙΡΑ ΤΗΝ
ΤΟΥ ΠΡΟΔΡΟ ΟΥ
ΚΑΤΕΙΧΕΤΟ ΠΡΙΝ ΝΥΝ ΕΚΕΙΘΕΝ
ΕΛΚΥϹΑϹ
ΑΝΑΞ ΜΕΤΗΞΕ ΠΡΟϹ ΠΟΛΙΝ ΚΩΝ-
ϹΤΑΝΤΙΝΟϹ
ΤΑΥΤΗΝ ΔΕ ΤΗ ΔΕ ΤΗϹΑΥΡΩ ΘΗ-
ϹΑΥΡΙϹΑϹ
ϹΚΕΠΟΥϹΑΝ ΕΠΛΟΥΤΗ † ΗΝ ΑΥ-
ΤΟΝ ΤΟ ΚΡΑΤΟϹ. ϹΑ

Fig. 1 – Du Cange, *Traité historique* (cité n. 1), p. 183 : inscription du reliquaire de Cîteaux. Paris, Bibl. Mazarine 4° A 14870 2ex. Cliché Bibliothèque Mazarine.

14. *Le trésor de la Sainte-Chapelle* (cité n. 3), p. 49-51, cat. nos 11-13.

15. *AASS, Iunii IV*, p. 769 : *Sciendum est quod tria petia litterarum* [...] *sigillatim habentur in domo Cistercii et custodiuntur ibidem.* Le diplôme de Baudouin II bullé d'or avait cependant à cette date disparu.

16. Du Cange, *Traité historique* (cité n. 1), p. 183 ; *Corpus inscriptionum graecarum. 4*, ed. E. Curtius & A. Kirchhoff, Berolini 1877, p. 362, n° 8786 ; A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung. 2, Byzantinische Epigramme auf Ikonen und Objekten der Kleinkunst*, Wien 2010, p. 187, Me 25 : Ἣν βάρβαρος χεὶρ χεῖρα τὴν τοῦ Προδρόμου | κατεῖχε τὸ πρίν, νῦν ἐκεῖθεν ἑλκύσας | ἄναξ μετῆξε πρὸς πόλιν Κωνσταντῖνος· | ταύτην δὲ τῇδε θ[η]σαυρῷ θησαυρίσας | σκέπουσαν αὐτὸν ἐπλούτησεν τὸ κράτος. L'inscription est ainsi paraphrasée en français par J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance : recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople*, Paris 1921, p. 135 : « la main du Prodrome [...] possédée autrefois par les Barbares, a été arrachée de leurs mains par l'empereur Constantin, qui l'a déposée dans un trésor où elle protège l'empire et lui apporte un surcroît de puissance. »

17. Voir Skylitzès, *Empereurs*, p. 206-207. La translation de la relique au Palais fait l'objet d'une image dans la chronique illustrée de Skylitzès du manuscrit de Madrid (f. 106v). Voir Kalavrezou-Maxeiner, Helping hands (cité n. 13), fig. 7 et commentaire p. 67.

demeure solide, indépendamment de l'existence d'autres bras potentiellement rivaux[18], les variantes des éditeurs depuis cette date pour les deux derniers vers n'altérant pas le sens général[19]. L'expression « main du Prodrome » (χεὶρ τοῦ Προδρόμου) sur le reliquaire, intentionnellement mise en balance avec celle d'une « main barbare » (βάρβαρος χείρ), obéit à un tour littéraire métonymique dont Du Cange semble lui-même avoir été en partie prisonnier : « c'est cette main droite de saint Jean Baptiste qui se conserve en l'Eglise de Cisteaux dans une chasse d'argent doré, où il [*le bras*] est entier. »[20] Les documents historiques de la translation utilisent pour leur part sans ambiguïté le mot *brachium*, comme le cistercien Claude Chalemot en 1666 dans son ouvrage sur les saints et bienheureux[21] et toute la documentation ultérieure.

Quant au reliquaire, les documents de la translation du XIIIe siècle introduisent une nette distinction entre la relique et le reliquaire. La lettre de donation, en effet, dit que la relique est abritée dans une *theca aurea*, terme sur lequel nous reviendrons, et que cette dernière est enfermée dans une petite châsse en argent *(capsicula argentea)* ; toute l'orfèvrerie est estimée pour 300 hyperpères, une somme relativement modique au regard des 5 000 engagés pour la relique proprement dite[22]. Le document qui confie la relique aux abbés de Daphni et de Bellevaux dit à son tour que le bras est protégé par une *theca*

18. Pour le bras du Palais de Topkapi à Istanbul, un bras droit, provenant des Hospitaliers de Rhodes : Kalavrezou-Maxeiner, Helping hands (cité n. 13), p. 67-70 et fig. 8 ; pour le bras de la cathédrale de Sienne, également un bras droit, porteur d'une inscription adventice de saint Savas de Serbie : D. Popović, The Siena relic of John the Baptist right arm, *Zograf* 41, 2017, p. 77-94. Voir aussi I. Sinkević, Afterlife of the Rhodes hand of St. John the Baptist, dans *Byzantine images and their afterlives : essays in honor of Annemarie Weyl Carr*, ed. by L. Jones, Farnham – Burlington, 2014, p. 125-141, à propos de la main droite des Hospitaliers de Rhodes à Malte puis en Russie. Sur cette dernière relique qui peut être identifiée avec celle de Jean le Jeûneur du monastère de Pétra à Constantinople après 1261 : voir en dernier lieu É. Malamut, Le monastère Saint-Jean-Prodrome de Pétra de Constantinople, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident : études comparées*, sous la dir. de M. Kaplan (Byzantina sorbonensia 18), Paris 2001, p. 219-233.

19. Du Cange, *Traité historique* (cité n. 1), p. 181-183. Voir Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16), Me 25 ; B. A. Hostetler, *The function of text : Byzantine reliquaries with epigrams, 843-1204*, PhD, Florida University College of Fine Arts, 2016, p. 169-170, A 14. Ce dernier propose de modifier la traduction des deux derniers vers par Andreas Rhoby, attribuant la confection du reliquaire au Constantin de l'inscription : « And because he stored up this (hand) in this casket, | (the hand) protecting him, he was rich with power », au lieu de : « Denn er dieser (sc. Stadt) auf dieser Art mit dem Schatz bereichert hat, | (die Stadt), die ihn schütze, wurde er reich an Macht. »

20. Du Cange, *Traité historique* (cité n. 1), p. 182 : « Il est sans doute que c'est cette main droite de Saint Jean Baptiste qui se conserve en l'Eglise de Cisteaux dans une chasse d'argent doré, où il [*le bras*] est entier, à la reserve de l'indice qui est enfermé separément dans un vaisseau d'or, l'inscription grecque qui est à ce riche reliquaire faisant foy que ce fut l'empereur Constantin (ce qui se doit interpreter de celuy qui porta le surnom de Porphyrogenite, comme je viens de remarquer) qui le fit apporter à Constantinople et qui le fit enfermer dans cette chasse. »

21. C. Chalemot, *Series sanctorum et beatorum ac illustrium virorum sacri ordinis cisterciensis*, Parisiis 1666, p. 221 : *Cistercii solemnitas nataliorum S. Ioannis Baptistae, cujus brachium ibidem non exiguum requiescit. AASS, Iunii IV*, p. 769.

22. D'Achery, *Veterum aliquot scriptorum* (cité n. 5), p. 342-343 (21 mars) : *Magnum hoc et gloriosum munus ipsius custodiae duximus committendum, brachium ipsum aurea theca tectum, et in argentea capsa reconditum trecentorum ypperorum petio aestimatis* [...].

d'or *(brachium ipsum, aurea theca tectum)*, enfermée dans une châsse d'argent *(capsa argentea)*, avec la même estimation pour toute l'orfèvrerie[23].

Du Cange, pour sa part, ne s'intéresse guère qu'à l'inscription, sans même dire où elle se trouve[24]. Il se contente, comme nous l'avons vu, de mentionner « la châsse », introduisant toutefois une étrange précision à propos de la relique : « une chasse d'argent doré, où il [*le bras*] est entier, à la reserve de l'indice [*l'index*] qui est enfermé separément dans un vaisseau d'or. » S'agit-il d'une confusion ? Du Cange, qui n'a pas vu le reliquaire, travaille à la seule lumière des lettres de ses correspondants et la confusion pourrait indirectement rendre compte de la distinction entre ouvrage d'argent doré et ouvrage d'or. Les *Acta sanctorum*, de leur côté, précisent qu'il s'agit bien d'un bras, ajoutant que la main ne comporte plus que quatre doigts, sans davantage d'explication[25]. Il y a là une incertitude sur l'aspect physique de la relique que la documentation qui m'a été accessible ne permet malheureusement pas de lever. Quant à Dom Martène et dom Durand, qui pourtant se sont rendus à Cîteaux et ont vu le reliquaire, ils ne sont guère plus prolixes sur l'objet d'orfèvrerie, se contentant de signaler « un fort beau reliquaire de vermeil doré, sur lequel sont gravez ces cinq vers grecs [...] », dont il donne de nouveau un relevé (fig. 2)[26].

Une mention plus intrigante se trouve chez le père Joseph Metlinger, alors sous-prieur de l'abbaye cistercienne suisse de Wettigen (Maris Stella/Marienstern) au diocèse de Constance, qui se rend en 1617 à Cîteaux à l'occasion du chapitre général et a laissé une longue relation latine imprimée détaillée de sa visite. Cette mention semble ne s'appliquer qu'à la relique seule, abritée dans une *theca* d'or, terme que nous avons déjà rencontré, et non au reliquaire qui la contient. La relique est en effet décrite en ces termes : *Brachium porro divi praecursoris Domini, Joannis Baptistae, aurea theca, aperta tamen, inclusum*[27].

C'est à peu près tout ce que l'on peut réunir sur la relique et son reliquaire avant la Révolution, faute d'inventaires conservés du trésor de Cîteaux[28]. Quelques informations

23. Riant, *Exuviae* (cité n. 5), p. 148 : *brachium ipsum, aurea theca tectum, et in argentea capsa reconditum, trecentorum yperperorum pretio estimatis* [...].

24. Comme l'a judicieusement remarqué Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16).

25. *AASS, Iunii IV*, p. 769 : *Sententia quorumdam verborum graecorum, quae scripta sunt graecis litteris in capsella argentea, in qua reconditum est apud Cistercium, in theca aurea, brachium dexterum B. Johannis Baptistae, et manus cum quatuor digitis, talis est.*

26. [E. Martène & U. Durand], *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de Saint Maur* [...], Paris 1717, vol. 1, p. 223. La plupart des auteurs à leur suite se contentent de formules semblables. Par exemple, dom Marc Antoine Crestin, en 1724, dans son *Histoire de l'abbaÿe de Cisteaux* (Archives départementales de la Côte-d'Or, 1 F, art. 17, p. 190) : « bras droit de St Jean Baptiste qui est tout entier en chair et en os, enfermé dans un coffre d'or pur, lequel coffre d'or est enfermé dans un autre de vermeil sur lequel sont écrits les vers suivants en grecs et traduits mot à mot en latin [...] ».

27. J. Metlinger, *Descriptio itineris Cisterciensis quod ad comitia generalia ejusdem sacri Ordinis, faventibus Superis feliciter expedivit F. Joseph Metlinger..., mense maio anni 1667*, Lucernae 1667, col. 1615-1616 (rééd. *PL* 30, col. 1566). Le texte est commenté par H. Chabeuf, Voyage d'un délégué au chapitre de Cîteaux en MDCLXVII : étude sur l'*Iter cisterciense* de Joseph Metlinger, *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon* 3e série, t. 8, 1883-1884, p. 274-405, en particulier p. 324-329.

28. Plusieurs inventaires de la sacristie de Cîteaux sont conservés aux Archives départementales de la Côte-d'Or dans la sous-série 11H, de 1689 et 1738. En revanche, pour le trésor, seul est préservé un fragment d'inventaire avec celui de la sacristie de 1738 (11H 44), sans le bras du Baptiste. Voir E. Mouraire & P. Vernet, Les autels et les reliques de l'abbatiale de Cîteaux, *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors série n° 4, 2011 (en ligne) ; voir aussi C. Rey, Un classement archivistique au

ΗΝ ΒΑΡΒΑΡΟϹ ΧΕΙΡ ΧΕΙΡΑ ΤΗΝ ΤΟΥ ΠΡΟΔΡΟΜΟΥ
ΚΑΤΕΙΧΕΤΟ ΠΡΙΝ ΝΥΝ ΕΚΕΙΘΕΝ ΕΛΚΥϹΑϹ
ΑΝΑΞ ΜΕΤΗΞΕ ΠΡΟϹ ΠΟΛ ΙΝ ΚΟΝϹΤΑΝΤΙΝΟϹ
ΤΑΥΤΗΝ ΔΕ ΤΗΔΕ ΘΕ ϹΑΥΡΩ ΘΗϹΑΥΡΙϹΑϹ
ϹΚΕΠΟΥϹΑΝ ΑΥΤΟΝ, ΕΠΛΟΥΤΗϹΕΝ ΤΟ ΚΡΑΤΟϹ.

On peut ainſi traduire ces vers en latin :

Quam barbara manus manum Præcurſoris
Poſſidebat prius, poſtea inde eruens
Imperator adduxit in urbem Conſtantinus.
Eamdem vero, qui iſtuc in theſarum contulit
Quæ protegebant ipſum, ditatus imperio eſt.

Fig. 2 – Martène & Durand, Voyage littéraire (cité n. 26), vol. 1, p. 223 : inscription du reliquaire de Cîteaux. Paris, Bibl. Mazarine 4° 16174 A 4°. Cliché Bibliothèque Mazarine.

complémentaires, cependant, peuvent être glanées au moment précis de leur destruction, sur lesquelles Marie-Françoise Damongeot (1946-2017), conservatrice à la Bibliothèque de Dijon puis à la Bibliothèque nationale de France, avait eu il y a déjà plusieurs années la gentillesse d'attirer mon attention. Elles se trouvent dans les papiers de Cîteaux aux Archives départementales de la Côte-d'Or[29].

Le 4 mai 1790 et jours suivants, suite aux décrets sur les biens du clergé mis à la disposition de la Nation, un inventaire sommaire signale « le bras de St. Jean Baptiste renfermé dans une boete d'or »[30], mention trop elliptique pour être utilisable et qui ne s'applique probablement qu'à la relique seule, comme on peut le déduire de l'analyse des autres documents. En revanche, le 12 septembre, après une tentative de vol survenue quelques jours plus tôt, un inventaire du trésor collationne à son tour : « une boëte de forme longue, d'argent doré, sur laquelle sont cinq médaillons avec leur entourage, en or. Ouverture faite de laditte boëte, il s'est trouvé un reliquaire en forme de bras en or,

xviiie siècle : Cîteaux et les inventaires de Jean-Baptiste Lemot, *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre* 18, 2, 2014 (en ligne). Et surtout : P. Arabeyre, Les sources de l'histoire monumentale de l'abbaye de Cîteaux, dans *Pour une histoire monumentale de l'abbaye de Cîteaux*, sous la dir. de M. Plouvier & A. Saint-Denis (Cîteaux, commentarii cistercienses. Studia et documenta 8), Vitreux – Dijon 1998, p. 18-39.

29. Des extraits ont été publiés par dom Alexis Presse à partir de copies faites au xixe siècle à Dijon, sans renvois aux pièces originales : A. Presse, Note sur les derniers temps de l'abbaye de Cîteaux, *Analecta sacri ordinis cisterciensis* 10, 1954, p. 169-207. Deux seulement concernent le reliquaire (p. 186 et 200).

30. Presse, Note sur les derniers temps (cité n. 29), p. 200. Archives départementales de la Côte-d'Or, Q 822. *L'Inventaire fait à Citeaux, Gilly et Clos Vougeot* [...] comporte un inventaire sommaire de l'argenterie « tant à l'usage de l'abbatiale que du réfectoire, infirmerie et autres ». Le trésor y occupe moins de deux pages sur une liasse épaisse qui prend en considération jusqu'aux meubles de la lingerie, de la basse-cour et des écuries.

... gros.

Art[icle] 4

Médaillon représentant en Email sur or, le Baptême de Jésus-Christ; portant cet inscription aussi en Email (X HBAΠΤΗ CH). ce Médaillon faisoit partie d'un reliquaire en or, de la forme d'un bras contenant une relique que l'on dit avoir été donnée originairement par Constantin .... en l'an 930. et apportée à Citeaux en l'an . . . . comme on le voit dans la Collection des Decrets des chapitres de Citeaux par Martenne. ces Médaillons sont du poids de quatre gros.

Fig. 3 – Dijon, Archives départementales de la Côte-d'Or, Q. 828, 18 avril 1791, article 4.
Cliché Arch. dép. de la Côte-d'Or.

contenant des ossements de St. Jean Baptiste, et quelques papiers »[31]. Au printemps suivant, le 8 avril 1791, à l'article 26, est consigné : « une boëte de forme longue d'argent doré dont nous avons fait l'ouverture et dans laquelle nous avons trouvé un bras de St. Jean Baptiste et quelques papiers. »[32] Les 9 et 11 avril, il est précisé à l'article 26 : « Après que la relique a été retirée du bras d'or, ce bras et la boëte d'argent doré ont été réunis à l'orfèvrerie[33], à la seule exception du médaillon en émail sur or adhérant au bras, réservé comme antique. »[34] Les objets sont aussitôt envoyés à Dijon, dans la sacristie de l'église Saint-Bénigne, alors cathédrale, pour leur démontage. Le 12 avril est consigné « le bras d'or de l'article vingt-six »[35]. Enfin, le 18 avril, tandis que les reliquaires ont été envoyés à la fonte, est porté à l'inventaire des pièces réservées[36], à l'article 4, un « Médaillon représentant en émail sur or le Baptême de Jésus-Christ, portant cet [*sic*] inscription

31. *Ibid.*, Q 822. 12 septembre 1790.
32. *Ibid.*, Q 824. 8 avril 1790.
33. Pour être envoyés à la fonte.
34. *Ibid.*, Q 824. *Revetissement de l'inventaire fait à Citeaux* 9 et 11 avril 1791.
35. *Ibid.*, Q 824. État des effets en or et en argent et autres [métaux] précieux provenant de la cy-devant abbaye de Citeaux réunis en dépôt [...].
36. Q. 823. État des articles réservés. Presse, Note sur les derniers temps (cité n. 29), p. 186 (Un seul extrait, au 18 avril, placé par erreur au 8).

aussi en émail (X HBAΠΥΗCH)[37]. Ce médaillon faisoit partie d'un reliquaire en or, de la forme d'un bras, contenant une relique que l'on dit avoir été donnée originairement par Constantin ... en l'an 930 et apporté à Citeaux en l'an ..., comme on le voit dans la collection des Décrets des chapitres de Citeaux par Martenne[38]. Ces médaillons [*sic*] sont du poids de quatre gros » (fig. 3)[39]. Le reliquaire et la relique disparaissent ensuite, et le médaillon émaillé sur or, pourtant dans un premier temps épargné, semble avoir suivi le même destin : mes efforts pour tenter d'en retrouver la trace sont à ce jour demeurés vains[40].

Ces quelques éléments mis bout à bout, replacés dans le contexte des documents plus anciens, permettent malgré tout, à défaut d'un croquis qu'aurait pu envoyer Chevannes à Du Cange en même temps que l'inscription, de mieux appréhender l'aspect probable de la relique et du reliquaire de Cîteaux. Le reliquaire proprement dit était une simple boîte en argent doré « de forme longue », c'est-à-dire un coffret rectangulaire plus ou moins long, sur lequel se trouvaient « cinq médaillons avec leur entourage, en or ». Le coffret étant rectangulaire, ces médaillons étaient peut-être sertis en file sur le couvercle, selon un dispositif que peut évoquer, en moins luxueux, un coffret de cuivre émaillé du XII[e] siècle conservé à Berlin, issu d'un atelier byzantin périphérique où les médaillons du couvercle figurant la *Déisis* sont en outre disposés dans le sens de lecture des longs côtés[41]. Le décor du reliquaire de Cîteaux ne comportait sans doute pas de pierres précieuses ni de perles car elles n'auraient pas échappé à la prisée des commissaires de la Révolution ni à leur dénigrement s'il s'était agi de verroteries, comme systématiquement pour tous les objets du trésor. Il ne comportait vraisemblablement pas non plus de « figures » ou représentations figurées, car ces dernières sont également mentionnées de façon systématique par eux. En outre, Martène et Durand qui ont vu quantité de reliquaires lors de leurs pérégrinations le qualifient de « fort beau reliquaire de vermeil doré ». Ce qui sous-entend non seulement une belle qualité intrinsèque du métal et de l'ouvrage d'orfèvrerie mais également un décor

37. Pour H BAΠΤΗCIC, la première lettre, plus ou moins déformée ou détériorée sur l'objet, peut avoir correspondu à une croix initiale, comme on le voit par exemple sur la mosaïque du Baptême du Christ à Hosios Loukas en Phocide et à la Néa Moni de Chios.
38. Allusion aux *Statuta selecta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis* publiés par dom Edmond Martène dans le *Thesaurus novus anecdotorum*, au vol. 4, 1717, col. 1422 (= Riant, *Exuviae* [cité n. 5], p. 149, XCVII).
39. Les autres médaillons du reliquaire sont en effet déjà partis à la fonte. Le poids de 4 gros correspond à environ 15 grammes. À titre de comparaison, un médaillon d'or émaillé du Louvre avec la Crucifixion (OA 12136) et le médaillon d'or émaillé avec saint Démétrios provenant de l'encadrement d'une icône de Djoumati (OA 6457) pèsent respectivement 5 g et 28 g pour un diamètre de 3,8 cm et 8,1 cm.
40. Il ne figure pas dans la *Notice des ouvrages [...] exposés au musée du département de la Côte-d'Or*, publié en 1797, date à laquelle il a sans doute déjà disparu, ni dans aucun inventaire ultérieur du musée.
41. Berlin, Kunstgewerbe, inv. F 203, mesurant 51 cm de long. À titre de comparaison, le reliquaire de Perpignan contenant un bras et la main mesure 37 cm de long. Pour le reliquaire de Berlin provenant de Zagreb : M. Frazer, The Alexander plate in Innsbruck and its companion-pieces : East of Byzantium, *Jewellery studies* 3, 1989, p. 86 ; L. Lambacher, Reliquienkasten aus dem Domschatz zu Agram (Zagreb), dans *Kunstgewerbemuseum : Handbuch zur Geschichte der Kunst in Ostmitteleuropa. 2, 1000-1300*, hrsg. von J. Fajt & W. Franzen, Berlin 2020, à paraître (avec bibl.). Je remercie très vivement Lothar Lambacher, directeur adjoint du Kunstgewerbemuseum de Berlin en charge des collections médiévales, de m'avoir très généreusement communiqué son texte avant publication.

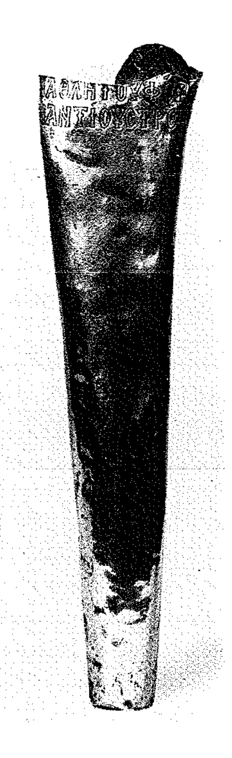


Fig. 4 – Venise, trésor de Saint-Marc, enveloppe métallique byzantine du bras de saint Georges. D'après Hahnloser, *Il tesoro di San Marco* (cité n. 47), pl. CLII.



Fig. 5 – Venise, Museo Correr, reliquaire de la main de sainte Marina. D'après *The glory of Byzantium* (cité n. 48).

– dont on ne nous dit malheureusement presque rien – reposant essentiellement sur le travail éventuel du métal et sur les médaillons. Les documents concordent également pour placer sur cette boîte l'inscription dont les lettres étaient gravées, précisent Martène et Durand. Elle pouvait donc courir tout autour du couvercle ou occuper en partie les côtés, comme sur d'autres reliquaires byzantins dotés d'inscriptions métriques[42], mais il n'est pas interdit d'imaginer que chacun des cinq vers ait pu occuper un des médaillons, d'autant que ceux-ci étaient en or. Sur une staurothèque disparue du Mont-Saint-Quentin, des médaillons émaillés distribués sur le boîtier intérieur abritaient des inscriptions versifiées qui désignaient les reliques qu'ils dissimulaient[43], comme ceux, également émaillés, qui meublaient les intersections et l'extrémité des bras de la croix d'une staurothèque disparue

42. Voir Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16), *passim*; voir aussi Hostetler, *The function of text* (cité n. 19), *passim*.

43. J. Durand, Le reliquaire byzantin du moine Timothée à l'Abbaye du Mont-Saint-Quentin, dans *Études d'histoire de l'art offertes à Jacques Thirion*, éd. par A. Erlande-Brandenburg & J.-M. Leniaud, Paris 2001, p. 51-69; Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16), Me 16-17; Hostetler, *The function of text* (cité n. 19), p. 168, A 11, et p. 224-225, fig. 26-28.

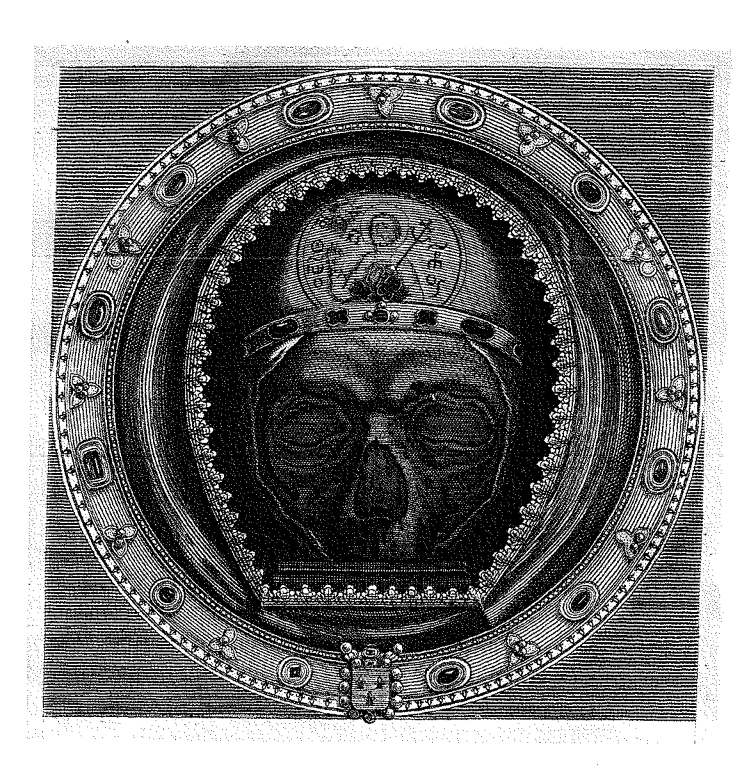


Fig. 6 – Du Cange, *Traité historique* (cité n. 1), p. 132 : reliquaire de la face de saint Jean Baptiste à Amiens. Paris, Bibl. Mazarine 4° A 14870 2ex. Cliché Bibliothèque Mazarine.

à Amiens[44] et ceux qui se trouvent encore sur les bras de la croix d'une staurothèque du Vatican[45]. La croix d'Alexandrie en Italie[46] porte aussi à ses extrémités deux vers qui se répartissent sur quatre médaillons d'argent doré niellé.

Une fois le reliquaire ouvert, on accédait à la relique. Tous les documents disent que le bras – dont on sait au moins qu'il s'agissait d'un bras avec la main – est couvert d'or. En 1263, la relique se trouve dans une *theca aurea* qui est dite « abriter » le bras *(brachium ipsum, aurea theca tectum)* dans le document qui en confie le transport aux abbés de Daphni et de Bellevaux. Les inventaires révolutionnaires sommaires parlent du « bras d'or » sans autre précision et, pour les moins laconiques, d'un « reliquaire en forme de bras en or, contenant des ossements de St Jean Baptiste ». Le bras était donc abrité dans une

44. Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16), Me 27; Hostetler, *The function of text* (cité n. 19), p. 170-171, A 16, et p. 228, fig. 33. Voir H. Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre" Kreuz : die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004, p. 242-243, et pl. 59a et b.

45. Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16), Me 110; Hostetler, *The function of text* (cité n. 19), p. 187, A 46, et p. 279, fig. 108.

46. Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16), Me 49, pl. XLII-XLV; Hostetler, *The function of text* (cité n. 19), p. 175, A 23, et p. 248, fig. 61.

Fig. 7 – Saint-Luc-en-Phocide (Hosios Loukas), catholicon, Baptême du Christ.

enveloppe d'or qui suivait manifestement avec une certaine fidélité les contours même de la relique. Cette enveloppe pouvait évoquer celle en argent qui enserre encore aujourd'hui la relique d'un bras de saint Georges du trésor de Venise (fig. 4), dissimulée à l'intérieur de son reliquaire gothique[47], mais peut-être davantage le reliquaire en argent doré de la main de sainte Marina au musée Correr à Venise (fig. 5), contourné au profil de la main de la sainte et dont la typologie répond mieux au terme de « boîte » que l'enveloppe de Venise[48]. Toutefois, c'est sans doute la relique de la face de saint Jean Baptise d'Amiens qui offre pour le bras d'or de Cîteaux un des parallèles les plus suggestifs. La relique d'Amiens était en effet enveloppée d'or et la monture qui l'emboîtait en suivait exactement la forme, dissimulant tout le haut et le front, une large part du visage demeurant toutefois visible comme le montre la gravure publiée par Du Cange (fig. 6)[49]. Dans ces conditions, l'expression du père Metlinger, en 1617, qui précise que la *theca* d'or du bras de Cîteaux

47. H. R. Hahnloser, *Il tesoro di San Marco. 2, Il tesoro e il museo*, Firenze 1971, pl. CLII-CLIII ; Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16), Me 88 ; Hostetler, *The function of text* (cité n. 19), p. 181, A 35, et p. 263, fig. 83. Voir aussi *Treasures of heaven : saints, relics, and devotion in medieval Europe*, ed. by M. Bagnoli *et al.*, New Haven 2010, catalogue de l'exposition de Cleveland, Baltimore et Londres, p. 51, n° 51.

48. Rhoby, *Byzantinische Epigramme* (cité n. 16), Me 81 ; Hostetler, *The function of text* (cité n. 19), p. 179, A 35, et p. 256-258, fig. 73 à 77. Voir aussi *The glory of Byzantium : art and culture of the Middle Byzantine era, AD 843-1261*, ed. by H. C. Evans & W. D. Wixom, New York 1997, n° 332, p. 496, et *Treasures of heaven* (cité n. 47), p. 51, n° 51.

49. Voir J. Durand, Reliques et reliquaires constantinopolitains du chef de saint Jean Baptiste apportés en Occident après 1204, *Contacts : revue française de l'orthodoxie* 218, 2007 (= *Actes du colloque œcuménique du diocèse d'Amiens, 23-24 juin 2006*), p. 188-221.

n'en est pas moins « ouverte » *(brachium* [...] *aurea theca, aperta tamen, inclusum)* semble pouvoir être mieux comprise. En outre, le médaillon émaillé représentant le Baptiste fixé sur le front de l'emboîtage d'or d'Amiens évoque singulièrement le « médaillon en émail sur or adhérant au bras », c'est-à-dire directement fixé, comme celui d'Amiens, sur la monture d'or. Accessoirement, il s'agissait à Cîteaux, comme à Amiens, d'un émail cloisonné enfoncé sur or, puisqu'on nous dit que l'inscription du médaillon est aussi émaillée[50]. La peinture, les mosaïques et l'art monumental byzantins (fig. 7) permettent sans peine d'imaginer ce à quoi pouvait ressembler l'image du médaillon de Cîteaux. Enfin, à l'intérieur du reliquaire, le bras lui-même devait pouvoir se loger dans un boîtier qui l'enserrait pour éviter qu'il ne bouge, comme les staurothèques en offrent l'exemple pour la relique de la croix. Quant à l'emploi de l'or pour sertir la relique et de l'argent doré pour la contenir, il suffit de rappeler que la relique d'Amiens, enveloppée d'or, était abritée à Constantinople dans un reliquaire d'argent lorsque Walon de Sarton mit la main sur elle dans l'église des Manganes, comme c'était aussi le cas pour quelques-unes des reliques de la chapelle impériale du Phare translatées au XIIIe siècle à Paris[51].

Un détail, pourtant, distinguait la relique de Cîteaux : le médaillon d'or émaillé qui représentait le Baptême du Christ et, surtout, son emplacement sur le bras d'or lui-même. Cette image, qui semble trouver un écho jusque dans le texte de la donation de 1263, ne se rencontre pas sur d'autres reliquaires byzantins de saint Jean Baptiste où, comme à Amiens, on représente le saint en buste en médaillon ou debout, accompagné de l'inscription habituelle Ο ΑΓΙΟC ΙΩΑΝΝΗC Ο ΠΡΟΔΡΟΜΟC qui le désigne. À Cîteaux, le choix du Baptême – et apparemment du seul Baptême – fixé à la relique elle-même pourrait donc avoir répondu à une intention spécifique en accord avec la tradition hagiographique et historique byzantine qui s'attachait à la main de saint Jean Baptiste apportée à Constantinople sous le règne de Constantin VII au milieu du Xe siècle. L'image disparue de Cîteaux était, me semble-t-il, trop exceptionnelle en matière de reliques et de reliquaires byzantins antérieurs à la quatrième croisade pour ne pas avoir été signifiante. Comme l'inscription et la provenance constantinopolitaine impériale du reliquaire, elle contribuait sans doute à singulariser la relique du trésor de Cîteaux.

Musée du Louvre

50. Comme à Amiens, les personnages du Baptême et les lettres de l'inscription se détachaient sur le fond d'or, les lettres n'étant pas dessinées, comme dans la technique du plein émail sur or, à l'aide de rubans de métal noyés dans l'émail.

51. C'était notamment le cas pour le reliquaire de la Pierre du Sépulcre et de la Sainte Toile ou « Véronique » : *Le trésor de la Sainte-Chapelle* (cité n. 3), p. 70-77.

VERS UN GRÉGOIRE IMAGINAIRE OU PRESQUE : L'*ÉLOGE DE GRÉGOIRE LE THÉOLOGIEN* PAR NICÉTAS LE PAPHLAGONIEN (*BHG* 725)

par Stéphanos EFTHYMIADIS

S'inspirer de l'œuvre et de la vie du Père de l'Église auquel, après Jean l'Évangéliste, on a assigné le titre de Théologien et qui fut considéré comme le maître par excellence de la rhétorique chrétienne, n'est pas vraiment surprenant pendant tous les siècles de la période byzantine. En dehors de la longue liste de ses commentateurs qui très probablement ne s'interrompt pas même au VIIIe siècle[1], moment de faible créativité, et de l'abondance de ses citations dans l'ensemble de la littérature byzantine, pas seulement ecclésiastique, Grégoire le Théologien attire aussi à Byzance l'attention pour sa biographie[2]. Les perturbations qui marquèrent sa carrière de prélat ainsi que d'autres étapes de sa vie donnèrent naissance à une pléiade de textes qui occupent une fourchette chronologique qui va de l'Antiquité tardive à l'époque des Paléologues. D'ailleurs, grâce au caractère autobiographique d'une bonne partie de son œuvre, Grégoire est le père grec qui nous permet de connaître le plus de détails sur sa vie, toutefois dans une perspective visiblement subjective[3].

1. C'est ce qu'il faut supposer si Cosmas de Jérusalem, commentateur des poèmes de Grégoire, est à identifier avec Cosmas le Mélode ou de Maïouma : voir C. CRIMI & K. DEMOEN, Sulla cronologia del *Commentario* di Cosma di Gerusalemme ai *Carmi* di Gregorio di Nazianzo : intorno ad una nuova ipotesi, *Byz.* 67, 1997, p. 360-374. Ces savants contestent avec des arguments sérieux les considérations de A. P. Kazhdan, pour qui Jean serait plutôt un auteur du Xe s. ; voir A. P. KAZHDAN, Cosmas of Jerusalem. 3, The exegesis of Gregory of Nazianzos, *Byz.* 61, 1991, p. 396-412 ; l'argument a été repris dans ID., *A history of Byzantine literature. 650-850*, in collab. with L. F. Sherry & Ch. Angelidi (Research series 2), Athens 1999, p. 118-122.

2. On se référera à l'article capital de J. NORET, Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité après la Bible dans la littérature ecclésiastique byzantine, dans *II. Symposium Nazianzenum, Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981 : actes du colloque international*, éd. par J. Mossay (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 2, Forschungen zu Gregor von Nazianz 2), Paderborn 1983, p. 259-266.

3. C'est d'ailleurs lui-même qui a ouvert le champ de son exaltation hagiographique. Voir, entre autres études, J. BERNARDI, Trois autobiographies de Grégoire de Nazianze, dans *L'invention de l'autobiographie, d'Hésiode à saint Augustin*, textes réunis par M.-F. Baslez, P. Hoffmann & L. Pernot, Paris 1993, p. 155-165 ; N. MCLYNN, A self-made holy man : the case of Gregory Nazianzen, *Journal of early Christian studies* 6, 1998, p. 463-483 (repris dans ID., *Christian politics and religious culture in late antiquity* [Variorum CS 928], Farnham – Burlington 2009, V) ; J. MCGUCKIN, Autobiography as

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 277-286.

La *Vie* composée par Grégoire le Prêtre (*BHG* 723) précisément entre 543 et le premier tiers du VIIe siècle inaugure son hagiographie et servira par la suite de fondement à toute entreprise dans ce domaine[4]. Or, parée d'une autorité sans égale dans l'ensemble de l'hagiographie dédiée aux saints pères grecs, cette *Vie*, conservée dans 179 manuscrits au total, ne perdra pas ses « droits » de primauté et de préséance même quand le célèbre recueil de Syméon Métaphraste aura très rapidement raison de la dissémination de l'hagiographie à Byzance. Pour le 25 janvier, date de commémoraison de saint Grégoire, la *Vie* composée par son homonyme s'assura une place dans le Ménologe métaphrastique, comptant ainsi parmi les quelques textes qui y furent inclus sans être récupérés par son rédacteur[5]. Outre l'autorité que cette *Vie de Grégoire* a acquise depuis sa mise en circulation, ce choix pourrait s'expliquer par le style simple et clair, pour ne pas dire banal, qui est celui de cette pièce, laquelle suit de plus une narration linéaire parsemée de plusieurs *synkriseis*[6]. En revanche, un autre texte hagiographique sur le même Grégoire, que Syméon et son équipe avaient sûrement à leur disposition, avait peu de chances de plaire. Il provenait d'une figure littéraire qui avait très souvent servi de source au Métaphraste[7] et qui, par son insistance à célébrer une pléiade de saints « traditionnels » (notamment apôtres et martyrs), a pris une bonne place dans la route menant vers la Métaphrase. Il s'agit de l'*Éloge de Grégoire le Théologien* (*BHG* 725) composé par Nicétas David Paphlagôn, auteur fécond mais obscur à plus d'un titre, que Bernard Flusin a étudié à plusieurs reprises pour en éclairer les coordonnées littéraires et sociopolitiques[8]. Or, on le sait bien, les liens de cet auteur de la fin du IXe-première moitié du Xe siècle avec le grand Cappadocien ne se

apologia in St Gregory Nazianzen, dans *Studia patristica. 37, 4, Cappadocian writers, other Greek writers*, ed. by M. F. Wiles & E. J. Yarnold, Leuven 2001, p. 160-177 ; et R. Van Dam, *Becoming Christian : the conversion of Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003, p. 171-185.

4. *Gregorii presbyteri vita sancti Gregorii Theologi*, ed. et Gallice reddidit X. Lequeux (CCSG 44. Corpus Nazianzenum 11), Turnhout – Leuven 2001, p. 119-201 ; pour sa datation voir *ibid.*, p. 7-16. Pour une analyse de la méthode hagiographique que Grégoire le Prêtre a appliquée, voir S. Efthymiadis, Two Gregories and three genres : autobiography, autohagiography and hagiography, dans *Gregory of Nazianzus : images and reflections*, ed. by J. Bjørtnes & T. Hägg, Copenhagen 2005, p. 239-256 (repris dans Id., *Hagiography in Byzantium : literature, social history and cult* [Variorum CS 989], Farnham – Burlington 2011, V). Voir aussi B. K. Storin, Autohagiography : Gregory of Nazianzus among his biographers, *Studies in late antiquity* 1, 3, 2017, p. 254-281, qui pourtant ne prend pas en compte l'étude précédente.

5. Pour cette catégorie particulière de textes insérés dans le Ménologe voir C. Høgel, *Symeon Metaphrastes : rewriting and canonization*, Copenhagen 2002, p. 92-93 ; et pour la *Vie* (*BHG* 723), *ibid.*, p. 178.

6. Liste dans *Gregorii presbyteri vita sancti Gregorii Theologi* (cité n. 4), p. 5.

7. Pour les liens littéraires entre Nicétas et Syméon, voir E. Peyr, Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes, *JÖB* 42, 1992, p. 143-155.

8. Voir B. Flusin, Un fragment inédit de la *Vie d'Euthyme le patriarche*? 1, Texte et traduction, *TM* 9, 1985, p. 119-129 ; Id., Un fragment inédit de la *Vie d'Euthyme le patriarche*? 2, *Vie d'Euthyme* ou *Vie de Nicétas*?, *TM* 10, 1987, p. 233-260, notamment p. 251-260 ; et Id., Vers la Métaphrase, dans *Remanier, métaphraser*, p. 85-99. Pour une esquisse biographique de Nicétas, voir aussi Σ. Α. Πασχαλίδης [S. A. Paschalidès], *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγών : τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο του* (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 28), Θεσσαλονίκη 1999, p. 87-117 ; et *PmbZ* 25712.

limitent pas à cet *Éloge* : Nicétas s'est largement inspiré de l'œuvre de Grégoire dans son *corpus* hagiographique, il a aussi rédigé des scholies à ses poèmes et à ses épigrammes[9].

L'*Éloge du grand Grégoire, archevêque de Constantinople, le Théologien*, selon son titre complet et exact, est un texte entièrement immergé dans la rhétorique et, en majeure partie, pauvre en renseignements concrets sur la vie de son sujet. Autrement dit, il s'agit d'un morceau de rhétorique hagiographique dont on ne tire guère d'autres informations que celles qu'on lit dans les titres anglais des chapitres de l'édition critique réalisée par J. J. Rizzo[10]. Texte hautement prétentieux, il constitue pourtant un cas rarissime dans l'histoire de la littérature byzantine, du fait qu'on en possède une critique contemporaine, témoin isolé de sa réception immédiate, même s'il sort de la plume impitoyable d'Aréthas[11]. Dans une lettre bien connue que ce dernier adresse à Nicétas et qu'il faut dater d'avant 907, l'année où l'affaire de la Tétragamie a éloigné le maître et le disciple, l'archevêque de Césarée ne lésine pas sur les expressions plutôt sévères pour signaler et souligner les points faibles de cet *Éloge* : ignorance du beau (ἀπειροκαλία), longueur excessive (πλεονάζουσα φράσις), manque d'ordre narratif (ἀταξία), de mesure (ἀμετρία) et de clarté (τὸ συγκεχυμένον τοῦ λόγου - σαφήνεια)[12]. Bien qu'il soit impossible de déterminer si Aréthas, qui traite son disciple de débutant, avait sous les yeux le texte que nous pouvons consulter aujourd'hui ou une version antérieure – car ses conseils visent à une révision du texte initial –, aucun lecteur moderne de cette œuvre, d'une étendue considérable et d'un discours prolixe qui n'évite pas les répétitions, ne pourrait se trouver en désaccord avec son jugement. Or, le rejet d'Aréthas a, semble-t-il, valu à cette œuvre le mépris des byzantinistes modernes qui, en dépit de l'existence d'une édition critique, ne lui ont pas accordé de considération. Le sentiment d'ennui qu'on éprouve à sa lecture ne doit pas forcément servir de guide pour sa compréhension, ni inciter à penser que cette œuvre de Nicétas ne mérite pas de retenir l'attention. D'ailleurs, on ne doit pas oublier non plus que cet *Éloge* a régulièrement fait l'objet de lectures et de remplois par d'autres érudits byzantins qui se sont inspirés de l'héritage grégorien. On peut nommer, entre autres, Michel Psellos, Théodore Prodrome, Théodore Métochite et, avant tous ceux-ci, Constantin VII Porphyrogénète, dont nous allons reparler[13].

9. Niceta David, *Commento ai Carmina arcana di Gregorio Nazianzeno*, a cura di C. Moreschini & I. Costa, Napoli 1992, p. 26-173. Cf. C. Moreschini, Le parafrasi di Niceta David ai Carmina arcana di Gregorio Nazianzeno, *Koinonia* 9, 1985, p. 101-114 ; et Πασχαλίδης, *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγών* (cité n. 8), p. 247-252.

10. *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian*, ed. and transl. by J. J. Rizzo, (Subs. hag. 58), Bruxelles 1976, p. 19-79 ; traduction anglaise p. 81-127.

11. Pour une reconsidération de sa personnalité, voir maintenant B. Flusin, Aréthas de Césarée et la transmission du savoir, *TM* 21, 2, 2017 (= *Autour du* Premier humanisme byzantin *& des* Cinq études sur le XIe siècle, éd. par B. Flusin & J.-C. Cheynet), p. 309-324.

12. Voir *Ep.* 32, Νικήτᾳ σχολαστικῷ : *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora. 1*, rec. L. G. Westerink, Lipsiae 1968, p. 267-270. Sur cette lettre voir aussi Πασχαλίδης, *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγών* (cité n. 8), p. 169-170 ; A. Kazhdan, *A history of Byzantine literature. 850-1000*, ed. by Ch. Angelidi (Research series 4), Athens 2006, p. 95 ; et Flusin, Aréthas de Césarée et la transmission du savoir (cité n. 11), p. 314-317 (pour les relations entre ces deux personnages) et p. 316 (pour cette lettre de critique).

13. Pour Psellos, voir S. Papaioannou, *Michael Psellos : rhetoric and authorship in Byzantium*, Cambridge 2013, p. 57-60, 82-83 et 94 ; pour Théodore Prodrome, M. D'Ambrosi, *I tetrastici giambici ed esametrici sugli episodi principali della vita di Gregorio Nazianzeno* (Testi e studi bizantino-

Juste après son long exorde, sur lequel on reviendra plus bas, l'orateur annonce son approche programmatique : elle ne consiste pas à parcourir les étapes imposées par les lois de l'éloge, qui exigeraient d'abord de faire mention des origines et des parents de son sujet. Ses lecteurs/auditeurs ne vont pas écouter une nouvelle biographie. D'une part, il met en œuvre son dessein de ne pas appliquer le processus ordinaire de la topique encomiastique ; d'autre part, il ne se laisse pas porter par l'influence ou par l'imitation du texte qui sans doute était à sa disposition. Selon l'analyse de l'éditeur Rizzo, les renvois possibles de Nicétas à la *Vie* composée par Grégoire le Prêtre (*BHG* 723) ne dépassent pas le nombre de quatre et ne sont pas saillants[14] ; ils peuvent plutôt être qualifiés de réminiscences faibles et discrètes, et il en va de même pour les *exempla*, les saintes figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui se trouvent dans les deux textes : Daniel, David, Élie, Jonas, Moïse, Noé, Samuel, Jean-Baptiste, Jean l'Évangéliste et Étienne le Protomartyr. En dehors de ces correspondances, l'*Éloge* du Paphlagonien fait référence à bien d'autres personnages de la Bible et s'attarde bien davantage sur la justification de chaque comparaison.

Dans ce plan marqué par la liberté de composition, Nicétas partage, d'emblée et une fois pour toutes, avec son lecteur son souci de se distancier du modèle diégétique, voire stéréotypé, de la *Vie* qu'on doit à Grégoire le Prêtre. Les références à la naissance en Cappadoce (pays et parents du saint) sont supprimées sous prétexte qu'elles ont été déjà utilisées par ceux qui s'étaient occupés de sa biographie et parce que tous ces détails sont connus « même si nous n'en disons rien »[15]. Puisque rien n'indique qu'entre Grégoire le Prêtre, qui écrit vers la fin de l'Antiquité tardive, et Nicétas, qui a rédigé son éloge pendant la période macédonienne, il faille placer d'autres biographes de Grégoire, il ne faut pas prendre cette affirmation à la lettre. D'ailleurs, ce manque d'intérêt à parcourir son sujet se manifeste plus ou moins de la même façon dans ce qui suit, la référence à la période d'enfance et de jeunesse du saint. L'évocation des voyages et déplacements de Grégoire est réduite à un récit très bref (chap. 3) qui ne relève pas les péripéties auxquelles ils auraient donné lieu. Nicétas se réfère au trajet que son sujet a suivi « pour l'amour d'une éducation variée » (ποικίλης παιδείας χάριν)[16], réservant quelques mots flatteurs seulement à Athènes et à sa rencontre avec « le divin Basile » qui s'y était installé lui aussi pour bénéficier de l'éloquence athénienne[17].

neoellenici 17), Roma 2008, p. 41-42 et 231 ; pour Théodore Métochite, voir l'édition récente de son *Logos* sur saint Grégoire le Théologien (*BHG* 726b), chap. 30, par I. Polemis & E. Kaltsoyanni, Theodorus Metochites, *Orationes*, Berlin – Boston 2019, p. 211-212. Sur ce texte voir I. Ševčenko, The Logos on Gregory of Nazianzos by Theodore Metochites, dans *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*, hrsg. von W. Seibt (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 241 – Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 8), Wien 1996, p. 221-233. Ševčenko considère qu'entre Métochite et Nicétas il n'y avait pas de liens littéraires : *ibid.*, p. 231.

14. Rizzo, dans *The Encomium of Gregory Nazianzen* (cité n. 10), p. 13-15.

15. Chap. 2, 3-4, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 21 : παρήσειν μοι δοκῶ, ἄλλως τε καὶ πλείοσιν ἤδη λογογραφηθέντα καὶ πᾶσιν ὄντα σαφῆ κἂν ἡμεῖς μὴ λέγωμεν.

16. Pour cette expression intéressante le *TLG* fournit deux parallèles tirés des *Vies des philosophes et des sophistes* d'Eunape de Sardes et de l'*Histoire* d'Agathias.

17. Chap. 3, 1-15, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 22. Nicétas se montre beaucoup plus loquace à propos d'Athènes dans son *Éloge de Denys l'Aréopagite* (*BHG* 556b) ; voir Nicétas le Paphlagonien, *Sept homélies inédites*, [éd. par] F. Lebrun, Leuven 1997, p. 236-267.

Grégoire le Prêtre énumère les vertus des deux amis cappadociens, acquises par leur formation athénienne, pour les comparer aussi à celles des figures-modèles de l'Antiquité païenne. En revanche, pour Nicétas l'accès à la philosophie par le biais des arts de la grammaire, de la poétique et de la rhétorique ne consistait pas à fournir au jeune Grégoire une sorte d'instrument concernant tout ce qui porte sur la morale et la nature ; son utilité visait à lui faire contempler et comprendre de haut tout ce qui transcende la nature et tout ce qui est le plus spirituel[18]. Cet attachement au monde biblique qui s'oppose aux principes et aux qualités de l'érudition « païenne » est manifeste tout au long de son *Éloge* et l'amène, entre autres, à une exclusion totale de tout ce qui rappelle la littérature classique. Aux antipodes de son sujet, Nicétas représente une rhétorique chrétienne élaborée, mais qui ne se présente pas comme un écho du monde antique.

Plutôt qu'une nouveauté qu'il faudrait lui assigner ou une pratique qui n'avait pas de vrai précédent[19], cette rupture avec les *topoi* hagiographiques et l'optique biographique de Grégoire le Prêtre fournit une indication claire de ce que Nicétas entendait par discours hagiographique : défendre l'enjeu d'une sainteté fondée sur le combat personnel, menant à une ascension spirituelle dont le but vital est d'atteindre l'union avec Dieu. La sainteté de Grégoire de Nazianze n'est pas liée à une activité communautaire ou à un évergétisme public. En effet, elle a peu en commun avec le modèle épiscopal transmis depuis le Bas-Empire. Elle n'a pas pour objectif l'établissement d'un culte : ses aspirations sont plus hautes. Pour Nicétas, Grégoire incarne le défenseur de la divinité trinitaire et c'est par la grâce à lui conférée par le baptême qu'il constitua le début de sa « deuxième vie » (ἀρχὴν βίου δευτέρου), qui fut étrangère à toute conduite et à tout comportement selon la chair[20].

Grégoire se retira alors du monde pour poursuivre la vie ascétique et se diriger vers la voie contemplative qui, par l'ascension de l'échelle spirituelle, le conduisit à saisir le mystère de la Trinité dans sa profondeur[21]. Si d'un côté il faut reconnaître là un écho de la *Scala Paradisi* de Jean Climaque, auteur monastique que Nicétas célébra dans un éloge, de l'autre, il ne faut en rien négliger un autre de ses thèmes favoris, déjà développé dans le préambule. En fait Grégoire y est loué pour être l'incarnation de la théologie elle-même. C'est à celui qui porte le nom de la très divine théologie qu'il va rendre hommage. C'est lui, Grégoire, qui fut initié en secret à la connaissance des voies mystérieuses et cachées ; c'est de lui que les rayons spirituels émanent et se répandent des cieux vers nous qui vivons ici-bas[22]. Cette référence et d'autres, dont l'exorde est rempli et qu'on retrouve

18. Voir chap. 3, 16-23, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 22-23.

19. Méthode, futur patriarche de Constantinople (843-847), exprima de semblables réserves pour donner des renseignements stéréotypés sur les parents et l'enfance du saint dans sa biographie d'Euthyme de Sardes ; voir J. Gouillard [avec le concours de B. Flusin], La *Vie d'Euthyme de Sardes* († 831), une œuvre du patriarche Méthode, *TM* 10, 1987, p. 1-101, ici p. 20-23.

20. Chap. 4, 32-55, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 24.

21. Voir notamment chap. 5. éd. Rizzo (cité n. 10), p. 26-29 et cf. l'expression ταῖς πρακτικαῖς ἀρεταῖς τὰς θεωρητικὰς ἐπισύρων καὶ κλιμακηδὸν ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων ἀλλήλαις ἀντιτιθεὶς καὶ προσαρμόζων (chap. 6, 1-3, éd. Rizzo, p. 29).

22. Cf., à titre d'exemple, les expressions τῶν ἀδήλων αὐτῆς καὶ κρυφίων ἱεροκρυφίως μυσταγωγηθεὶς τὴν γνῶσιν et καὶ ἡμεῖς τῶν νοερῶν ἀκτίνων νοεραῖς δραξάμενοι χερσὶν (ἀκτίνων τῶν Γρηγορίου μὲν ἐξαλλομένων, οὐρανόθεν δὲ μέχρις ἡμῶν διηκουσῶν (chap. 1, 36-37 et 74-76, éd. Rizzo [cité n. 10], p. 20 et 21).

disséminées au fil de ce long texte[23], laissent d'emblée entrevoir dans quelle tradition théologique l'hagiographe veut inscrire son sujet. La lumière, l'initiation aux mystères et tout un vocabulaire qui s'inspire du *Corpus dionysiacum* montrent que Grégoire le Théologien fut doté de qualités qui relèvent de la doctrine de la tradition mystique.

Or, chez Nicétas, une élaboration de ces thèmes précis n'est guère étonnante; cette même prédilection pour la théologie mystique imprègne une grande partie de sa production hagiographique, aussi bien les *Éloges du prophète Isaïe* (*BHG vacat*), *des archanges Michel et Gabriel* (*BHG* 1291), *de Jean Climaque* (*BHG* 883c), que l'*Éloge de Denys l'Aréopagite* (*BHG* 556b) lui-même[24]. De surcroît, dans sa *Vie de Jean Chrysostome* (*BHG* 876k), œuvre récemment commentée et éditée, il évoque l'autorité du même « grand » Denys pour se référer au prestige de l'habit monastique[25]. Toutefois, Nicétas ne fut pas le premier érudit de la période mésobyzantine à suivre la voie qui perçoit la connaissance de Dieu par une voie apophatique qui procède par négations et qui met l'accent sur une élévation de l'être jusqu'à ses sommets, à savoir jusqu'à une sainteté qui s'écarte totalement du monde[26]. Quelques traités de théologiens iconodoules témoignent du bon accueil que la théologie du Pseudo-Denys avait trouvé dans l'Orient chrétien dès le début du IXe siècle[27]; et il ne faut pas négliger la nouvelle dynamique que la diffusion de son œuvre, tant en Orient qu'en Occident, a trouvée du fait de l'assimilation de Denys l'Aréopagite à Denis de Paris. Ainsi née et établie, la légende parisienne donnera naissance à un éventail de réécritures hagiographiques par des auteurs importants, parmi lesquels Nicétas figure lui aussi[28]. Or l'autorité dont les *Aréopagitiques* ont joui après l'oubli des « siècles obscurs » a laissé son empreinte dans le reste de l'hagiographie de cette époque, notamment celle qui a cultivé et promu l'idéal monastique de l'anachorèse[29].

23. Par exemple, chap. 6, 19-24; 6, 50-54; 19, 34-36; 20, 28-30; 20, 95-98; 26, 46-55; 28, 6-12, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 30, 31, 58, 59, 61, 73, 76.

24. Outre les références aux éditions disponibles, on trouvera des détails sur ces éloges dans Πασχαλιδης, *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγών* (cité n. 8), p. 195-197, 147-149, 181-183, 129-132. Pour l'*Éloge du prophète Isaïe* par « Nicétas le Rhéteur » voir Id., Ἄγνωστο ἐγκώμιο τοῦ Νικήτα ῥήτορος στὸν προφήτη Ἠσαΐα «ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν Σεραφίμ», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* NS 5, 1998, p. 251-274 (repris dans Id., *Ἐν Ἁγίοις : εἰδικὰ θέματα Βυζαντινῆς και Μεταβυζαντινῆς Ἁγιολογίας. 1*, Θεσσαλονίκη 2011, p. 47-74). Pour l'*Éloge de Denys l'Aréopagite*, voir S. Efthymiadis, Christian Athens and its literary elaboration in Byzantium : from the creation of the Areopagitic corpus to Michael Choniates, dans *Byzantine Athens*, ed. by H. Saradi (à paraître).

25. Voir T. Antonopoulou, The unedited *Life* of St John Chrysostom by Niketas David the Paphlagonian. Editio princeps. Part 1, *Byz.* 87, 2017, p. 27 (chap. 6, 53-54). Voir aussi Ead., The unedited *Life* of St John Chrysostom by Niketas David the Paphlagonian. An Introduction, *Byz.* 86, 2016, p. 42-43 (où il est signalé, à juste titre, que la référence de Nicétas à Denys n'est pas exacte).

26. Voir à ce sujet l'étude fondamentale de V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, Paris 1944 (rééd. 2004).

27. Voir à ce sujet A. Louth, Denys the Areopagite and the iconoclastic controversy, dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Occident et en Orient*, éd. par Y. de Andia, Paris 1997, p. 329-339.

28. Sur cette hagiographie qui se développe autour de la légende parisienne, voir maintenant les études rassemblées dans le volume *Écrire pour saint Denis*, études réunies par O. Guyotjeannin & A. M. Helvétius (= *Bibliothèque de l'École des chartes* 172, 2014), Paris 2019, p. 7-165.

29. Quelques exemples sont évoqués dans S. Efthymiadis, D'Orient en Occident mais étranger aux deux mondes : messages et renseignements tirés de la *Vie de Saint Nicolas le Pèlerin* (*BHL* 6223), dans *Puer Apuliae : mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, éd. par E. Cuozzo, V. Déroche, A. Peters-Custot & V. Prigent (MTM 30), Paris 2008, p. 207-224, ici p. 218-219 (repris Id., *Hagiography in Byzantium*

Cette approche particulière de son sujet par Nicétas ne contredit certes pas la position ambivalente qui était celle de Grégoire de Nazianze, d'une part, face à la monotropie, l'« étrangeté » au monde, et, d'autre part, face au sacerdoce[30]. Dans son aspect extérieur cette propension à s'écarter du monde se traduit par un désir insatiable d'expatriation, d'itinérance et d'anachorèse. Cependant, une fois parvenu au sommet de l'échelle spirituelle et une fois conféré le sacerdoce, il dut quitter la terre du Pont pour « rejoindre » les affaires de famille et mettre un frein à l'épanouissement de l'arianisme. Suit son ordination épiscopale qui, selon l'hagiographe, renversait l'ordre ordinaire : celui qui était appelé à devenir le ministre sacré des autres avait déjà sanctifié sa chair et son âme; celui à qui on confiait les autres afin de les adopter, de les attacher au père des esprits était d'avance jugé digne de l'adoption la plus haute[31].

Quand le récit s'oriente vers les œuvres de l'homme d'Église, le langage de la théologie mystique cesse d'être aussi présent qu'il l'était jusque-là, pour être en grande partie supplanté par une rhétorique byzantine ordinaire. Celle-ci donne lieu à des comparaisons avec des figures bibliques, des digressions théologiques, des louanges de ses vertus et de ses exploits. Quoi qu'il en soit, il convient ici de noter que, à partir du moment (chap. 9) où l'hagiographe relate le retour de Grégoire du Pont en Cappadoce et son engagement dans ses devoirs sacerdotaux, d'abord à Nazianze et ensuite à Constantinople, le récit est plus dense en informations concrètes. Les épisodes longuement évoqués portent sur son attachement à Sainte-Anastasie, l'église des orthodoxes où il s'est installé et qui est devenue son bastion, son affrontement avec les anoméens et son entrevue avec le préfet de la ville de Constantinople. Dans ce cadre narratif, servi par des instantanés sélectionnés sans cohésion diégétique, il introduit un long dialogue entre le préfet et le saint, procédé littéraire qui rappelle deux entreprises similaires, d'abord celle d'Ignace le Diacre dans sa *Vie du patriarche Nicéphore* (*BHG* 1335) qui présente un long dialogue entre le saint et l'empereur iconoclaste Léon l'Arménien, et ensuite celle de Théophane de Césarée qui, dans son *Éloge de Théodore Graptos* (*BHG* 1745z), met en scène un duel oratoire entre le saint et l'empereur Théophile[32]. Par ce dialogue qui contient une prédication et une apologie de son sujet, Nicétas opère une amplification à l'extrême d'une mention plutôt passagère de cet épisode dans la poésie autobiographique de Grégoire de Nazianze et dans la *Vie* composée par Grégoire le Prêtre[33]. On s'étonne pourtant par la suite que, par une sorte d'inversion, c'est l'histoire de Maxime le Cynique qui est l'objet chez Nicétas d'une référence passagère. Toute cette affaire qui est narrée en détail par Grégoire le Prêtre est

[cité n. 4], XIV). On s'arrêtera aussi à l'exemple d'Ignace le Diacre dont l'œuvre hagiographique fait écho au *Corpus Dionysiacum* : voir S. Efthymiadis, On the hagiographical work of Ignatius the Deacon, *JÖB* 41, 1991, p. 73-84, ici p. 77-78.

30. Cf. F. Gautier, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 114), Turnhout 2002; et A. Sterk, *Renouncing the world yet leading the Church : the monk-bishop in late antiquity*, Cambridge MA – London 2004, p. 119-140.

31. Chap. 11, 114-118, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 41.

32. Voir éd. C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Lipsiae 1880, p. 168-188 et chap. 27-34, éd. J. Featherstone, The praise of Theodore Graptos by Theophanes of Cesarea, *AnBoll* 98, 1980, p. 93-150, ici p. 133-142.

33. Chap. 17, 27-134, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 52-55. Pour cet épisode voir *Carmen* II, 1 II, v. 668 (Gregor von Nazianz, *De vita sua*, hrsg. und eingel. von C. Jungck, Heidelberg 1974, p. 86) et *Vie* par Grégoire le Prêtre, chap. 13, 25-27, éd. Lequeux (cité n. 4), p. 164.

résumée en deux lignes dans l'*Éloge*, sous prétexte que les manières cyniques et impudentes de ce Maxime sont connues de tous[34].

Après une longue *synkrisis* de Grégoire avec Moïse et Aaron, où l'auteur se retrouve de nouveau dans l'univers de la théologie mystique, l'*Éloge* se clôt sur les événements qui ont précédé et suivi la convocation du II[e] concile œcuménique : la déclaration qu'en réalité, il ne fut jamais évêque de Sasimes, qualifié de κωμύδριον (hameau)[35], son installation sur le siège de Constantinople, la condamnation des anoméens et tout ce qui conduisit à sa démission et à son retour à Nazianze. Conformément à la tradition littéraire des *Passions* de martyrs, Nicétas ouvre cette mise en contexte historique par l'usage du génitif absolu. Sa prédilection pour le discours prolixe se manifeste ici par la parataxe et l'accumulation d'une succession de douze génitifs absolus qui « célèbrent » la restauration de l'orthodoxie grâce à l'avènement de Théodose le Grand[36].

Ce qu'on peut sans doute retenir, entre autres, de cette reconstruction rhétorique des faits autour du séjour de Grégoire à Constantinople et de son départ peu glorieux après l'assemblée des évêques qui contestèrent son élection, est une remarque que Nicétas introduit en guise de petite parenthèse. Grégoire quitte la capitale après avoir procuré à l'Église la réconciliation, sans avoir cédé aux volontés des gens au pouvoir, et son hagiographe trouve l'occasion de faire l'observation suivante :

> *La plupart de ces gens préfèrent plutôt amener vers leurs propres désirs ceux qui sont censés être leurs prélats, que suivre les volontés de ces derniers ; et ils jugent digne que ceux-ci veuillent accomplir leurs désirs de bon gré au lieu de respecter leur loi pieuse.*[37]

Dans ce long éloge, ce passage d'ordre apophthegmatique est le seul qui laisse entrevoir une allusion à des faits contemporains et à une implication personnelle de l'auteur. La crise de la Tétragamie, qui a perturbé les relations entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir impérial à l'aube du x[e] siècle, fut vraiment une affaire où les hommes d'Église furent tentés de se soumettre aux désirs de l'empereur. La controverse a éclaté vers Noël 906 et, on le sait, a impliqué tant Aréthas que son disciple Nicétas, au point de devenir la cause de leur rupture : Aréthas se rallia au patriarche Euthyme qui professait l'économie dans cette affaire, tandis que Nicétas s'opposa de toutes ses forces à toute tentative de compromis. Suite à sa condamnation en 907 et à l'annulation de sa peine, il s'enferma dans le monastère τὰ Ἀγαθοῦ pendant environ deux ans[38].

Dans le cadre de cette affaire à laquelle il fut personnellement mêlé, il serait indubitablement légitime de voir dans ce passage apophthegmatique une référence voilée aux premières étapes de la crise de la Tétragamie. Mais les implications de ce passage suffisent-elles pour envisager la question plus large des raisons qui ont motivé Nicétas à composer ce discours sur le grand Cappadocien ? Dans la figure de saint Grégoire, faut-il

34. À comparer chap. 14-16, éd. Lequeux (cité n. 4), p. 166-174 et chap. 18, 24-26, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 56.
35. Voir chap. 23, 27, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 66. Nicétas emprunte ce mot au poème autobiographique de Grégoire *Carmen* II, 1 II, v. 442 (éd. Jungck [cité n. 33], p. 74).
36. Chap. 21, 2-15, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 64.
37. Chap. 27, 42-45, éd. Rizzo (cité n. 10), p. 75.
38. Voir à ce sujet Flusin, Un fragment inédit de la *Vie d'Euthyme le patriarche*? (cité n. 8), p. 252-253, et Id., Vers la métaphrase (cité n. 8), p. 93-94.

voir aussi une projection de Nicétas lui-même ? Autrement dit, les quelques données que les chercheurs ont pu rassembler pour reconstituer, du moins en partie, la biographie de cet auteur, mises en parallèle avec les orientations thématiques de son œuvre, révèlent une figure engagée d'une part dans la politique du jour et fort attirée d'autre part par les valeurs du modèle anachorétique qui met au premier plan la rupture avec le monde. Une fois encore, cet *Éloge* révèle l'attirance du Paphlagonien pour la vie monastique qui, dans certains autres textes hagiographiques, s'exprime différemment[39]. En effet, le portrait de Grégoire que Nicétas a rédigé est un reflet fidèle de cette bipolarité d'une vie partagée entre la mission publique et la monotropie : l'homme saint, même s'il se mêle aux affaires de la famille, de l'Église et de la politique, demeure toujours passionné par la fuite du monde et par l'isolement, la seule voie qui le met en quête de Dieu. À ces deux identités il faut en adjoindre une troisième qui, malgré le rôle secondaire qu'elle occupe dans le discours, est un autre trait qui unit sûrement Nicétas à son sujet : l'érudition acquise par la pratique de la rhétorique. L'hagiographe peint ainsi un Grégoire imaginaire ou presque, conforme à une « médiévalisation », à une adaptation à des idéaux différents qui n'abolissent pas l'époque et les circonstances historiques dans lesquelles le Théologien a vécu, mais mettent décidément l'accent sur l'aversion que celui-ci manifestait pour la vie publique et sur son désir de solitude et de contemplation.

Quelques années plus tard, le 19 janvier 946, l'homme dont la naissance et la légitimation avaient provoqué le scandale de la Tétragamie prononcera un long panégyrique pour célébrer le retour des reliques de Grégoire de Nazianze de Cappadoce à Constantinople et leur déposition dans l'église des Saints-Apôtres. Dans ce *Panégyrique* (*BHG* 728) l'auteur, à savoir Constantin VII Porphyrogénète, se montre beaucoup plus proche du modèle rhétorique que Grégoire de Nazianze incarnait et du portrait hagiographique que Grégoire le Prêtre avait tracé pour l'honorer comme un saint. Bernard Flusin, qui a minutieusement édité et commenté ce texte, a aussi bien montré, d'une part, la fréquence des renvois aux *Oraisons* 42 et 43 de Grégoire et, d'autre part, la dépendance vis-à-vis de la *Vie écrite* par Grégoire le Prêtre[40]. En d'autres termes, avec cette *Translation* un équilibre a été rétabli. On revient à une hagiographie de culte qui laisse de côté l'hagiographie d'auteur que pratiquait le Paphlagonien. Néanmoins, l'empreinte de ce devancier, qui a dû passablement souffrir à cause de son opposition au père du Porphyrogénète, n'est nullement effacée.

Après avoir exprimé son incapacité à louer les exploits du saint homme autant qu'il le mérite, le panégyriste nous entraîne dans un milieu qui nous est maintenant familier. Grégoire est celui par qui brille la lumière surnaturelle et incompréhensible de la Trinité en tant qu'il est le réceptacle divin des mystères cachés de la théologie[41]. Les allusions mystiques, certes, ne dominent pas le récit comme chez Nicétas, mais occupent encore

39. Voir encore sa *Vie de Jean Chrysostome*, chap. 6, éd. Antonopoulou (cité n. 25), p. 25-27. Cf. Ead., The unedited *Life* of St John Chrysostom (cité n. 25), p. 39-44.
40. Voir B. Flusin, Le *Panégyrique* de Constantin VII Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le Théologien (*BHG* 728), *REB* 57, 1999, p. 17-21. Pour l'identification de l'auteur de ce texte avec Constantin VII, voir Id., L'empereur et le Théologien : à propos du retour des reliques de Grégoire de Nazianze (*BHG* 728), dans *Aetos : studies in honour of Cyril Mango*, ed. by I. Ševčenko & I. Hutter, Stuttgart – Leipzig 1998, p. 137-153.
41. Voir chap. 4, éd. Flusin, Le *Panégyrique* de Constantin VII (cité n. 40), p. 43 (v. 53-66).

une place prépondérante, en particulier dans les derniers paragraphes du texte où, entre autres, sont évoqués Moïse et d'autres figures bibliques[42].

Bernard Flusin a judicieusement affirmé que Nicétas David Paphlagôn « ne peut pas être considéré un métaphraste à proprement parler, dans la mesure où il écrit, non des Vies ou des Passions, mais des éloges d'un ton souvent personnel et d'un style assez élevé »[43]. Même s'il s'intègre dans ce courant d'« hagiographie rétrospective »[44], consacrée aux saints du passé, dont le cycle allait se clore avec le Ménologe de Métaphraste, il ne s'est inspiré que très discrètement, pour ne pas dire vaguement, de l'hagiographie préexistante. Ses compositions ne peuvent guère être qualifiées de réécritures ni d'*hypertextes*, qui, selon la définition de Gérard Genette, constituent des textes dérivés d'un texte antérieur par transformation simple ou indirecte[45]. En dépit de la longueur de ses textes, il n'opère pas par amplification, mais par écriture d'un texte tout à fait nouveau qui est, dans sa plus grande partie, original. Sa transtextualité n'est pas à chercher dans l'hagiographie elle-même, mais plutôt dans l'espace indéfini de la théologie et du discours rhétorique au sens le plus large. Au moins, pour tout cela il mérite d'être considéré comme un cas exceptionnel d'auteur byzantin[46].

Open University of Cyprus

42. Voir chap. 31, v. 468- 471, chap. 34, v. 514 et chap. 41, *ibid.*, p. 65, 69 et 75.
43. Flusin, Vers la métaphrase (cité n. 8), p. 94-95.
44. Pour ce terme et ce qu'il représente pour l'orientation de l'hagiographie mésobyzantine, voir B. Flusin, L'hagiographie byzantine et la recherche : tendances actuelles, dans *Byzantine hagiography : texts, themes & projects*, ed. by A. Rigo, in collab. with M. Trizio & E. Despotakis (Byzantioς : studies in Byzantine history and civilization 13), Turnhout 2018, p. 1-18, p. 11.
45. G. Genette, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris 1982, p. 16-17.
46. Pour sa relecture de ces pages je remercie mon collègue et ami Jean-Marie Martin.

L'IMPACT DE LA CONQUÊTE SASSANIDE SUR L'ÉGYPTE

NOTES LEXICOGRAPHIQUES

par Jean-Luc Fournet

On a souvent remarqué que la conquête sassanide de 619-629 a laissé dans la documentation papyrologique d'Égypte fort peu de traces. L'impression qui ressort de l'étude des papyrus, grecs et coptes d'un côté, pehlevis de l'autre, est celle de deux populations vivant en parallèle, qui n'ont pas échangé, pour la majeure partie indifférentes l'une à l'autre en dehors de l'angoisse et de la confusion des premiers mois, puis, par la suite, de quelques échauffourées, susceptibles de réactiver un racisme bien ancré envers les Perses. Dans ces conditions, l'impact du perse sur le grec ne peut avoir été que minime. C'est sur celui-ci que je souhaiterais revenir dans cette contribution que j'ai le plaisir d'offrir à celui dont l'étude magistrale sur Anastase le Perse a tant apporté à la compréhension de cette période[1].

Si les mots perses passés en grec ont été depuis longtemps étudiés[2], l'impact de la conquête perse sur le grec des papyrus n'a pas vraiment fait l'objet d'investigation à l'exception de quelques lignes dans une étude que j'ai consacrée en 2009 au multilinguisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive[3]. Il est vrai qu'on a vite fait de l'évaluer. Si l'on met de côté les mots iraniens déjà entrés en grec et qui peuvent donc se rencontrer

Les références aux éditions papyrologiques sont données selon les abréviations de la *Checklist of editions of Greek, Latin, Demotic, and Coptic papyri, ostraca and tablets* (http://papyri.info/docs/checklist).

1. Flusin, *Anastase le Perse.*
2. Voir, en dernier lieu, Ph. Huyse, Sprachkontakte und Entlehnungen zwischen dem Griechisch/Lateinischen und dem Mitteliranischen, dans *Grenzüberschreitungen : Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, M. Schuol, U. Hartmann, A. Luther Hg. (Oriens et Occidens 3), Stuttgart 2002, p. 197-234 ; R. Schmitt, Greece. 12, Persian loanwords and names in Greek, dans *Encyclopædia Iranica. 11, 4*, London 2003, p. 357-360, accessible en ligne à http://www.iranicaonline.org/articles/greece-xii (consulté le 10/09/2018) ; et M. Brust, *Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 118), 2., verb. und verm. Aufl., Innsbruck 2008.
3. J.-L. Fournet, The multilingual environment of late antique Egypt : Greek, Latin, Coptic, and Persian documentation, dans *Oxford handbook of papyrology*, ed. by R. S. Bagnall, Oxford 2009, p. 418-451, ici p. 421.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 287-297.

dans les papyrus[4], un seul mot perse passé en grec entre 619 et 629 a été identifié : il s'agit de σελλάριος (en copte ⲥⲉⲗⲗⲁⲣⲏⲥ), qui apparaît dans les papyrus comme une détermination de personne (nom de métier ou de fonction). On a mis du temps à l'interpréter correctement : du fait du latin *sella* « siège » et « selle », on y a vu une désignation du « sellier » (plutôt que du « cheval de selle », sens qu'a ce mot dans les textes byzantins, notamment dans le *Chronicon paschale* et dans le *De ceremoniis*). Mais Clive Foss a redonné en 2002 leur vrai sens aux occurrences papyrologiques[5] : il s'agit d'une hellénisation du mot perse *sālār*[6] qui dénote, selon le contexte et les mots avec lesquels il entre en composition, une vaste gamme d'officiers et d'officiels. D'après les papyrus, ce titre était porté :

1. par des soldats, évidemment des officiers, bénéficiaires collectivement de réquisitions (il pourrait s'agir de *pāighānsālār*, gradés à la tête de détachements d'infanterie, à côté des *kaballarioi*, « cavaliers »[7]) ;
2. par des agents du commandement en chef comme Rhémê, auteur de deux lettres sur papyrus et dont la fonction semble être de diriger un relais de poste de l'armée perse[8] ;

4. Mots dénotant (1) des institutions : ἀγγαρεία et autres mots de la même famille (ἀγγαρεύω, ἀγγαρευτής) désignant la réquisition de travail et plus particulièrement le *cursus publicus*, dont l'étymologie est débattue mais dont l'origine perse est garantie par Hérodote, VIII, 98 (Brust, *Die indischen und iranischen Lehnwörter* [cité n. 2], p. 17-37) ; (2) des productions artisanales : βατιάκη/βατιάκιον sorte de récipient, cf. nouvel-iranien *bādyah* « récipient à vin » (p. 139-144) ; γαυνάκη/καυνάκη « pelisse » (et mots dérivés) < vieil-iranien **gaunaka-* « poilu » (p. 200-217) ; καλαυδάκη/καλαυδάκιον « bandeau de tête » à l'étymologie incertaine (p. 287-288) ; μανιάκης « collier » à comparer à l'emprunt arménien *maneak* « collier » (p. 425-430 où sont présentées diverses hypothèses) ; παραγαύδης sorte de vêtement < parthe *brywd* « tenture, voile » (p. 504-508) ; σαμψήρα « épée » < moyen-perse *šamšēr* « épée » (p. 575-578) ; σισύριον sorte de manteau d'étymologie incertaine (p. 629-63) ; (3) divers : παράδεισος « jardin » < moyen-iranien **pardēz* « parc enclos des nobles ou rois perses » (p. 509-517).

5. C. Foss, The *sellarioi* and the other officers of Persians Egypt, *ZPE* 138, 2002, p. 169-172. Les occurrences papyrologiques sont : *O.Bodl.* II 2125, 2 ; 2126, 4 ; 2127, 2 (Hermonthis ? ; 626) ; 2131, 4 (Hermonthis ? ; 619-629), tous les quatre des ordres de réquisitions des archives de Théopemptos et Zacharias pour les [κα]β̣αλλ̣α̣ρ̣ί̣(ων) χορως καὶ σελλ(αρίων) – pour leur date, cf. Foss, *ibid.*, p. 171 – ; *P.Gen.* IV 197, 1-2 (provenance inconnue ; 619-624) : lettre où il est question du τ̣ῷ μ̣ε̣γ[α]λοπ̣ρ̣(επεστάτῳ) σελλαρίῳ et de τὸν οἶκον τοῦ σελλαρίου ; *P.Oxy.* XVI 1862, 61 (Oxy. ; *ca* 624 [date déduite du texte suivant]) : lettre écrite par le *sellarios* Rhémê (l'édition donne, l. 61,]ης τῆς *vac.* σελλαριο[.] – l'espace a disparu dans la *Duke databank of documentary papyri*. En fait, σελλαριο[.] est plus haut que]ης τῆς, dont il faut le dissocier. Par ailleurs, le bord droit du papyrus étant conservé, on ne peut rien restituer après Ῥέμη̣. Comme le titre de ce personnage apparaît clairement comme étant σελλάριος dans le *P.Oxy.* XVI 1863, 22, il n'est pas douteux que σελλαριο[.] soit la suite de la l. 60 (en écriture plus petite et moins stylisée) et qu'il faille y lire σελλαρίο[υ]) ; *P.Oxy.* XVI 1863, 22 (624 [cf. Foss, *ibid.*, p. 170]) : lettre écrite par le *sellarios* Rhémê ; *BKU* III 338, 1 (Hermoupolis ; 619-629) : lettre copte dans laquelle Téôs apprend à son destinataire que le ⲥⲉⲗⲗⲁⲣⲏⲥ lui a écrit (à ou d'Antinooupolis).

6. Avec un redoublement analogique du λ sous l'influence des mots grecs dérivant de *sella* (B. Hemmerdinger, 158 noms communs grecs d'origine iranienne d'Eschyle au grec moderne, *BSL* 30, 1969, p. 18-41, ici p. 25).

7. Sur les cavaliers perses en général, cf. A. D. H. Bivar, Cavalry equipment and tactics on the Euphrat frontier, *DOP* 26, 1972, p. 271-292.

8. Pour les deux occurrences, cf. ci-dessus, n. 5. Foss, The *sellarioi* (cité n. 5), p. 170, en fait aussi un *pāighānsālār*.

3. par des personnes beaucoup plus importantes si l'on en croit *P.Gen.* IV 197 où le *sellarios* est doté du titre byzantin *magnificentissimus* (qui s'attache tout spécialement à la fonction de *praeses* et à la dignité de comte) et semble être à la tête d'un domaine (οἶκος)[9]. Un seul Perse, dans les documents papyrologiques, est à la tête d'un domaine : c'est Šahrālānyōzān/Σαραλανεοζαν, haut dignitaire le plus en vue dans la documentation aussi bien pehlevie que grecque[10]. Il serait tentant de l'identifier avec le *sellarios* du papyrus de Genève si l'épithète honorifique que porte ailleurs Šahrālānyōzān n'était pas différente (il est dit *famosissimus*, titre supérieur à *magnificentissimus*). Il n'en reste pas moins vrai qu'en tant que commandant en chef des armées perses en Égypte, Šahrālānyōzān a dû porter le titre de *sellarios* si l'on en croit l'*Histoire des patriarches de l'Église d'Alexandrie* qui appelle le commandant qui conduit l'armée des Perses *salār*[11].

On a récemment voulu identifier un autre terme d'origine perse dans un document grec d'Égypte : il s'agit d'un ordre de réquisition sur ostracon, réédité en 2012, appartenant

9. Ainsi peut-on interpréter le terme οἶκος. Mais il pourrait aussi s'agir simplement de sa maison au sens restreint du terme.

10. En pehlevi : *CII*, P. 5, 58, 81, 136, 172 et P.Vindob. Pehl. 373a (éd. D. Weber, Eine spätsassanidische Rechtsurkunde aus Ägypten, *Tyche* 17, 2002, p. 185-192). En grec : *P.Oxy.* LI 3637 (623) ; LV 3797 (624) ; *SPP* X 251 [*BL* VIII 459 ; IX 343] (Arsinoïte, 626/627 [date proposée par J. Banaji, On the identity of Shahrālānyōzān in the Greek and Middle Persian papyri from Egypt, dans *Documents and the history of the early Islamic world*, ed. by A. T. Schubert & P. M. Sijpesteijn (Islamic history and civilization. Studies and texts 111), Leiden – Boston 2014, p. 27-42, ici p. 28, n. 1]) ; *BGU* II 377 (rééd. P. Sänger & D. Weber, Der Lebensmittelhaushalt des Herrn Saralaneozan/Šahr-Ālānyōzān : Neuedition von zwei Speiselisten und einem Geschäftbrief aus dem sassanidischen Ägypten, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 58, 2012, p. 86-90 [Arsinoïte, 619-629]) ; P.Vindob. G 20601 (éd. P. Sänger, Saralaneozan und die Verwaltung Ägyptens unter den Sassaniden, *ZPE* 164, 2008, p. 191-192 [Arsinoïte ou Hérakléopolite, 619-629]) ; *O.PetrieMus.* 529 (= *O.Petrie* 421 [Hermonthis ?, 619-629]) ; 532 (= *O.Petrie* 424 [Hermonthis ?, 619-629]). Sur ce personnage, cf. D. Weber, Ein bisher unbekannter Titel aus spätsassanidischer Zeit?, dans *Corolla Iranica : papers in honour of Prof. Dr. David Neil MacKenzie on the occasion of his 65th birthday on April 8, 1991*, ed. by R. E. Emmerick & D. Weber, Frankfurt am Main 1991, p. 228-236 ; Sänger, Saralaneozan und die Verwaltung Ägyptens (cité dans cette note), p. 191-201 ; A. Gariboldi, Social conditions in Egypt under the Sasanian occupation (619-629 AD), *La parola del passato* 64, 2009, p. 321-350, ici p. 342-348 ; Sänger & Weber, Der Lebensmittelhaushalt des Herrn Saralaneozan (cité dans cette note), p. 81-96 ; Banaji, On the identity of Shahrālānyōzān (cité dans cette note).

11. *History of the patriarchs of the Coptic church of Alexandria*, Arabic text ed., transl., and annotated by B. Evetts (PO 1, 4), Paris 1904, p. 485 : « Ils appellent leur commandant *(muqaddam)* dans leur langue *al-salār*, qui signifie émir *(al-amīr)* ». Selon J. Banaji (On the identity of Shahrālānyōzān [cité n. 10]), Šahrālānyōzān ne serait ni plus ni moins que le conquérant Šahrwarāz, personnage aussi important du côté perse que du côté byzantin puisqu'une de ses filles a épousé le fils de l'empereur Héraclius, Théodose (Nicéphore, *Breviarium historicum* 17 ; sur cet épisode, cf. C. Mango, Deux études sur Byzance et la Perse sassanide, *TM* 9, 1985, p. 91-118, ici partie II). De son côté, A. Gariboldi (Social conditions in Egypt [cité n. 10], p. 342-347), objectant qu'il est difficile d'expliquer la différence entre les deux noms et que Šahrwarāz était absent d'Égypte (combattant sur d'autres fronts) entre 623 et 626, époque où les papyrus documentent la présence de Šahrālānyōzān en Égypte, préfère voir dans ce dernier celui qui dirigea l'Égypte en l'absence de Šahrwarāz. Cette dernière hypothèse me semble plus vraisemblable. Quoi qu'il en soit, l'identification de Šahrālānyōzān avec le commandant en chef expliquerait fort bien qu'il soit le seul personnage qui apparaisse aussi bien dans les documents grecs que pehlevis. Le premier personnage de l'Égypte ne pouvait manquer d'être mentionné dans les deux documentations.

aux archives de Théopemptos et Zacharias, datables de l'époque perse (*O.Petr.Mus.* 529, réédition d'*O.Petr.* 421)[12]. En voici le texte dans son dernier état accompagné de sa traduction :

Hermonthis — VIIe s.

† Θεοπέμπτῳ (καὶ) Ζαχαρίᾳ
ἀπαιτ(ηταῖς) παρ(άσ)χ(εσθε) Μ̣ηνᾷ
πορφυρ( ) ὑ(πὲρ) τ̣ι(μῆς) δ ̣( )β̣( ) δύο δ(ο)θ(έντ-) Γεωργίῳ
τῷ κά̣ρ̣δ(ακι) ἀνελθ(όντι) τ(ῷ) γραμμα(τε̣ῖ̣) τ̣ο̣ῦ̣[13]
πανευφ(ήμου) Σαραλαν̣ε̣ο̣ζαν ὑ(πὲρ)
α̣ν̣χωμ( ) ̣ ̣τ( ) σίτ(ου) καθαροῦ
ἀρτ(άβην) μίαν γί(νεται) σί(του) (ἀρτάβη) α μ(όνη) Π̣(α)ῦ̣(νι) ̣ ἰ(νδικτίωνος) ιγ
γί(νεται) σί(του) (ἀρτάβη) α μ(όνη). Γεώργιος σ̣τοιχ(εῖ).

An Theopemptos und Zacharias, Einnehmer. Liefert dem Menas, Purpur(händler ?), als Kaufpreis für die …, die dem Georgios gegeben wurden, dem herauf gekommenen Kardax, *dem Sekretär des hochlöblichen Saralaneozan, für … eine Artabe reinen Weizens, das ist W. Art. 1 netto … Georgios : einverstanden.*

Si l'on suit l'éditeur, il y serait question de réquisitions à donner à un certain Géôrgios présenté comme *kardax*. Ce mot correspondrait au moyen-perse *kārdāg* « voyageur, marchand »[14] et désignant en grec un « mercenaire », cité par Polybe ou Strabon et glosé par divers lexicographes[15]. Nous aurions donc un second mot perse adopté dans le grec administratif d'Égypte.

Mais est-ce si sûr ? En regardant l'ostracon de plus près, on peut douter de la lecture de ce mot. Voici l'édition que je propose de l'ensemble de cet ostracon, établie d'après une image et accompagnée de quelques commentaires qui la justifient :

Hermonthis — 624

† Θεοπέμπτῳ (κ̣α̣ὶ̣) Ζαχαρίᾳ
ἀπαιτ(ηταῖς)· παρ(άσ)χ(εσθε) Μ̣ηνᾷ
πορφυρ(οπώλῃ) ὑ(πὲρ) τ̣ι(μῆς) (δι)δ(ιπλῶν) δύο δ(ο)θ(έντων) Γεωργίῳ
τῷ καθ(ωσιωμένῳ) ἀνελθ(όντι) μ(ε)τ(ὰ) γραμμ(άτων) τ̣ο̣ῦ̣
πανευφ(ήμου) Σαραλαν̣ε̣ο̣ζαν ὑ(πὲρ)

12. Sur ces archives, cf. récemment *O.Petr.Mus.* III, p. 637-639 ainsi que www.trismegistos.org/archive/455 (avec liste des textes qui s'y rattachent).

13. Le texte de cette ligne était dans la précédente édition (*O.Petr.* 421) : τῷ κ ̣ ̣ ̣α̣νε ̣ ̣θ( ) γραμμ̣α̣τ̣ε̣ῖ̣.

14. Schmitt, Greece. 12, Persian loanwords and names in Greek (cité n. 2), § 5. L'étymologie n'est pas si claire : cf. Brust, *Die indischen und iranischen Lehnwörter* (cité n. 2), p. 310-312.

15. Polybe, V, 79, 11 et 82, 11 ; Strabon, XV, 3, 18. Pour les lexicographes, voir, par exemple, Aelius Dionysius, Ἀττικὰ ὀνόματα, κ 11 : κάρδακες· οὐκ ἴδιόν τι γένος, ἀλλὰ οἱ μισθοῦ στρατευόμενοι βάρβαροι. οὕτω Θεόπομπος. ἁπλῶς δὲ οἱ Πέρσαι πάντα τὸν ἀνδρεῖον καὶ κλῶπα κάρδακα ἐκάλουν.

ἀναλωμ(άτων) α̣ὐτ(οῦ) σίτ(ου) καθαροῦ
ἀρτ(άβην) μίαν· γί(νεται) σί(του) (ἀρτάβη) α μ(όνη). Π̣(α)υ̣(νι) ̣ ἰ̣(νδικτίωνος) ιγ.
[Γί(νεται) σί(του) (ἀρτάβη) α μ(όνη). Γεώργιος στοιχ(εῖ)].

1 ϛ ‖ **2** απαιτ)τ) παρ̄ρ̄ ‖ **3** πορφυρ ⳽ τι δβ ‖ δθ ‖ **4** καθϛ ανελθ μτ γραμμϛ ‖ **5** πανευφ ‖ ⳽ ‖ **6** αναλωμϛ αυτ cιτ̄ καθαρδ ‖ 7 αρτ ‖ γι cι ÷ ‖ μϛ ‖ πυ ‖ ι

Aux percepteurs Théopemptos et Zacharias. Fournissez à Mênas le vendeur de pourpre, pour le prix de deux didipla *donnés à Géôrgios, le* devotissimus *(soldat) qui est monté (jusqu'ici) avec une lettre du* famosissimus *Šahrālānyōzān, au titre des dépenses de ce dernier, une artabe de blé pur. Total : 1 art. de blé seulement. Le … Payni de la 13e indiction.*

Total : 1 art. de blé seulement. Moi, Géôrgios, je suis d'accord.

1 πορφυρ(οπώλῃ) : je résous le mot ainsi puisque, à cette époque, l'abréviation de notre ostracon ne correspond dans les papyrus qu'à ce mot. Sur ce technonyme, cf. H.-J. Drexhage, Der πορφυροπώλης, die πορφυροπωλις und der κογχιστής in den Papyri und Ostraka, *Münstersche Beiträge zur Antiken Handelsgeschichte* 17, 2, 1998, p. 94-99.

3 (δι)δ(ιπλῶν) : sur le διδιπλοῦν ou double *diploun*, voir P. J. Sijpesteijn, A new measure : τὸ διδιπλοῦν, *Aegyptus* 55, 1975, p. 54-57 ; Id., The measure τὸ διδιπλοῦν, *ZPE* 48, 1982, p. 124 ; *P.Köln* IV 192, 7-8n. Aux occurrences grecques et coptes citées, on ajoutera maintenant (j'inclus ici certains textes qui étaient en cours d'édition dans les études de Sijpesteijn et qui ont reçu maintenant un sigle papyrologique) : *CPR* IX 28, 3 (Hermopolite, ve/vie s.) ; XIV 4, 9 ; 10 (Arsinoïte, vie s.) ; *P.Rain.Cent.* 151 v°, 4 ; 6 (provenance inconnue, ive/ve s.) ; *PSI* XVI 1644, 3 (Arsinoïte ?, vie s.) ; *P.Wash.Univ.* II 105, 3 (Oxyrhynchos, vie/viie s. [vie s. selon moi]) ; *SB* XIV 12050, 18 (Hermopolis, 498) ; XVI 12841, 5 (Thèbes, ve s.) ; *SPP* VIII 1022, 2 (provenance inconnue, ive/ve s. [ve s. selon moi]) ; ainsi qu'en copte, *P.Mon.Epiph.* 301, 7 (sans date). J'identifie cette mesure également dans deux ostraca des archives de Théopemptos et Zacharias : *O.Petr.Mus.* 532, 6[16] et *O.Bodl.* II 2487, 4 (où je propose de lire οἴνου δ̣ιδιπλῶν τεσσάρων δ̣οθέντ̣(ων) à la place de οἴνου δ ̣ διπλωκ(εραμ-) τεσσάρων ̣οθε). On notera l'abréviation inhabituelle (δβ) qu'a ici le mot, normalement abrégé δδ (comme dans l'autre ostracon des mêmes archives *O.Petr.Mus.* 532, 6), διδι ou ⲇⲇ : le β en exposant a ici sa valeur numérale et vaut pour δι- (cf., par exemple, χβ pour δίχαλκον). – Le διδιπλοῦν équivaut à quatre ou huit setiers (sur la valeur du *sextarius*, cf. J. Gascou, La table budgétaire d'Antaeopolis (P. Freer 08.45 c-d), dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin. 1, ive-viie siècle* [Réalités byzantines], Paris 1989, p. 279-313, ici p. 287, repris dans Id., *Fiscalité et société en Égypte byzantine* [Bilans de recherche 4], Paris 2008, p. 321).

6 ἀναλωμ(άτων) αὐτ(οῦ) : sc. Σαραλανεοζαν.

7 Π̣(α)υ̣(νι) ̣ ἰ̣(νδικτίωνος) ιγ : le quantième du mois est soit ι, soit γ. La date de ce document est donc le 28 mai ou le 4 juin 624.

16. Cf. ci-dessous, n. 17.

8 La ligne, dont il ne reste plus que quelques traces inexploitables, est aujourd'hui complètement illisible. Aussi est-il préférable de la mettre en lacune, ce que ne fait pas la réédition de 2012. Le texte est celui de l'édition de 1930 (*O.Petr.* 421).

Ainsi remis sur pied, le texte de cet ostracon correspond au formulaire d'un autre ordre de réquisition des mêmes archives qui concerne lui aussi Šahrālānyōzān, *O.Petr. Mus.* 532[17]. Or, le *kardax* perse y a fait place à un banal soldat gréco-égyptien. *Exit* notre second emprunt perse !

Un mot perse passé en grec durant la conquête perse, ce n'est pas beaucoup. Les sources littéraires contemporaines offrent néanmoins un peu plus de matière. Le meilleur exemple – il est vrai non égyptien mais palestinien (mais on verra plus loin la raison de ce détour) – est le dossier hagiographique tournant autour de la figure, si chère au récipiendaire de ce volume, de saint Anastase, qui était non seulement perse mais qui, quittant l'armée, abandonnant le zoroastrisme pour la religion chrétienne et devenant moine en Palestine, fut martyrisé par les Perses en 628. La situation est donc, à tous les niveaux, propice à l'expression de *realia* sassanides. De fait, ces textes sont truffés de termes perses. Prenons l'exemple du passage qui raconte comment Anastase va au-devant du martyre à Césarée de Palestine et qui ne contient pas moins de trois mots perses, dont l'unique emprunt du grec papyrologique :

Vita et martyrium sancti Anastasii Persae (éd. et trad. FLUSIN, *Anastase le Perse*, vol. 1, p. 58-59) :

> 17. Καὶ ὡς ἀπῆλθεν ὀλίγον ἀπ' αὐτῶν, εἶδον αὐτόν τινες τῶν καβαλλαρίων καθήμενοι ἔμπροσθεν τοῦ **δερβᾶς**, ὅ ἐστιν πραιτώριον τοῦ **σελλαρίου**, καὶ λέγουσιν πρὸς ἑαυτοὺς τῇ ἰδίᾳ γλώσσῃ· « Οὗτος δηλάτωρ ἐστίν. » Ἀκούσας δὲ ὁ μακάριος Ἀναστάσιος ταῦτα αὐτῶν λεγόντων, ἐμβλέψας αὐτοῖς λέγει· « Τί φλυαρεῖτε; Ἐγὼ δηλάτωρ οὐκ εἰμί, ἀλλὰ δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ καλλίων ὑμῶν εἰμι, ἐπεὶ καὶ ἐγώ ποτε καθ' ὑμᾶς καβαλλάριος ἤμην. » Οἱ δὲ ἀναστάντες ἐκράτησαν αὐτόν. Καὶ ἐξελθὼν ὁ **σελλάριος** καὶ ἀνακρίνας αὐτὸν τὸ πόθεν ἐστὶν καὶ πάντα ἀκριβῶς τὰ κατ' αὐτὸν ἐξετάσας, ἐφύλαξεν αὐτὸν τρεῖς ἡμέρας· ἐν αἷς ἡμέραις οὐκ ἠνέσχετο δέξασθαί τι παρ' αὐτῶν τροφῆς ἕνεκεν, ὑφορώμενος τὸν δόλον αὐτῶν. 18. Ἐλθόντος δὲ τοῦ **μαρζαβανᾶ** — οὐ γὰρ ἦν ἐν Καισαρείᾳ ὅτε ἐκρατήθη ὁ τοῦ Θεοῦ δοῦλος Ἀναστάσιος —, ἀνήγαγεν αὐτῷ τὰ κατ' αὐτὸν ὁ εἰρημένος **σελλάριος** καὶ ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ πραιτώριον αὐτοῦ.

17. Là encore, le texte des précédentes éditions est à revoir. *O.Petr.Mus.* 532 (rééd. d'*O.Petr.* 424) donne le texte suivant : ☩ | [Θεο]πέμπτῳ | κ̣α̣ὶ Ζαχαρίᾳ ἀπαιτ(ηταῖς) | παράσχ(εσθε) Μηνᾷ |[5] τῷ . . . φ̣ . . . . | σ̣κ̣απ̄ δ̣οθ(εντ-) αμοχ[θ] | . . . . . ἀνελθ(όντι [?]) τ̣ῷ̣ | γραμμα(τεῖ) τοῦ πανευφήμου Σ̣α̣|[ραλανεοζαν]αν σίτου |[10] ἀρτάβ(ην) [μ]ί̣αν ἥμισυ τ . . . | γί(νεται) σί(του) (ἀρτάβη) α (ἥμισυ) (τέταρτον [?]) μ(όνη) Παῦνι κδ | ἰνδ(ικτίωνος) ι̣ [. . . Α]ὔγο̣υ̣στος στοιχ(εῖ). D'après l'image, je propose de lire : ☩ | [Θεο]πέμπτῳ | κ̣α̣ὶ Ζαχαρίᾳ ἀπαιτ(ηταῖς)· | παράσχ(εσθε) Μηνᾷ |[5] τῷ π̣ο̣ρφυ̣ρ̣(οπώλει) (ὑ̣π̣ὲ̣ρ̣) τ̣ι̣(μῆς) [?] | δ(ι)δ(ιπλῶν) γ δ̣οθ(έντων) Αβοχα | . . . . ἀνελθ(όντι) μ(ε)τ(ὰ) | γραμμά(των) τοῦ πανευφήμου | [Σαραλανεοζαν]αν σίτου |[10] ἀρτάβ(ην) [μ]ί̣αν ἥμισυ· | γί(νεται) σί(του) (ἀρτάβη) α (ἥμισυ) δι(καίῳ) μ(όνη). Παῦνι κδ | ἰνδ(ικτίωνος) ι̣ . [Α]ὔγο̣υ̣στος στοιχ(εῖ) « Aux percepteurs Théopemptos et Zacharias. Fournissez à Mênas le vendeur de pourpre, pour le prix de trois *didipla* donnés à Abocha [...] qui est monté (jusqu'ici) avec une lettre du *famosissimus* Šahrālānyōzān, une artabe et demie de blé. Total : 1½ art. de blé selon la juste mesure seulement. Le 24 Payni de la 10 (+ x) indiction. Moi, Augoustos, je suis d'accord. »

> *Comme il s'était écarté d'eux quelque peu, des cavaliers, assis devant le* derbas, *c'est-à-dire le prétoire du* sellarios, *l'aperçurent et se dirent l'un à l'autre en leur langue : « C'est un espion ». Le bienheureux Anastase, entendant ce qu'ils disaient, tourna les yeux vers eux et leur dit : « Quelles sont ces sornettes ? Je ne suis pas un espion, mais un serviteur de Jésus-Christ, et je vaux mieux que vous, car moi aussi, naguère, j'étais un cavalier comme vous. » Eux donc, se levant, s'emparèrent de lui. Le* sellarios, *sortant, lui demanda d'où il était et, après avoir examiné son cas en détail, le garda en prison trois jours, pendant lesquels il refusa d'accepter d'eux quelque nourriture que ce fût, craignant leur fourberie. Lorsque le* marzban *fut de retour (car il n'était pas à Césarée lorsqu'on arrêta le serviteur de Dieu Anastase), le* sellarios *dont nous avons parlé lui fit un rapport sur l'affaire et amena Anastase à son prétoire.*

On est frappé par la grande proximité linguistique de ce texte avec les documents papyrologiques de l'époque perse. S'y retrouvent le *sellarios*, qui désigne ici, comme en Égypte avec Šahrālānyōzān, le chef des troupes de Césarée[18], ainsi que le mot (non perse) *kaballarios* « cavalier » qui désignait, comme ici, les cavaliers perses dans les ordres de livraison d'Égypte[19]. On y rencontre un autre nom de fonction perse μαρζαβανᾶς (attesté seulement dans les textes relatifs à saint Anastase, 38 fois), qui correspond au perse *marzbān* et désigne le gouverneur perse en charge de pays frontaliers, ici de pays conquis[20]. On notera que les mots *sellarios* et *marzabanas* sont employés sans explication[21] : cela signifie qu'ils correspondaient à une expérience partagée par tous et qu'ils ne nécessitaient pas d'être explicités (d'autant que ce texte a été écrit très peu de temps après les événements qu'il narre). Un troisième mot perse, en revanche, fait l'objet d'une explication : il s'agit de δερβᾶς, qui est glosé par « le prétoire du *sellarios* »[22]. C'est donc à la fois la résidence du *sellarios* et le lieu où il tient ses audiences. On a fait dériver ce terme d'un mot moyen-perse *dlp'sl darbās*/ « palais »[23]. Je propose de le retrouver dans un texte qui nous ramènera en Égypte.

18. Les *Acta* d'Anastase emploient le mot *sellarios* pour diverses fonctions : au § 28, le gouverneur propose au saint d'abjurer en présence de deux *sellarioi* (il ne s'agit donc pas du même type de *sellarios* que celui qui apparaît au § 17) ; le directeur de la prison de Bethsaloé est aussi un *sellarios* (§ 36).

19. Sur le fait que le mot était perçu comme désignant une réalité perse, cf. Syméon Métaphraste, *Passio sancti Anastasii Persae* 9, 1-2, éd. FLUSIN, *Anastase le Perse*, p. 323 : [...] τῶν συνηθῶς παρὰ Πέρσαις λεγομένων καβαλλαρίων κτλ.

20. Sur ce nom de fonction, difficile à préciser, cf. Ph. GIGNOUX, L'organisation administrative sassanide : le cas du *marzbān*, *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 4, 1984, p. 1-29.

21. Le mot *sellarios* est présenté comme un terme perse pour en atténuer l'étrangeté par Syméon Métaphraste, *Passio sancti Anastasii Persae* 9, 3, éd. FLUSIN, *Anastase le Perse*, p. 323 : τοῦτο δέ ἐστι πραιτώριον τοῦ καλουμένου παρ' αὐτοῖς σελλαρίου. Mais nous sommes à Byzance sous les Macédoniens...

22. Le mot apparaît deux autres fois et il est toujours glosé : Georges Pisidès, *Laudatio sancti Anastasii Persae* 18, 1-3, éd. FLUSIN, *Anastase le Perse*, p. 225 : ἱππόται τοῖς προπυλαίοις τοῦ δερβᾶς ἐφιζάνοντες —ὃ δὴ φίλον ἀρχεῖον παρ' Ἕλλησιν ὀνομάζεσθαι—, κτλ. : Syméon Métaphraste, *Passio sancti Anastasii Persae* 9, 1-3, *ibid.*, p. 323 : Οὐ πολὺ δὲ αὐτῶν διαστάντα ἰδόντες τινὲς τὸν ἄνδρα τῶν συνηθῶς παρὰ Πέρσαις λεγομένων καβαλλαρίων πρὸ τοῦ δερβᾶς καθήμενοι, ὥσπερ γοῦν καὶ εἰώθασι —τοῦτο δέ ἐστι πραιτώριον τοῦ καλουμένου παρ' αὐτοῖς σελλαρίου—, κτλ.

23. Voir HEMMERDINGER, 158 noms communs grecs (cité n. 6), p. 24. Le mot est passé en arménien : cf. M.-L. CHAUMONT, Armenia an Iran. 2, The pre-Islamic period, dans *Encyclopædia*

On lit en effet dans l'*Histoire des patriarches de l'Église d'Alexandrie* – œuvre de langue arabe mais compilant des sources grecques et coptes[24] – dans un passage qui raconte l'arrivée des Perses en Égypte et la prise d'Alexandrie :

> *Les Perses appellent leur commandant* (muqaddam) *dans leur langue* al-salār, *qui signifie émir* (al-amīr). *Lorsqu'il prit le pouvoir, c'est lui qui construisit à Alexandrie le palais* (īwān), *qui s'appelle Ṭarāwus et qui est maintenant appelé le fortin perse* (Qaṣr fārisī)[25] *et qui signifie la maison du roi* (bayt al-malik)[26].

Le *salār* (qui désigne ici le commandant en chef de l'armée perse, probablement le général Šahrwarāz[27]) construit un palais qui est appelé, dans le texte arabe, *ṭarāwus* (طراوس). Selon une parfaite symétrie, le mot pourrait fort bien correspondre, avec les déformations inévitables lors du passage du grec ou du copte à l'arabe, au δερβᾶς du *salār* de Césarée en Palestine[28]. La correspondance est encore plus claire avec la leçon du manuscrit le plus ancien de la recension primitive – et qui a des chances de conserver la forme originale –, le ms. Hamburg, Staats-und Universitätsbibliothek, Or. 304 (a. 1260), qui donne, au f. 115ʳ, l. 8, la forme *ṭarwās* (طرواس), encore plus proche de δερβᾶς[29].

Iranica. 2, 4, London 1987, p. 418-438, accessible à http://www.iranicaonline.org/articles/armenia-ii (consulté le 12/09/2018) : « The royal palace was the *tačar* (Old Persian *tačara*) or *darapas.* » Sur le sens de ce mot, cf. ci-après.

24. Sur l'auteur et la difficile reconstitution des strates rédactionnelles, cf. J. DEN HEIJER, *Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarriǧ et l'historiographie copto-arabe : étude sur la composition de l'Histoire des patriarches d'Alexandrie* (CSCO 513. Subs. 83), Louvain 1989, ainsi que, plus récemment et au sujet des strates anciennes, J. DEN HEIJER & P. PILETTE, Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe : nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, dans *Cultures in contact : transfer of knowledge in the Mediterranean context : selected papers*, S. Torallas Tovar & J. P. Monferrer-Sala (ed.), Córboda 2013, p. 103-140.

25. Cf. P. M. FRASER, Arab conquest of Egypt, dans *The Coptic encyclopedia. 1*, A. S. Atiya (ed. in chief), New York 1991, p. 184, qui rapporte que, selon Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ* (*The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain : Futuḥ Miṣr*, ed. by Ch. C. Torrey, New Haven 1922, p. 74, l. 16), il y aurait eu, à l'époque de la conquête arabe, un faubourg d'Alexandrie dénommé par les Arabes *Ḥilwān*, encore appelé *Qaṣr Fars* (« la forteresse perse »).

26. Éd. Evetts (cité n. 11), p. 485.

27. T. M. HICKEY, Who really led the Sassanian invasion of Egypt?, *Nineteenth annual Byzantine studies conference. Abstracts of papers*, Princeton 1993, p. 3, et GARIBOLDI, Social conditions in Egypt (cité n. 10), p. 330, n. 23, qui résume le débat historiographique. Sur Šahrwarāz, outre la n. 11, cf. récemment P. POURSHARIATI, *Decline and fall of the Sasanian Empire : the Sasanian-Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran*, London – New York 2008, p. 143-146 et BANAJI, On the identity of Shahrālānyōzān (cité n. 10).

28. La principale différence entre δερβᾶς et *ṭarāwus* tient au remplacement du β par un *waw*. On pourrait l'expliquer par l'évolution du β en fricative bilabiale voisée (cf. Βίκτωρ/Victor) qui pourrait être fort bien rendue par un *waw*.

29. Les autres manuscrits principaux (mss Saint Antoine, Histoire 7, f. 77ᵛ, l. 8 [XIIIᵉ/XIVᵉ s.] ; Le Caire, musée Copte, Histoire 1, f. 46ᵛ, l. 12 [XIIIᵉ-XIVᵉ s.] ; Paris, BnF, arabe 301, f. 44ᵛ, l. 15 [XVᵉ s.] ; Città del Vaticano, BAV, Vat. ar. 620, f. 59ᵛ, l. 2 [XVIIᵉ s.]) ont tous طراوس. Je dois ces informations à Perrine Pilette qui a eu l'amabilité de contrôler les manuscrits à ma demande, ce dont je lui suis vivement reconnaissant. Elle me fait remarquer en outre que « de manière assez intéressante, on voit que le second manuscrit de la recension primitive (Saint Antoine) est le premier à proposer *ṭarāwus*, qui sera repris dans les stades d'écriture plus tardifs (d'autres cas similaires de petites "innovations" sont attestés dans ce manuscrit) ».

Contrairement à ce qu'on pourrait croire de prime abord, le sens du mot ne calque pas l'équivalent que propose le texte arabe, « maison du roi » *(bayt al-malik)*, qui donne ici plutôt le sens général de palais mais non une traduction littérale du mot perse. La traduction littérale du mot *ṭarāwus* est donnée par l'arabe *īwān* qui désigne la salle de réception, d'audience, donc la partie publique d'un palais, qui se matérialise sous la forme d'un grand porche qui ouvre le palais sur l'extérieur[30] – un des exemples les plus éloquents est celui du palais construit par Chosroès Iᵉʳ à Ctésiphon (fig. 1). Or, le mot perse *darbās* signifie étymologiquement « (ayant des) portes ouvertes » et désigne donc un espace ouvert[31]. La correspondance sémantique est parfaite. Nous tenons donc là un second emprunt fait par les Gréco-Égyptiens au perse durant la conquête, en notable synchronie avec le dossier hagiographique d'Anastase.



Fig. 1 – L'*īwān* du palais de Chosroès Iᵉʳ à Ctésiphon (tāq-i kisrā)
(© San Diego Air and Space Museum Archive, Edwin Newman Album).

Sellarios et *derbas* sont évidemment des emprunts d'un genre particulier : il serait plus exact de parler de xénismes ou de pérégrinismes, autrement dit de termes renvoyant à des *realia* étrangers, transférés dans la langue emprunteuse sous l'effet de la nécessité

30. Cf. O. GRABAR, Īwān, dans *EI²*, vol. 4, p. 299-301, disponible à http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3713 (consulté le 12/09/2018). Le mot arabe dérive lui-même du mot perse *ayvān* (cf. O. GRABAR, Ayvān, dans *Encyclopædia Iranica. 3, 2*, London 1987, p. 153-155, disponible à http://www.iranicaonline.org/articles/ayvan-palace [consulté le 12/09/2018]).

31. Mon collègue Philip Huyse m'écrit au sujet de ce mot : « Le moyen-perse *dlp's /darbās/* "palais" signifie quelque chose comme "(ayant des) portes ouvertes" et est composé de mp. *dar* "porte" < iran. anc. **dvara-* "porte" et mp. *abāz* "back, again, re-" < iran. anc.**apāča* comme dans l'expression mp. *abāz kardan* "ouvrir" » (e-mail du 9 février 2016).

et non réellement intégrés dans la culture d'arrivée – ce qui explique qu'une fois la conquête sassanide terminée, ils ne connaîtront aucune postérité en grec, sauf dans des textes revenant sur l'épisode de la conquête et réutilisant des sources contemporaines de l'événement. Ils se limitent au domaine purement institutionnel (nom de fonction, nom de bâtiment officiel), celui-là même où se produisent les interférences les plus superficielles et où l'on peut s'attendre à ce que des conquis empruntent aux conquérants, à tout le moins dans la phase initiale de l'occupation[32]. Les conquérants n'ont d'ailleurs pas cherché à imposer aux Gréco-Égyptiens leur terminologie, s'accommodant plutôt de celle déjà existante en grec : plusieurs Perses, agents de Šahrālānyōzān, se résolurent à assumer des noms de fonction typiquement byzantins comme *chartoularios*[33] ou *meizoteros* (« majordome »)[34] plutôt que d'obliger les Gréco-Égyptiens à avoir recours aux noms de fonction perses. Ils se sont conformés en outre au système hiérarchique des prédicats honorifiques byzantins en se laissant attribuer les épithètes de μεγαλοπρεπέστατος

32. Une bonne partie des mots perses cités par les auteurs grecs (Agathias, Jean Lydus, Procope, Théophylacte Simmokattès, *Chronicon paschale*, etc.) durant l'époque sassanide sont des noms de fonctions : cf. HEMMERDINGER, 158 noms communs grecs (cité n. 6), p. 25-26 et surtout HUYSE, Sprachkontakte und Entlehnungen (cité n. 2), p. 208-217 – y inclure σελλάριος qui est traité à la p. 221. Il en va ainsi pour toutes les conquêtes qui n'ont pas duré. On pourrait, à titre d'exemple, faire un parallèle avec notre histoire contemporaine : lors de la dernière occupation que la France ait subie, celle des Allemands pendant la seconde guerre mondiale – situation qui s'apparente à celle de l'Égypte sous domination perse aussi bien par le peu de temps qu'elle dura que par les sentiments de distance et de haine nourris à l'égard de l'occupant –, les mots que les Français acceptèrent ou furent obligés d'emprunter à l'allemand sont précisément des noms de fonctions (*Führer*, *Obersturmführer*, etc.) ou d'institutions (*SS*, *Gestapo*, *Wehrmacht*) et de bâtiments officiels (*Kommandantur*) propres aux occupants.

33. Χοσρώει τῷ μεγα[λοπρεπεστάτῳ] χαρτουλαρίῳ Σαραλανεωζᾶν dans P.Vindob. G 20601, 4 (éd. SÄNGER, Saralaneozan und die Verwaltung Ägyptens [cité n. 10], p. 192) ; τὰ ῥογευθ(έντα) τοῖς Πέρσαις ἀκολούθ(ως) καταλόγῳ ὄντι ἐν τῷ χαρτουλ(αρίῳ) dans *P.Oxy.* LVIII 3960, III, 26 ; voir aussi P.Vindob. G 16459 (P. SÄNGER, The administration of Sasanian Egypt : new masters and Byzantine continuity, *GRBS* 51, 2011, p. 653-665, ici p. 655, n. 7), où il semble être question du *chartoularios* Rhabasnas.

34. Rhasbanas dans *P.Oxy.* LI 3637, 20 et *P.Oxy.* LI 3637, 20 d'après ma correction : si, après Μαρίνῳ l. 20, il faut lire σ(χολαστικῷ) comme le suggère l'éditeur, il n'y a plus de place pour le nom de l'expéditeur sur cette ligne ; il aurait donc été rejeté à la fin de la ligne suivante : ce serait donc Ῥασβανᾶ, écrit dans un style différent de celui de la ligne précédente, ce qui pourrait s'expliquer par le fait que l'expéditeur n'a pas voulu adopter pour son nom le même style solennel de l'endossement épistolaire (on trouve d'autres exemples de ce changement de style dans les endossements). Ce qui le précède est encore d'un autre style d'écriture : c'est une minute qui résume le contenu de la lettre. La lettre qui suit Ῥασβανᾶ n'est pas un c (malgré SÄNGER, Saralaneozan und die Verwaltung Ägyptens [cité n. 10], p. 196, n. 30) ; je lis με peut-être suivi d'un ι : μει[ζ(ότερος)] s'impose même si en P.Vindob. G 16459, édité par P. Sänger, Rhasbanas est présenté comme *chartoularios* à côté d'un *meizoteros* (SÄNGER, The administration of Sasanian Egypt [cité n. 33], p. 655, n. 7). Il reste à savoir si l'endossement donnait Ῥασβανα comme nominatif (non décliné) ou si la forme du papyrus est un génitif dépendant d'un π(αρά) qui serait dans la lacune de la ligne précédente ([π(αρὰ)] Ῥασβανᾶ μει[ζ(οτέρου)]). C'est cette seconde solution que favorise *P.Oxy.* XVI 1843, 22, qui présente un endossement très proche (cf. *P.Oxy.* LI 3637, 20-21n.) : à la seconde ligne, à la place de . . . ρας Βανα . . . ☩, je lis sur la photographie : ☩ π(αρὰ) Ῥασβανᾶ suivi de quelques lettres (peut-être μειζ(οτέρου)).

(*magnificentissimus*)[35] ou de πανεύφημος (*famosissimus*)[36]. En somme, ils se fondent dans le décor, se coulent dans le moule linguistique et institutionnel du pays conquis.

Dans ces conditions, les Gréco-Égyptiens n'ont pas été sommés ni tentés d'employer des termes perses, à l'exception du mot *sellarios* et, dans de rares situations, *derbas*, qui, semble-t-il d'après le dossier d'Anastase le Perse, s'étaient déjà imposés dans le grec de la Palestine, ce qui rendait leur implantation en Égypte d'autant plus inévitable. Le fait que *sellarios* désigne en perse un éventail assez large de fonctions qu'un mot grec ne pouvait rendre à lui tout seul explique probablement cet emprunt[37]. Pour le reste, rien n'a changé pour les Gréco-Égyptiens du point de vue de la langue et de l'expression écrite. Ils durent seulement adapter la rédaction des actes au nouveau régime, ce qui se traduisait par d'infimes modifications : plus besoin de commencer les documents par la formule de datation par l'empereur byzantin[38] et, dans les formules de serments par l'empereur auxquels on a recours dans certains types d'engagements, on remplace le nom du *basileus* byzantin par la formule « Roi des Rois » (sans même prendre la peine de préciser son nom)[39]. C'est tout, et ce n'est pas grand-chose ! Mais fallait-il s'attendre à plus après seulement dix années d'occupation ?

Collège de France
École pratique des hautes études, PSL
UMR 8167 « Monde byzantin »

35. Ainsi P.Vindob. G 20601, 3 cité à la n. 33, ou *P.Gen.* IV 197, 1 (τῷ μεγ[α]λοπρ(επεστάτῳ) σελλαρίῳ).

36. Titre constant de Šahrālānyōzān.

37. On peut faire le parallèle avec le mot ἀμιρ/ἀμιρᾶς (< arabe *amīr*) qui se répandra dans le grec d'Égypte après la conquête arabo-musulmane et qui est doté d'un spectre sémantique assez large : en dehors de l'expression ἀμιρᾶς τῶν πιστῶν employée pour le calife, il désigne divers commandants ou administrateurs civils opérant localement, du niveau de l'éparchie à celui de la pagarchie en passant par des commandants militaires contrôlant les activités des ducs et pagarques.

38. E. K. CHRYSOS, The date of papyrus SB 4483 and the Persian occupation of Egypt, *Dodone* 4, 1975, p. 341-348 ; L. S. B. MACCOULL, Coptic Egypt during the Persian occupation : the papyrological evidence, *Studi classici e orientali* 36, 1986, p. 307-313 (= *Coptic perspectives on late antiquity* [Variorum CS 398], Aldershot 1993, XII).

39. *CPR* IV 48, 19-20 (contrat de vente à terme, Hermopolite, 625) : ⲉⲛⲱⲣⲕ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ [ⲡ]ⲉⲩⲭⲁⲓ ⲙⲡⲉⲣⲟ ⲛⲉⲣⲱⲟⲩ « Nous jurons par Dieu et sur le salut du Roi des Rois. » On notera l'influence de la titulature du roi perse sur l'invocation divine qui ouvre le *SB* I 4483 (Ars., 621), avec le remplacement de βασιλέως βασιλευόντων par βασιλέως τῶν βασιλέων (cf. CHRYSOS, The date of papyrus SB 4483 [cité n. 38]).

LA DEUXIÈME *VIE* (V2) DES SAINTS CYR ET JEAN (*BHG* 469/*BHL* 2077) : REMARQUES HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES ; VISÉE HAGIOGRAPHIQUE[1]

par Jean Gascou

L'histoire du culte des saints thaumaturges égyptiens Cyr et Jean est façonnée au premier chef par la *Préface*, προθεωρία (*BHG* 475), le *Panégyrique* (*BHG* 476)[2] et la collection de 70 *Miracles* (*BHG* 477-479) composés en leur honneur par Sophrone le Sophiste ou de Jérusalem entre 610 et 615[3]. Les sources invoquées par Sophrone aux § 1 et 27 du *Panégyrique* sont deux *Oratiunculae* (δύο μικρὰς ὁμιλίας ; μελῳδίαις δύο) attribuées à Cyrille d'Alexandrie (*BHG* 472)[4] sur lesquelles on revient ici[5].

Cyr, selon Sophrone, était un moine alexandrin et Jean un militaire devenu disciple et compagnon de Cyr en ascèse. Tous deux auraient subi le martyre un 31 janvier sous la Tétrarchie en compagnie de trois vierges de Canope, avec leur mère. Après les exécutions, leurs restes furent inhumés au martyrium alexandrin de Saint-Marc où, bien plus tard, l'évêque Cyrille (412-444) les retrouva. Pour lutter contre un démon féminin nommé Ménouthis, il fit porter les reliques au village homonyme où cet être diabolique sévissait, situé en bord de mer à 2 milles de Canope. Il les inhuma dans une église préexistante des Évangélistes bâtie par son prédécesseur Théophile (384-412), qui devint ensuite,

1. J'adresse mes remerciements à M. Xavier Lequeux pour ses avis et de précieuses références bibliographiques.

2. On se référera à ces pièces sous le seul titre de *Panégyrique* d'après l'édition de P. Bringel : Sophrone de Jérusalem, *Panégyrique des saints Cyr et Jean*, réédition et traduction d'après de nouveaux manuscrits par P. Bringel (PO 51, 1), Turnhout 2008.

3. N. Fernandez Marcos, *Los Thaumata de Sofronio*, Madrid 1975.

4. Ces pièces sont dans *PG* 77, col. 1100-1105. *PG* donne en fait trois *Oratiunculae*, mais c'est en conséquence d'interventions tendancieuses postérieures à Sophrone. Voir J. Gascou, Les origines du culte des saints Cyr et Jean, *AnBoll* 125, 2007, p. 241-281, ici p. 251-257.

5. Voir ci-dessous n. 9.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 299-316.

sous le vocable des saints, un centre de cures miraculeuses attirant malades et dévots du monde entier.

Ces vues résultent de choix et de compromis entre diverses traditions locales qui ne convenaient pas toutes à Sophrone. Par exemple, les Alexandrins, et jusqu'à certains dévots de Ménouthis, voyaient en Cyr un ancien médecin, alors que Sophrone insiste sur ses pouvoirs thaumaturgiques. Certains pensaient que les corps de Cyr et Jean reposaient à Saint-Marc et non pas à Ménouthis, martyrium dont Sophrone est le propagandiste. On se divisait sur l'identité du promoteur de leur culte, l'évêque Théophile selon certains, ou son successeur Cyrille comme le veut Sophrone. Cependant, le prestige littéraire de Sophrone, l'avantage et la crédibilité que lui donnait la guérison de sa cécité à Ménouthis[6], ont eu le dessus, si bien que le reste de l'hagiographie de Cyr et Jean fut remanié en conséquence de cette « orthodoxie cultuelle ».

Ce « reste », ce sont principalement deux *Vies* anonymes de Cyr et Jean. Elles sont copiées ensemble dans le manuscrit Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 1607 (*olim* Cryptensis) (C) où elles se succèdent comme suit : d'abord, aux ff. 1r-4r, une première *Vie* ou *Vita prima*, privée de son premier feuillet (*BHG* 470 ; *CPG* 7674), appelée ici V1 et que j'ai déjà discutée[7]. Viennent ensuite, aux ff. 4v-5v, les *Oratiunculae* dites de Cyrille, puis, aux ff. 6r-12v, une deuxième *Vie* ou *Vita altera* (*BHG* 469 ; *CPG* 7673), appelée ici V2. Elle s'intitule Βίος καὶ πολιτεία καὶ μαρτύριον καὶ μερικὴ τῶν θαυμάτων διήγησις τῶν ἁγίων ἐνδόξων ἀναργύρων Κύρου καὶ Ἰωάννου. Comme les autres pièces du dossier de Cyr et Jean, la recension C de V2 a été éditée au début du XIXe siècle par Angelo Mai[8] puis reprise dans la *Patrologia graeca* (*PG* 87, 3, col. 3677-3689), mais dans un ordre différent de C, c'est-à-dire que V2 y précède V1 (*PG* 87, 3, col. 3689-3696). V2 est assortie dans *PG* d'une traduction latine moderne qui est parfois inexacte et m'a autrefois induit en erreur[9]. Dans C, V2 a perdu son second feuillet, mais cette lacune est compensée *ad sensum* par la *Vie* métaphrastique de Cyr et Jean dans *PG* 114, col. 1231-1249, que j'appellerai par la suite Métaphrase, par sa traduction latine du IXe siècle due à Anastase le Bibliothécaire, tirée du manuscrit Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 5410 (*BHL* 2077)[10], et surtout par deux recensions prémétaphrastiques complètes qu'on trouve dans les manuscrits Moskva, GIM, Sinod. gr. 162 (Vladimir 380), ff. 104r-110r (M), copié en 1021/22, d'origine athonite, et Glasgow, UL, MS Gen

6. *Miracle* n° 70, Fernandez Marcos, *Thaumata* (cité n. 3), p. 394-400.

7. Gascou, Les origines (cité n. 4) et Id., Alexandrie chrétienne, légendes et réalités : à propos des confréries, *TM* 22, 1, 2018 (= *Constantinople réelle et imaginaire, autour de l'œuvre de Gilbert Dagron*), p. 635-655, ici p. 653-655.

8. *Spicilegium romanum* IV, 1840, p. 230-241.

9. Par exemple, elle dit, par allusion aux *Oratiunculae*, que l'évêque a prononcé deux allocutions devant le peuple (*oratiunculas duas* : *PG* 87, 3, col. 3690), alors qu'aucune des recensions de V2 à ma disposition, y compris celle de C et donc de *PG* 87, 3 (qui a seulement λόγους μικρούς, § 16, col. 3689), n'en donne le nombre, d'où ma méprise dans Origines (cité n. 4), p. 251, n. 59, erreur qui cependant n'affaiblit pas la thèse que je développe.

10. Publiée par A. Mai dans *Spicilegium romanum* IV, 1840, p. 253-263, reprise dans *PL* 129, col. 705-712. Pour la restitution d'une lacune initiale, voir Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae civitatis Carnotensis, *AnBoll* 8, 1889, p. 86-208, ici p. 95-96. Le texte entré dans *PL* 129 n'est pas toujours fiable, ainsi la fin du § 15 et le début du § 16 de *PG* sont omis, si bien que le recours direct au *Spicilegium romanum* n'est pas inutile.

1112 (*olim* BE.8.x.5) (Cunningham 64), ff. 320r-325v (G), un ménologe attribué au Xe/XIe siècle[11]. J'ai aussi pris en compte une recension composite dans le manuscrit Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Phillipps 1623 (gr. 220), ff. 202r-214r (B), du XIIe siècle, où des éléments prémétaphrastiques s'ajoutent à un texte métaphrastique[12]. Comme on ne peut pas se contenter de la recension lacunaire et parfois corrompue de C, une nouvelle édition de V2 serait nécessaire. Ce n'est pas ici mon propos.

La présente étude, fondée sur la comparaison des manuscrits, à l'aide de reproductions de B, C, G et M en ma possession, portera sur sa composition, ses données historiques et, en la confrontant aux idées de Sophrone, sa visée hagiographique. L'édition de C par Mai, reprise dans *PG*, étant la seule disponible, elle sera ici mon texte de référence selon ses divisions en 16 paragraphes (§).

V2 a pour intérêt cultuel d'avoir le jour de la translation des reliques de Cyr et Jean à Ménouthis, un 28 juin (§ 16), date que ni V1, ni Sophrone ne connaissent[13]. Pour le reste, si V2 admet avec Sophrone que les corps saints sont bien à Ménouthis (§ 16), elle traite de sujets dont le rapport avec Cyr et Jean ne va pas toujours de soi et n'offre donc pas l'unité narrative attendue d'une passion. On y distingue six parties :

1. Le § 1 est un prologue.
2. Aux § 2-5 il s'agit d'un sanctuaire alexandrin des Trois-Enfants auquel s'attachait le souvenir de Cyr.
3. Les § 6-11 sont consacrés à la vie terrestre de Cyr et Jean, à leur procès, à leur martyre un 31 janvier et à leur inhumation au mausolée alexandrin de Saint-Marc.
4. Les § 12-14 ont trait à un certain Sénouphios, un ascète à charismes qui aurait prêté une assistance miraculeuse à Théodose le Grand.
5. Le § 15 décrit la christianisation de Canope et de Ménouthis sous l'évêque Théophile.
6. Le § 16 se rapporte à la mise en place du culte de Cyr et Jean le 28 juin à Ménouthis à l'initiative de l'évêque Cyrille.

1. Dans le prologue du § 1, l'auteur annonce son projet. En conformité avec l'intitulé, Βίος καὶ πολιτεία καὶ μαρτύριον καὶ μερικὴ τῶν θαυμάτων διήγησις τῶν ἁγίων ἐνδόξων ἀναργύρων Κύρου καὶ Ἰωάννου, il se propose de décrire la vie et la passion de ses héros, et de relater quelques-uns de leurs miracles. Il a en effet constaté beaucoup de ces prodiges. Il en a même bénéficié. En somme, il s'exprime comme Sophrone dans sa *Préface* et son *Panégyrique*[14]. On croirait que c'est Sophrone qui parle et c'est sans doute ce qui explique que V2 ait été autrefois attribuée à cet auteur[15]. Le choix de miracles n'est pas dans C, G,

11. Je n'ai pas pu tenir compte du ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, D 107 sup. (Martini & Bassi 262), ff. 320v-327v, de la fin du XIVe s. Les indications de C. Pasini, *Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana* (Subs. hag. 84), Bruxelles 2003, p. 64-66, ici p. 65, n° 24, suggèrent d'y voir une recension prémétaphrastique.

12. Th. Nissen, De ss. Cyri et Johannis vitae formis, *AnBoll* 57, 1939, p. 65-71, ici p. 65, qui a montré que ce manuscrit ou son *gemellus* a inspiré Otto van Zyll (Zylius), dans sa *Vie* latine de Cyr et Jean : *Acta Sanctorum*, Ian. II, 1643, p. 1084-1088 (31 janvier).

13. On l'a dans le *Synaxaire jacobite*, au 4 epeiph (28 juin), PO 17, p. 621-622, mais avec la substitution significative du martyrium de Saint-Marc à celui de Ménouthis.

14. *Panégyrique* § 1, éd. Bringel (cité n. 2), p. 16, et § 30-33, *ibid.*, p. 64-72.

15. C'est à Nissen qu'on doit le discrédit de cette tradition (voir n. 12). Voir la notice de V2 dans *CPG* 7376.

M, ni dans la Métaphrase, mais le remaniement « postmétaphrastique » de B l'a préservé (*BHG* 479a). Ce sont justement des pièces sophroniennes.

Ce prologue n'a pas de correspondant dans la Métaphrase proprement dite qui s'ouvre *in medias res* avec un développement très proche du § 2 de V2 sur Cyr[16]. Son intitulé Βίος καὶ μαρτύριον τῶν ἁγίων καὶ θαυματουργῶν Ἀββᾶ Κύρου καὶ Ἰωάννου ne fait pas allusion à l'anthologie de miracles[17]. Il nous faudra expliquer ces manques.

2. Les § 2-5 sont une digression sur le mausolée alexandrin des Trois-Enfants avec quelques mots introductifs sur Cyr (§ 2) en qui l'hagiographe voit un chrétien d'Alexandrie, un médecin, ἰατρὸς τὴν τέχνην ... πέφυκεν, soit une vision peu sophronienne. Son ancienne clinique, son ἐργαστήριον, se trouvait aux Trois-Enfants, sanctuaire auquel était associé un hôpital. Les versions complètes de V2, soit G, M, la Métaphrase et B, donnent un microtoponyme, le lieu-dit Δορύζιν[18], qui doit être authentique[19]. Les § 3-5 s'étendent longuement sur l'histoire du monument, exaltant son commanditaire, l'évêque chalcédonien Apollinaire (551-570)[20]. Ce développement serait même beaucoup plus long sans la perte d'un feuillet dans C qui se situe au début du § 3 dans *PG*, mais que G, M, la Métaphrase et B permettent d'évaluer approximativement à une colonne selon le format de *PG*, soit à deux ou trois paragraphes supplémentaires. Ce passage contrevient en apparence à l'annonce du prologue. Du moins n'avons-nous pas encore entendu parler de Jean. Le mot de « digression » est-il donc pertinent ? Je définirais plutôt l'ensemble des § 2 à 5 comme une pièce indépendante, centrée sur Cyr, envisagé comme médecin profane, et proposant un lieu de culte réservé à lui seul à Doryzin, chez les Trois-Enfants. L'auteur de V2 a jugé bon de l'insérer dans sa composition parce qu'il voulait satisfaire les dévots alexandrins du sanctuaire de Doryzin qui ne reconnaissaient pas le culte thaumaturgique de Ménouthis et n'associaient pas Jean à la mémoire de son parèdre. On comprend à ce titre que Sophrone s'en prenne sourdement à la vénération de Cyr aux Trois-Enfants[21].

3. Ce n'est qu'à compter du § 6 que l'hagiographe en vient au sujet déclaré au prologue, la dyade sainte Cyr et Jean, avec un développement assez homogène jusqu'au § 11. Il complète les données biographiques sur Cyr ; il introduit Jean, absent jusqu'à

16. Comme l'a établi Nissen (voir n. 12), le prologue de la recension postmétaphrastique B est un ajout emprunté aux recensions prémétaphrastiques.

17. *PG* 114, col. 1231-1232. Dans la recension postmétaphrastique B, qui a l'anthologie de miracles, le titre originel a été remplacé par celui de V2.

18. Peut-être ce nom est-il un équivalent phonétique du diminutif δορύδιον, quel que soit ici le sens de δόρυ, poutre, manche, épieu. On connaît d'autres quartiers de l'Alexandrie byzantine désignés par des noms d'objets ou d'ustensiles (la Περόνη et la Βαύκαλις).

19. Je ne peux renvoyer qu'à la Métaphrase, *PG* 114, col. 1233 (§ 3), puisque les autres mss sont inédits. Anastase le Bibliothécaire l'a lu, encore qu'il l'ait mal analysé (*AnBoll* 8, 1889 [cité n. 10], p. 96 : *apud Orizin*).

20. La tradition copte, qui connaît ce sanctuaire situé au sud d'Alexandrie, a censuré le souvenir d'Apollinaire (J. Gascou, Les églises d'Alexandrie : questions de méthode, dans *Alexandrie médiévale. 1*, éd. par C. Décobert & J.-Y. Empereur [Études alexandrines 3], Le Caire 1998, p. 23-44, ici p. 24 et 25-26).

21. *Miracle* n° 28 § 9, Fernandez Marcos, *Thaumata* (cité n. 3), p. 299. Voir Gascou, Origines (cité n. 4), p. 274-275 ; G. H. Renberg, *Where dreams may come : incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Leiden – Boston 2017, vol. 2, p. 776, n. 63.

présent (§ 6-7). Il raconte aux § 8-10 l'arrestation des saints, leur procès en compagnie des vierges de Canope et, au § 11, leur martyre du 31 janvier, suivi d'une inhumation.

Ce que l'hagiographe rapporte aux § 6-7 sur la vie de Cyr diffère du § 2. Cyr y reste bien défini comme médecin, mais cette qualité est assortie de tant de restrictions et de nuances qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître dans ce nouveau portrait l'influence de Sophrone, hostile à la médecine naturaliste profane. La biographie indique comment s'y prenait Cyr quand il vivait dans le siècle[22] :

> ὁ ἅγιος, κοσμικῶς μὲν τὸ σχῆμα, ἀλλ' οὐ τὴν γνώμην, τὰς ἰατρείας ποιούμενος, οὐ σώματα μόνα τῶν καμνόντων ἰάτρευεν ἀλλὰ καὶ ψυχὰς ἀξίας ἐξ ὧν νοσημάτων κατείχοντο καὶ ἐξήγαγεν τῶν ἀλλοτρίων τῆς πίστεως, οὐκ ἐκ τῶν Γαληνοῦ καὶ Ἱπποκράτους καὶ τῶν ὁμοίων αὐτοῖς συγγραφῶν τοὺς ἀρρώστους ἐν ταῖς ἐπισκέψεσι παραμυθούμενος, ἀλλὰ προφητικῶν αὐτοὺς καὶ ἀποστολικῶν τε ἅμα καὶ εὐαγγελικῶν παραινέσεων πρὸς τὴν ὄντως ῥῶσιν καὶ ζωὴν ἐφελκόμενος καὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ ποίμνης συναρίθμους ποιούμενος καὶ τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας κληρονόμους ἀναδεικνύμενος.
>
> *le saint opérait les traitements en apparence sur le mode profane, mais pas en esprit ; il ne soignait pas des maladies dont ils souffraient seulement les corps des patients, mais aussi les âmes qui le méritaient et il les ôtait aux ennemis de la foi ; quand il visitait les malades, il ne les réconfortait pas avec les ouvrages de Galien, Hippocrate et auteurs de ce genre, mais il les attirait à la vraie santé et à la vraie vie par des encouragements tirés des prophètes, des apôtres comme des évangiles ; il les mettait au nombre des ouailles du Christ et les rendait héritiers du royaume des cieux.*

Cyr quitta ensuite le monde pour se faire moine (§ 7), en quoi le texte rejoint aussi Sophrone. Dans ce nouvel état, il répudia complètement l'art médical profane[23] :

> μηκέτι τὰς νόσους ἐκ ποικίλων φαρμάκων ἰώμενος, οὔτε βοτανῶν χρώμενος βοηθήμασιν, ἀλλὰ εὐχῇ μόνῃ καὶ διδασκαλίᾳ εὐσεβεῖ τῶν ἀνιαρῶν καὶ τῶν ἀνιάτων ἀλγηδόνων τὰς ψυχὰς ἀπήλαττεν καὶ τὰ σώματα..
>
> *il ne traitait plus les maladies avec des drogues variées ni en usant de remèdes tirés de plantes, mais par la seule prière et l'enseignement pieux il délivrait les âmes et les corps de leurs fâcheuses et incurables douleurs.*

Voilà donc encore de quoi satisfaire Sophrone. L'hagiographe s'écarte pourtant de l'orthodoxie sophronienne avec de nouveaux toponymes qui, comme le sanctuaire de Doryzin, s'appliquaient à autant de lieux de culte secondaires de Cyr et Jean pouvant porter ombrage au martyrium de Ménouthis.

Il paraît en effet, d'après le § 7, que Cyr pour se dérober à la persécution s'établit dans un village de la côte arabique de l'Égypte dont le nom n'a pas été retenu par la Métaphrase ni par B. Il n'est pas enregistré dans les ouvrages modernes spécialisés : καὶ πρὸς Ἀραβίαν τὴν Αἰγύπτου πάραλον ἔρχεται καὶ Τζώτην οὕτω καλουμένην ᾤκησε κώμην. La forme τζώτην, je m'en suis assuré, est exactement celle de C, mais elle est corrompue. À un certain moment de la transmission, un copiste n'a pas compris que l'élément -την était

22. *PG* 87, 3, col. 3680D6-3682A2, ici § 6.

23. *PG* 87, 3, col. 3681B3-6.

en fait l'article τὴν, sc. κώμην, et l'a rattaché au toponyme dont il est devenu la fin. Ceci est clair d'après M qui a πρὸς Ἀραβείαν δὲ ἔρχεται, τὴν τῆς Αἰγύπτου παράλιον καὶ ἔν τινι κώμῃ καλουμένῃ Τζῶ κατοικήσας. G va dans le sens de M mais avec l'accentuation τζώ, qui est plus classique (dans un contexte d'accusatif : καὶ Τζὼ τὴν οὕτω καλουμένην ᾤκησε κώμην). La vraie forme toponomastique n'est donc pas Tzôté, comme je l'ai moi-même cru autrefois[24], mais Τζῶ ou Τζώ (un nom indécliné), et la leçon de C est à corriger en Τζῶ/Τζὼ τὴν οὕτω καλουμένην ᾤκησε κώμην. On rejettera la lecture *Cetzo* dans la traduction d'Anastase le Bibliothécaire[25], car l'élément *Ce-* doit résulter de l'attribution erronée à notre toponyme (prononciation aidant) de la particule καὶ qui précède τζω- dans C. Encore que je ne puisse expliquer son nom, le village de Tzô, auquel s'attachait la mémoire de Cyr, est certainement authentique, mais comme la toponymie antique du littoral arabique de l'Égypte est mal conservée, je n'ai pas pu l'identifier sur une carte.

De son côté, selon V2, Jean avait Édesse pour *origo*, ce que Sophrone ignore ou préfère ignorer. On n'a pas cela dans C, mais on le sait par M (ὑπῆρχε δέ τις ἀνὴρ φιλόχριστος ἐν τῇ πόλει Ἐδεσινῶν [l. -ηνῶν] ὀνόματι Ἰωάννης στρατιωτικὸν μὲν ἀξίωμα ἔχων), G (Ἰωάννης Ἐδεσινός), la Métaphrase[26] avec son remaniement B (ἐκ πατρίδος μὲν Ἐδέσης), et la traduction d'Anastase le Bibliothécaire[27]. Jean fit aussi un séjour à Jérusalem avant de rejoindre Cyr en Égypte (§ 8). Comme on voit, la réputation de Jean, avant même qu'il ne fût associé en Égypte à Cyr, s'étendait à l'Orient. Sans doute avait-il des lieux de culte à Édesse et à Jérusalem.

Le récit du procès et du martyre, § 8-11, s'accorde à peu près avec le *Panégyrique* de Sophrone et V1 et je ne le commenterai guère. Cette affaire entièrement apocryphe est placée sous « Dioclétien » et les saints furent jugés par le préfet « Syrianos »[28]. Se présente en passant un autre « bad guy », un prêtre païen de Canope, nommé Κάσιος par Sophrone[29] et dans des manuscrits inédits de V1[30], Κασιανός par V2 (§ 8 : Κασιανοῦ τῆς ἐν Κανώπῳ Ἑλληνικῆς ἱερατεύοντος ματαιότητος), la Métaphrase[31] et B. Canope était la résidence des compagnes de martyre de Cyr et Jean, mais cette circonstance ne suffit pas à justifier l'intrusion de Kasios/Kasianos, qui ne joue aucun rôle dans le procès. Toutefois une légende canopite, relatée pour la première fois par Rufin dans son *Histoire ecclésiastique*, et recueillie ensuite dans des sources grecques[32], semble être à l'origine de cette figure. Un prêtre païen de Canope, défié par des Chaldéens adorateurs du feu, les aurait confondus à l'aide d'une supercherie religieuse. En faisant une place au prêtre de Canope qui devait avoir de la célébrité dans le folklore local, nos hagiographes suggéraient

24. Gascou, Origines (cité n. 4), p. 250 et 275.
25. *PL* 129, col. 708 : *et in castello quod vocatur Cetzo habitavit.*
26. *PG* 114, col. 1240 (§ 9).
27. *PL* 129, col. 708 : *Edessenus quidem genere.*
28. Sur ce personnage fictif, voir Gascou, Origines (cité n. 4), p. 262, n. 114.
29. *Panégyrique* § 18, éd. Bringel (cité n. 2), p. 43.
30. Voir Gascou, Origines (cité n. 4), p. 248, n. 34, où je signale aussi une variante Kasinos.
31. *PG* 114, col. 1240.
32. *Histoire ecclésiastique* II, 26 : *Eusebius Werke. 2d, Die Kirchengeschichte*, hrsg. von E. Schwartz ; *Die lateinische Übersetzung des Rufinus*, bearb. im gleichen Auftrage von Th. Mommsen, Leipzig 1903-1909, p. 1032-1033 ; Georgius Monachus, éd. de Boor, p. 587-588 ; *Georgii Cedreni Historiarum compendium*, ed. critica a cura di L. Tartaglia (Bollettino dei classici. Supplemento 30), Roma 2016, § 348, vol. 2, p. 561 ; *Souda*, éd. Adler vol. 3, p. 27.

peut-être que même s'il avait déconfit les Chaldéens, il ne pouvait rien contre Cyr et Jean et leurs compagnes. J'ignore pourquoi il a reçu chez nous un nom propre, alors que Rufin et ceux qui ont puisé chez lui le laissent anonyme. Quoi qu'il en soit, nous n'en avons pas fini avec Rufin, car V2 lui doit bien d'autres choses.

Le § 11 a trait à la condamnation à mort, aux exécutions et à l'ensevelissement des corps dans le sanctuaire de l'apôtre et évangéliste Marc (τοῦ Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Μάρκου). La qualité d'apôtre décernée à Marc est aussi dans V1. Elle révèle, si besoin était, l'enracinement égyptien des deux pièces. Elle importe en effet à l'Église d'Alexandrie, qui se veut d'origine apostolique, mais elle est controversée et n'est pas reçue dans toute la tradition chrétienne. Sophrone, qui n'est pas égyptien, ne la retient pas.

Nous n'allons pas plus loin que Saint-Marc, car à compter du § 12 et jusqu'au § 14 nous passons à tout autre chose. Il n'est plus question de Cyr et Jean, qui ne réapparaissent en fait qu'au § 16. Je considère donc que nos § 6-11 forment aussi, comme les § 2-5 un ensemble indépendant, retouché d'après la doctrine de Sophrone, mais datant d'une époque antérieure à son œuvre, époque à laquelle c'est à Saint-Marc, et non pas à Ménouthis que Cyr et Jean recevaient leur culte, de même que j'ai montré, en discutant la composition de V1, que cet écrit était à l'origine centré sur Saint-Marc[33].

4. Avec les § 12-14, nous sautons plusieurs décennies et nous délaissons complètement le sujet. C'est l'histoire du « holy man » égyptien Sénouphios qui vivait sous Théodose Ier et l'évêque Théophile. Il pratiquait son ascèse au désert de Scété et opérait des miracles. Alors aux prises avec les « Barbares d'Occident » (ἐκ τῶν δυτικῶν ... μερῶν), c'est-à-dire avec l'usurpateur Maxime qu'il défit en 388 (§ 12), Théodose sollicita par la médiation de Théophile la visite et le secours de Sénouphios. Ce dernier n'accepta pas de se déplacer mais fit porter à l'empereur son châle (μαφόριον) et son bâton (βακτηρία). Si Théodose se coiffait du châle et brandissait le bâton face à l'ennemi, il remporterait la victoire (§ 13). C'est ce qui se passa, et sans aucune perte pour l'armée impériale, car « les Barbares, à la vue de Théodose, firent demi-tour, s'enfuirent et s'anéantirent eux-mêmes » (ὃν [Θεοδόσιον] ὡς εἶδον οἱ Βάρβαροι πρὸς φυγὴν εὐθέως ἐτράπησαν καὶ ἑαυτοὺς κατηνάλωσαν). En souvenir du miracle, les Alexandrins célèbrent une fête annuelle (πάνδημον ἑορτὴν ... ἄγουσιν... καθ' ἕκαστον ἔτος), dite plus loin πανήγυρις. Elle porte le nom d'Εἰκόνιον, car on y montre l'effigie (εἰκών) d'un personnage voilé d'un *maphorion* et tenant une *baktèria*, et qu'on tenait pour Théodose (§ 14).

Ce Sénouphios est presque inconnu. La science moderne n'a rien sur lui. Si le nom est égyptien, encore qu'il soit peu attesté dans les sources papyrologiques[34], le personnage lui-même est absent de la prosopographie des moines de Scété[35] et du sanctoral égyptien. Il n'est même pas sûr que ce nom ait figuré dans toutes les recensions de V2. Du moins M ne l'a-t-il pas. Même manque chez le patriarche de Constantinople Nicéphore (m. 828) qui relate cette histoire vers 813-820 dans son *Troisième antirrhétique* en des termes laissant

33. Gascou, Alexandrie chrétienne (cité n. 7), p. 653-655.
34. Sur les noms Sénouphi(o)s et Sennouphi(o)s, la Duke Databank of Documentary Papyri (DDbDP) n'a que 15 attestations, mais après élimination des cas douteux et d'un doublon, on est ramené à 10, qui appartiennent en majorité aux époques byzantine et arabe. Ces attestations sont surtout arsinoïtaines. L'étymologie est peu claire comme me l'assurent Marie-Pierre Chaufray et Willy Clarysse.
35. Elle est dressée par J.-C. Guy, *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 1*, p. 46-79.

pourtant supposer une connaissance directe de V2[36]. Quand ce nom apparaît dans C, G[37], et chez Anastase[38], on a l'impression, d'après l'explication qui l'accompagne, qu'il s'agit d'une insertion pas nécessairement contemporaine du reste du récit. À l'exception de V2 et de certains calendriers liturgiques, Sénouphios n'est mentionné que tardivement par Michel Glykas, auteur du XIIe siècle, qui dit, en plus bref et avec une expression plus littéraire[39], les mêmes choses que V2, encore que je ne sois pas sûr que V2 soit sa source.

Personnalité fictive, Sénouphios a néanmoins un modèle, à savoir Jean ou plus précisément Jean de Lycopolis, un ascète charismatique et clairvoyant de Thébaïde dont l'influence auprès de Théodose, d'après des sources littéraires concordantes, a un fondement historique[40]. Notre hagiographe semble dans ce cas suivre, directement ou indirectement, l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, qui lui a déjà procuré le prêtre de Canope. Selon l'historien latin, le prophète thébain aurait prédit à Théodose une victoire sans effusion de sang *(incruentam)* sur l'usurpateur occidental Maxime et ses auxiliaires gaulois et bretons en 388[41]. On a vu que V2 attribue à Sénouphios une dispersion des Barbares sans combat.

Au refus de Sénouphios d'aller voir l'empereur répond la même conduite de la part de Jean de Thébaïde, dont Théodose, avant d'affronter Eugène en 394, avait sollicité la visite via l'eunuque Eutrope. Cette fois c'est Sozomène et non pas Rufin qui est mobilisé[42].

Une contamination entre les deux personnalités est même palpable chez Georges le Moine (IXe s.). Théodose sollicita la visite du moine égyptien et « hésychaste » Jean, qui déclina la demande, mais envoya à l'empereur son bâton (βακτηρία) et son manteau

36. *PG* 100, col. 521. Sa langue est plus recherchée, mais la description de la fête de l'*Eikonion* est une quasi-citation de V2 (πάνδημον ἑορτὴν καὶ πανήγυριν ... ἦγον). Dans sa traduction, M.-J. MONDZAIN-BAUDINET (Nicéphore, *Discours contre les iconoclastes*, Paris 1989, p. 289-290, ici p. 290 n. 197) remarque que « Nicéphore suit de près le texte du Martyre de Cyr et Jean » de V2.

37. C § 13 : ὁ δὲ Σενούφιος (τοῦτο γὰρ ὄνομα τῷ μακαρίῳ ἀνδρί) ; G : ὁ δὲ Σενούφιος (τοῦτο γὰρ ὄνομα τοῦ μακαρίου).

38. *PL* 129, col. 710 (§ 12) : *At vero Senuphius, hoc enim erat beato viro nomen.*

39. *Annales* IV, *PG* 158, col. 484. On note en particulier le remplacement de μαφόριον et βακτηρία par τριβώνιον et ῥάβδος, termes plus élégants.

40. Voir sur ce personnage F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle : l'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, p. 341-343 et la bibliographie des attestations, p. 342, n. 37 ; C. ZUCKERMAN, The hapless recruit Psois and the mighty Anchorite, Apa John, *The bulletin of the American society of papyrologists* 32, 1995, p. 183-194, en particulier p. 188-193, avec les références littéraires. Comme le dossier de Jean a une dimension papyrologique, on doit tenir compte de M. CHOAT & I. GARDNER, P.Lond. Copt. I 1123 : another letter to Apa Johannes?, *ZPE* 156, 2006, p. 157-164 et M. CHOAT, The archive of Apa Johannes : notes on a proposed new edition, dans *Proceedings of the 24th International congress of papyrology, Helsinki, 1-7 August, 2004*, ed. by J. Frösén, T. Purola, E. Salmenkivi, Helsinki 2007, I, p. 175-183.

41. *Histoire ecclésiastique* II 19, éd. Mommsen (cité n. 32), p. 1023-1024, et surtout 32, éd. Mommsen, p. 1036 : *dei primo voluntatem per Iohannem monachum, de quo supra memoravimus, sciscitatus. tum ille, qui primam de Maximo ei victoriam praedixerat incruentam, etiam hanc licet non absque plurima utriusque sanguinis inundatione promittit* ; « il (Théodose) s'informa d'abord de la volonté de Dieu par l'entremise du moine Jean, dont nous avons parlé plus haut ; puis, ce fameux Jean qui lui avait prédit une première victoire sur Maxime, non sanglante, lui promit aussi celle-ci, encore qu'elle dût s'accompagner d'une abondante effusion de sang dans les deux camps. »

42. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VII, 22, 7-8 (SC 516, p. 188) ; voir VI, 28 (SC 495, p. 386).

(περιβόλαιον)[43]. Georges Cédrénos (fin du XIe s.) rapporte que Théodose s'arma du bâton (τὴν ῥάβδον) et du capuchon (τὴν ἐπωμίδα) de « Jean, un grand moine égyptien »[44]. Dans ces deux cas, c'est Sénouphios qui prête des traits à Jean de Lycopolis.

Pourquoi l'hagiographe de V2 a-t-il préféré une copie (Sénouphios) à l'original (Jean de Lycopolis) ? C'est ce que je ne sais expliquer. Comme aucun soupçon d'hétérodoxie ne pèse sur la mémoire de Jean de Lycopolis, une censure est peu probable.

Issu de Jean de Lycopolis, Sénouphios de Scété a lui-même un apparent surgeon hagiographique. Une histoire relatée par le cathigoumène thessalonicien Ignace, peut-être actif avant le XIIe siècle[45], exalte une image du Christ, εἰκών ou ἐκτύπωμα selon l'auteur, une célèbre mosaïque toujours visible sur le site de l'ancien monastère local dit des Latomoi ou du Latomos, des Carriers ou du Carrier[46]. Les spécialistes l'attribuent en général au troisième quart du Ve ou même au VIe siècle[47], mais Ignace la fait remonter à la Tétrarchie : pendant les persécutions, une princesse chrétienne l'aurait emmurée par précaution. Sous l'empereur iconoclaste Léon l'Arménien (813-820), l'œuvre réapparut par miracle pour confondre les ennemis des images. L'instrument du prodige fut Sénouphios, un ascète égyptien de Nitrie. Comme il voulait voir le Christ tel qu'il serait à sa seconde Parousie, il reçut d'une voix céleste l'ordre de gagner les Latomoi, où le Christ se manifesterait pour lui (ὀφθήσομαι γάρ σοι ἐκεῖ). Sénouphios se rendit à grand-peine à Thessalonique et aux Latomoi, où sa quête de l'image resta vaine, si bien qu'il se demanda s'il n'avait pas été victime d'une duperie diabolique (ἐξηπατῆσθαι ... ὑπὸ τοῦ πονηροῦ). Il retourne en Nitrie. La divinité se manifeste encore pour confirmer sa promesse. Elle renvoie Sénouphios aux Latomoi et l'avertit qu'il sera enfin satisfait, mais qu'il mourra ensuite. Après la synaxe, Sénouphios s'attardait seul à l'église, quand une intempérie ébranle l'édifice et fait tomber les matériaux qui masquaient l'image : le Christ se révèle dans sa gloire. Sénouphios loue Dieu et meurt. Les moines l'enterrent sur place et son tombeau devient un lieu de cures miraculeuses.

43. Georgius Monachus, éd. de Boor, p. 589-590. Ce sont les mêmes mots que ceux du patriarche Nicéphore dans son *Troisième antirrhétique* (*PG* 100, col. 521 ; voir ci-dessus n. 36).

44. Cedrenus, § 347, éd. Tartaglia (cité n. 32) vol. 2, p. 560.

45. Διήγησις ἐπωφελὴς περὶ τῆς θεανδρικῆς εἰκόνος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς φανερωθείσης ἐν τῇ κατὰ Θεσσαλονίκῃ μονῇ τῶν Λατόμων· συγγραφεῖσα παρὰ Ἰγνατίου μοναχοῦ καὶ καθηγουμένου τῆς μονῆς τοῦ Ἀκαπνίου (*BHG* 798), éditée par A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Varia graeca sacra : сборникъ греческихъ неизданныхъ богословскихъ текстовъ IV-XV вѣковъ : съ предисл. и указателемъ*, réimpr. Leipzig 1975, p. 102-113, ici p. 110-112. Ignace est difficile à dater, mais le plus ancien manuscrit de sa narration serait du XIIe s. selon V. GRUMEL, La mosaïque du « Dieu Sauveur » au monastère du « Latome » à Salonique (découverte en août 1927), *ÉO* 29, 1930, p. 157-175, ici p. 165-175.

46. Elle se trouve de nos jours dans la chapelle de Hosios David. On trouvera une excellente illustration assortie d'une exégèse iconographique très documentée de l'écrit d'Ignace dans Π. ΜΑΣΤΟΡΑ [P. MASTORA], Τὸ ψηφιδωτὸ τῆς μονῆς Λατόμου καὶ ἡ Διήγησις τοῦ Ἰγνατίου, *Εικονοστασίον* 5, 2014, p. 36-72.

47. Voir L. NASRALLAH, Early Christian interpretation in image and word : canon, sacred text, and the mosaics of Moni Latomou, dans *From Roman to early Christian Thessalonikē : studies in religion and archaeology*, ed. by L. Nasrallah, C. Bakirtzis & S. J. Friesen (Harvard theological studies 64), Cambridge MA 2010, p. 361-396, ici p. 362 ; pour le VIe s., voir J.-M. SPIESER, Remarques complémentaires sur la mosaïque de Osios David, dans *Διεθνὲς συμπόσιο, Βυζαντινὴ Μακεδονία 324-1430 μ. Χ.*, Θεσσαλονίκη 1995, p. 295-306, en particulier p. 306 n. 48.

La narration d'Ignace sert des causes particulières et datées qui ne tiennent pas toutes à la défense des images[48], mais le ressort édifiant, à savoir le désir dangereux de voir Dieu face à face qu'éprouvaient parfois les ascètes du désert, n'est pas nouveau. Il est traité au VI[e] siècle dans la correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza avec les mises en garde nécessaires contre les illusions diaboliques[49]. On trouve une légende similaire vers 846 dans le *Liber pontificalis* de l'Église de Ravenne[50]. Un « père spirituel » qui vivait au désert souhaitait voir le Seigneur tel qu'il était selon la chair *(formam incarnationis suae)*, ou, et c'est la divinité qui parle : *qualis ego fui in mundo in carnem*. Il est enfin exaucé. Il reçoit en vision nocturne l'ordre de se rendre dans une basilique de Classe où il verra l'image tant désirée. Après diverses tentatives, il la découvre. Il rend grâce à Dieu et meurt. Il est enterré par le peuple. Son tombeau subsiste et a des vertus.

À partir d'un thème ascétique selon toute probabilité banal, Ignace a mis au point avec son Sénouphios une nouvelle fiction. De fait, il est impossible que le « désert » de Nitrie, complètement ruiné au IX[e] siècle, ait alors pu procurer des saints à Byzance, et surtout des saints orthodoxes. Pour construire son héros, Ignace, ou les traditions locales qu'il a recueillies, a dû puiser dans V2. Il y a d'abord trouvé un nom de coloris égyptien, acceptable pour un ascète du désert. Pour éviter la confusion avec le Sénouphios de V2, Ignace a remplacé Scété par Nitrie, mais la Nitrie appartenait au grand ensemble monastique dont faisait partie Scété. Quand Sénouphios de Nitrie se met en route pour Thessalonique, il emporte son manteau (παλλίον ᾧ τὴν σάρκα ἐκάλυπτε) et son bâton (ἡ βακτηρία, ᾗ τὸ γέρας ὑπερήρειδεν)[51]. Ce sont à peu près les attributs miraculeux du Sénouphios de Scété : τὸ μαφόριον ὃ φέρων ἐπ' ὤμων εἶχε σὺν τῇ βακτηρίᾳ ταῖς χερσὶ διακατέχων. Les deux histoires ont une dimension iconophile puisque Sénouphios de Scété est lui-même à l'origine de la fête alexandrine de l'Εἰκόνιον[52]. Peut-être, même, Ignace ou ses sources ont-ils paraphrasé un passage de V2. Bien que l'idée soit un lieu commun, je ne vois pas du moins grande différence entre la transition de V2 au § 12 annonçant l'avènement de l'Empire chrétien (Χρόνου δὲ προελθόντος οὐκ ὀλίγου ὡς καθαίρεσιν μὲν τῆς Ἑλληνικῆς τυραννίδος γενέσθαι καὶ Χριστιανοὺς τὰ σκῆπτρα κρατῆσαι τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς) et la manière bien spécieuse dont Ignace relate le renversement du deuxième iconoclasme, abusivement assimilé au « brouillard du paganisme », et le retour à l'iconophilie (Ἄρτι

48. Il s'agit aussi de rendre compte de la place insolite de la mosaïque, dans l'abside de l'église, réservée alors aux représentations de la Théotokos, comme de l'aspect trop humain du Christ et d'autres détails descriptifs de la pièce, qui contrevenaient aux canons de l'époque.

49. En particulier dans la lettre 416 (SC 451, p. 488-490), citée et discutée par G. DAGRON, *Décrire et peindre : essai sur le portrait iconique*, Paris 2007, p. 226 et n. 37.

50. *Agnelli Ravennatis Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, cura et studio D. Mauskopf Deliyannis (CCCM 199), Turnhout 2006, p. 171-172. Sur cette légende, voir J.-M. SANSTERRE, La vénération des images à Ravenne dans le haut Moyen Âge : notes sur une forme de dévotion peu connue, *Revue Mabillon* 7, 1996, p. 5-21. L'éditrice du *Liber pontificalis*, D. Mauskopf Deliyannis, met en parallèle l'histoire ravennate et l'histoire thessalonicienne ; voir Agnellus of Ravenna and the iconoclasm : theology and politics in a ninth-century historical text, *Speculum* 71, 1996, p. 559-576, ici p. 571-572, et p. 571 n. 61, de même que ΜΑΣΤΟΡΑ, Τὸ ψηφιδωτό (cité n. 46), p. 43 et p. 42 n. 11.

51. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Varia* (cité n. 45), p. 109 (§ 11).

52. C'est ce qui explique son insertion dans le *Troisième antirrhétique* de Nicéphore (*PG* 100, col. 521 ; voir ci-dessus n. 36).

τότε τῆς ἑλληνικῆς ἀχλύος διασκεδασθείσης, καὶ βασιλεῦσι χριστιανοῖς τὰ Ῥωμαίων σκῆπτρα τοῦ πάντων δεσπότου καὶ βασιλέως χαρισαμένου)[53].

D'après l'ouvrage moderne *Le Synaxaire : vies des saints de l'Église orthodoxe*, la mémoire du ὅσιος Sénouphios des Latomoi ou du Latomos est inscrite au sanctoral de l'Église orthodoxe le 25 mars, et en particulier à celui de Thessalonique. Il y porte le titre de σημειοφόρος, que je comprends comme « Porteur ou faiseur de Signes ou de Miracles »[54].

De son côté, Sénouphios de Scété a laissé une trace dans les commémoraisons. On a sur lui au 28 juin, dans le même *Synaxaire*, la notice suivante[55] :

Grand ascète et thaumaturge du désert d'Égypte, saint Sénouphios était contemporain de l'archevêque Théophile et de l'empereur Théodose le Grand (379-395). Un jour, l'empereur devant engager une bataille, convoqua le célèbre ascète, afin d'obtenir sa bénédiction et la protection de sa prière. Sénouphios lui fit répondre qu'il lui était impossible de se rendre à Constantinople, mais il lui envoya son Habit monastique et son bâton. Au moment de partir au combat, l'empereur revêtit l'Habit du saint moine sous sa cuirasse, prit en main son bâton, et, grâce à la prière du serviteur de Dieu, il remporta une brillante victoire. C'est pourquoi on le surnomma saint Sénouphios : le Porte-Étendard.

L'auteur de la notice précise : « Cette mémoire n'est rapportée que dans la tradition slave. Peut-être faut-il l'identifier à son homonyme, commémoré le 25 mars ? »[56].

Sénouphios de Scété n'est donc connu et honoré que chez les Slaves, et au jour même où, selon V2 (§16), les reliques de Cyr et Jean ont été transférées de Saint-Marc à Ménouthis ; mais je ne vois pas par quels cheminements les Slaves l'ont reçu. Peut-être ont-ils extrapolé cette date à partir de V2. Nous verrons qu'une autre hypothèse est possible.

On a du mal à se prononcer sur le statut littéraire et la fonction de l'histoire de Sénouphios de Scété dans V2. Sans lien avec le culte de Cyr et Jean, elle attribue du moins un rôle non négligeable à l'évêque Théophile qui est aussi en un sens le héros du § 15 que nous allons discuter. Il est possible que l'auteur de V2 l'ait trouvée dans un recueil d'anecdotes sur Théophile, contenant des *mirabilia*, où figurait aussi quelque version du § 15. Par révérence pour le célèbre évêque, ou par goût de la *variatio*, notre hagiographe

53. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Varia* (cité n. 45), p. 110 (§ 10).

54. *Le Synaxaire : vies des saints de l'Église orthodoxe. 3, Février, mars, avril (1 au 15)*, adaptation française par le hiéromoine Macaire de Simonos-Pétras, Thessalonique 1990, p. 450-451, « Mémoire du vénérable Senouphios le Sémiophore » ; *Τὸ Ἁγιολόγιον τῆς Θεσσαλονίκης. Β΄, Μακάριος – Χρυσόγονος*, Θεσσαλονίκη 1997, p. 218-221 (je dois cette référence à X. Lequeux). On peut aussi traduire σημειοφόρος comme porte-étendard, comme l'ont fait certains pour nos deux Sénouphios (voir ici les n. 55 et 56), mais cette interprétation, qui serait fondée si elle était attestée par une iconographie de ces personnages, est sans appui dans leurs hagiographies respectives.

55. Au vol. 4, Thessalonique 1993, p. 664, avec la n. 5.

56. L'auteur du *Synaxaire* suggère avec sa remarque que les deux figures ont tendu à se contaminer. De fait, je note sur un site orthodoxe (http://synodikos.blogspot.com/2018/04/april-7-march-25.html), à la date du 25 mars la commémoraison du « Venerable Senuphius the Standard-bearer and Wonderworker, of Latomos Monastery in Thessalonica (9[th] c.) », sous le titre Ὁ Ὅσιος Σεννούφιος ὁ Σημειοφόρος, mais la biographie est entièrement celle de Sénouphios de Scété. Je n'ai pas pu vérifier la qualité scientifique de cette ressource, mais ce cas montre du moins que cette confusion, presque inévitable, se présente encore dans certains milieux confessionnels.

aura conservé le miracle de Sénouphios dans sa mouture finale. Une source de ce genre, et non pas V2, est peut-être à l'origine de la relation de Michel Glycas sur Sénouphios, car cette dernière succède dans ses *Annales* à un passage sur la destruction du Sérapéum d'Alexandrie, attribuée à Théophile, où l'auteur décrit un autre prodige, une statue de fer que des aimants maintenaient en l'air[57]. Mais l'histoire de Sénouphios n'est pas seulement un récit de miracle. Elle propose aussi l'étiologie de la fête de l'*Eikonion*, qui devait être inscrite dans les calendriers liturgiques alexandrins. Peut-être la source utilisée par V2 donnait-elle le jour de cette célébration. Peut-être même ce jour coïncidait-il avec une des fêtes de Cyr et Jean. Pourquoi pas un 28 juin ? Ce serait encore une manière d'expliquer la présence de Sénouphios dans V2 et sa commémoraison au 28 juin chez les Slaves.

5. § 15. Encore une apparente digression sur la christianisation de Canope et de Ménouthis par l'évêque Théophile. On peut y voir une sorte de célébration de ce pontife, qui est crédité, bien à tort[58], d'une église des Apôtres à Canope et d'une autre à Ménouthis, dédiée aux Évangélistes. L'auteur n'oublie pas les antiquités profanes de l'endroit, dont la description s'insère clairement dans la littérature des *mirabilia*. Cette partie de V2 manque dans le méritoire répertoire des sources littéraires sur Canope dû à André Bernand[59]. Encore qu'elle s'inspire de Rufin ou de ses imitateurs grecs, elle contient cependant un passage original sur la voie qui reliait Alexandrie à Canope. Voici ce paragraphe, comme il se présente dans le manuscrit C[60] :

> Θείᾳ δὲ χάριτι καὶ τοῦ πιστοῦ καὶ εὐσεβοῦς βασιλέως Θεοδοσίου συνεργείᾳ, ὁ της Ἐκκλησίας πρόεδρος καὶ τῶν ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ποιμνίων νομεὺς ἀσφαλής, θείῳ ζήλῳ πεπληρωμένος, Θεόφιλος πάντα ὡς εἰπεῖν Ἑλλήνων καθεῖλεν τὰ σεβάσματα καὶ εὐκτηρίοις οἴκοις τὴν πόλιν πᾶσαν ἐκόσμησεν καὶ ἐν τῷ λεγομένῳ Κανώπῳ ναὸν τοῖς Ἀποστόλοις ὑπερφυῆ τε καὶ μέγαν ἀνέστησεν· ἔξω δὲ οὗτος ὑπάρχει τῆς πόλεως διεστὼς σημείοις δύο καὶ δέκα, λίαν ἐπίσημος ὡς ὄντως εἶναι καὶ παισὶν Ἑλλήνων σεβάσμιος· ἐκεῖ γὰρ αὐτοῖς τῶν θεῶν[61] ἡ σύνοδος, ὥς φασιν, ἐνομίζετο· ὡς πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἐκ πόλεως ἐκεῖσε φέρουσαν ἀτραπὸν κατεστρῶσθαι πλαξί, προαστείοις τε καὶ λουετροῖς[62] πυκνοτάτοις αὐτὴν κατεστέφθαι· εἴκοσι δὲ εἶναι καὶ τέσσαρα

57. *Annales* IV, *PG* 158, col. 484. On trouve déjà cela chez Rufin, *Histoire ecclésiastique* II, 23, éd. Mommsen (cité n. 32), p. 1027-1028 (repris dans Georges le Moine, éd. de Boor, p. 584-585). Sur le topos de la statue lévitante voir J. Schwartz, La fin du Sérapeum d'Alexandrie, dans *Essays in honor of C. Bradford Welles* (American studies in papyrology 1), New Haven 1966, p. 97-111, ici p. 104-105.

58. Je m'explique là-dessus dans Origines (cité n. 4), p. 269-272 ; Al. Cameron, *Wandering poets and other essays on late Greek literature and philosophy*, Oxford 2016, p. 151, est de cet avis : « The evidence for both churches is certainly less than solid. »

59. A. Bernand, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs. 1, Les confins libyques. 1*, Le Caire 1970, p. 168-221.

60. *PG* 87, 3, col. 3688b15-d7. Je n'ai pas relevé les phonétismes de C, corrigés d'office dans *PG*, à une exception près. À la ligne 11 du présent extrait, C a μενουθήν devenu dans *PG* le nom Μενουθῆ, ainsi corrigé parce que l'éditeur l'accorde avec εἴδωλον et en fait un nominatif. Il s'agit en fait d'une apposition à κώμην, c'est-à-dire du toponyme, à lire Μενοῦθιν. Noter le génitif Μενούθεως (Μενουθέως *PG*) au § 16. Au même § 16, ἐν τῇ Μενουθῇ (*PG* ; μενουθῇ C) est un phonétisme pour Μενούθει.

61. M a θείων, moins bon pour l'idée.

62. M a ici λο[*vac.* 1 l.]ετροῖς (f. 110ᵛ). Le *vacat* suggère que M a mentalement athétisé le υ pour retrouver la forme poétique λοετροῖς. G a λουτροῖς. La forme λουετρόν de C est plusieurs fois attestée dans le grec byzantin (*LBG s.v.*, p. 949, renvoyant notamment au Miracle nº 6 de la collection romaine

> τὰ λουτρὰ διαγράφονται· καὶ ἕως ὀλίγου μὲν κατεστράφθαι πολλοὶ λέγουσιν τῶν ἐπισταμένων, ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ, φημὶ δή, τοῦ Κανώπου τὴν τῆς πόλεως Φᾶν ἀναλογίζεσθαι, ἀγοράν τε πᾶσαν προτίθεσθαι. οὗ ἀφεστῶσαν κώμην σημείοις δύο Μενοῦθιν εἶχεν οὕτω καλούμενον εἴδωλον ἐν ᾧ φανερῶς ἐνήργει τὰ πνεύματα· ἐν ᾗ πάλιν ναὸν ᾠκοδόμει τοῖς Εὐαγγελισταῖς ὁ θεῖος Θεόφιλος.

Jusqu'à κατεστέφθαι, la traduction ne pose guère de problèmes ; les passages plus délicats qui suivent ce verbe seront discutés en détail ci-après :

> *Par la grâce divine et avec le concours de Théodose, l'empereur fidèle et pieux, Théophile, le chef de l'Église et sûr pasteur des ouailles d'Alexandrie, rempli d'un zèle divin, abattit pour ainsi dire tous les cultes des païens et orna toute la ville de maisons de prière et, à l'endroit appelé Canope, éleva aux Apôtres un temple magnifique et grand. Ce lieu se trouve à l'extérieur de la ville, à une distance de douze bornes*[63]*. Il est tout à fait insigne, en tant qu'il est aussi vraiment vénérable auprès des adeptes du paganisme, car c'est à cet endroit, dit-on, qu'ils pensaient que se tenait l'assemblée des dieux si bien qu'absolument tout le chemin qui y conduit depuis la ville était pavé de dalles ; qu'il était très densément entouré de villas et de bains ; qu'on y recensait (?) vingt-quatre bains et qu'à une date récente (?) ils ont été mis à bas, selon beaucoup de gens qui savent ; que jusqu'à ce lieu, je veux dire Canope, on calcule la Phan (?) de la ville ; qu'on y expose toute sorte de marchandises. Un village séparé de Canope par deux bornes, Ménouthis, était aux mains d'une idole ainsi nommée, où opéraient manifestement les esprits. En ce village, le divin Théophile éleva aussi un temple aux Évangélistes.*

C'est Rufin qui est à l'origine de légendes tenaces créditant Théophile, avec beaucoup d'exagération, de la destruction des temples d'Alexandrie et de l'édification de « maisons de prière » : *flagitiorum cavernae ac veternosa busta deiecta sunt, et veri dei templa ecclesiae celsae constructae sunt*[64]. De même, l'idée que se tient à Canope l'assemblée des dieux, manière figurée de présenter Canope comme le centre du paganisme local et même égyptien, dérive d'un passage de Rufin : *quem locum velut fontem quendam atque originem daemonum in tantum venerabantur pagani, ut multò ibi major celebritas, quam apud Alexandriam haberetur*[65].

Le passage ὡς πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἐκ πόλεως ἐκεῖσε φέρουσαν ἀτραπὸν κατεστρῶσθαι πλαξί, προαστείοις τε καὶ λουτροῖς πυκνοτάτοις αὐτὴν κατεστέφθαι (« si bien

des *Miracles d'Anastase le Perse* IV, 6, 7, éd. Flusin, p. 175). Noter aussi θερμοῖς λουετροῖς dans un *Miracle d'Eugène de Trébizonde* par Jean Xiphilin (*BHG* 610), éd. O. Rosenqvist, *The hagiographic dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154* (Studia byzantina upsaliensia 5), Uppsala 1996, p. 174, l. 73.

63. Douze milles : c'est la distance admise dans l'Antiquité. Voir Ammien Marcellin, *Histoires* XXII, 16, 14 (*Histoires. 3, Livres XX-XXII*, texte établi, trad. et annoté par J. Fontaine, Paris 1996, p. 144) : *inde duodecimo disiungitur lapide*.

64. *Histoire ecclésiastique* II, 27, éd. Mommsen (cité n. 32), p. 1033 (« on a renversé les antres des infamies et les bûchers languissants, et on a construit de hautes églises, temples du vrai Dieu »).

65. *Histoire ecclésiastique* II, 26, éd. Mommsen (cité n. 32), p. 1032 (« les païens vénéraient ce lieu comme en quelque sorte la source et l'origine des démons, à tel point qu'il y avait là une affluence beaucoup plus grande qu'à Alexandrie »). Georges le Moine, dans sa *Chronique*, éd. de Boor, p. 587, citée par Mommsen p. 1032, et qui dérive de Rufin, considère Canope comme le κατείδωλον de toute l'Égypte.

qu'absolument tout le chemin qui y conduit depuis la ville était pavé de dalles; qu'il était très densément entouré de villas et de bains »), n'est pas sans lien avec ce qui précède. Puisque Canope était le « synode des dieux », il fallait bien que le chemin qui y conduisait depuis Alexandrie fût digne de cette éminente fonction, d'où le dallage et le dense entourage de villas et de bains[66]. Au dallage s'attache une idée de luxe et de décorum. Les villas et les bains sont des ouvrages d'agrément et le Canope profane était en effet, selon les Anciens, voué aux loisirs et aux plaisirs. La source de cette description m'échappe, encore qu'on y note des échos de Strabon[67] et d'Ammien Marcellin[68].

La suite, jusqu'à προτίθεσθαι, avec εἴκοσι δὲ εἶναι καὶ τέσσαρα τὰ λουτρὰ διαγράφονται· καὶ ἕως ὀλίγου μὲν κατεστράφθαι πολλοὶ λέγουσιν τῶν ἐπισταμένων offre elle aussi une donnée neuve. L'auteur invoque ce que « disent beaucoup de gens qui savent ». On note des difficultés de langue et d'idée. Si on passe sur la faute de syntaxe touchant à l'accord de διαγράφονται et du neutre pluriel λουτρά, la proposition εἴκοσι δὲ εἶναι καὶ τέσσαρα τὰ λουτρὰ διαγράφονται suggère qu'on a recensé, ou décrit ou enregistré le long de la voie dallée ou de part et d'autre de cette route vingt-quatre bains, mais εἶναι est difficile à justifier, car l'infinitif n'entre pas dans le régime de διαγράφω. On pourrait, il est vrai, pour garder εἶναι, substituer διαγραφόμενα ou διαγραφέντα à διαγράφονται, et faire tout dépendre de λέγουσι (« beaucoup de gens qui savent/la plupart des gens qui savent disent ... qu'il y avait vingt-quatre bains recensés/décrits »). Quant à la suite καὶ ἕως ὀλίγου μὲν κατεστράφθαι, il s'agit de se prononcer sur le sens de ἕως ὀλίγου, à savoir si ces constructions ont été détruites « à peu de choses près », soit « presque entièrement », ou bien « il y a peu de temps », soit « à une date récente ». Le traducteur moderne de V2 dans *PG* a juxtaposé les deux interprétations, avec *hodiedum* et *ut tantum vestigia quaedam remaneant.*

Dans ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ, φημὶ δή, τοῦ Κανώπου τὴν τῆς πόλεως Φᾶν ἀναλογίζεσθαι, ἀγοράν τε πᾶσαν προτίθεσθαι, le segment τὴν τῆς πόλεως Φᾶν ἀναλογίζεσθαι est très obscur. On soupçonne une corruption textuelle, car on ne voit pas ce que signifie Φᾶν, ni dans quelle syntaxe entre cette forme. Un nom indécliné apposé à τῆς πόλεως ? Mais on ne connaît pas de ville appelée Φᾶν. Quelque monument ou quartier d'Alexandrie? Rien de tel n'est attesté. Il n'y a pas moyen non plus de proposer un sens adapté au contexte pour ἀναλογίζεσθαι, verbe qui signifie normalement calculer ou conjecturer. Ce passage en a embarrassé plus d'un. Pour supprimer la difficulté, la Métaphrase et B l'ont omis. Le traducteur moderne de C dans *PG* l'a sauté. Le répertoire d'André Bernand sur Canope[69] ne l'a pas. Anastase le Bibliothécaire, qui a le mérite d'être littéral et scrupuleux, l'a cependant conservé. Il a compris Φᾶν comme une forme translittérée du mot latin

66. Peut-être ces *proasteia* et ces bains sont-ils la même chose (hendiadys) pour l'auteur car les *proasteia* égyptiens, selon G. HUSSON, *Oikia*, Paris 1983, p. 235, pouvaient « contenir de vastes installations de bains ».

67. Selon Strabon, *Géographie* XVII, 1, 17 : *Géographie. 14, Livre XVII. 1, L'Égypte et l'Éthiopie nilotique*, texte établi et trad. par B. Laudenbach, Paris 2015, p. 30-31, il y a une voie pédestre entre Alexandrie et Canope (πεζῇ ἰοῦσιν), mais les villas, καταγωγαί, sont sur le canal et non pas sur la route.

68. Ammien Marcellin, *Histoires* XXII, 16, 14, éd. Fontaine (cité n. 63), p. 144, décrit l'endroit comme *diuersoriis laetis extructus*, mais ces *deuersoria*, lieux où on s'arrête pour se loger ou se reposer, sont à Canope même et non pas sur la route.

69. BERNAND, *Le Delta égyptien* (cité n. 59).

fanum, temple, sanctuaire, sa traduction suggérant l'idée bizarre que le sanctuaire de la ville (sc. Alexandrie) passait pour s'étendre jusqu'à Canope, soit sur douze milles *(sed et usque ad ipsum locum qui dicitur Canopus, urbis fanum, forumque omne praepositum putaretur)*[70].

G diffère de C, mais sans bénéfice pour la compréhension avec ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ, φημὶ δή, τοῦ Κανόπου τὴν τῆς πόλεως Φάναν λογίζεσθαι, ἀγοράν τε πᾶσαν προτίθεσθαι. Une mystérieuse Φάνα de la ville d'Alexandrie (*quid?*) est comptée ou considérée comme (s'étendant?) jusqu'à Canope même.

La solution vient de M : πολλοὶ δὲ λέγουσιν ἐπίστασθαι ὅτι καὶ μέχρις αὐτοῦ τοῦ Κανώπου τὴν τῆς πόλεως ἐπιφάνειαν λογίζεσθαι καὶ ἀγορὰν πᾶσαν προτίθεσθαι. On voit d'après M que les leçons φαν (C) et φαναν (G) sont les vestiges d'une forme ἐπιφάνειαν, déterminée par τῆς πόλεως. À ἀναλογίζεθαι (C), il faut substituer λογίζεσθαι (G, M). Le préverbe ἀνα- dans C a été « emprunté » au φαναν lu par G. Quant au mot ἐπιφάνεια, il a divers sens mais il signifie en particulier surface. Selon M, la route entre Alexandrie et Canope est si densément bâtie du fait des vingt-quatre bains et des villas (on se rappelle πυκνοτάτοις), et si commerçante[71], que l'aire urbaine (surface; superficie; extension) d'Alexandrie est comptée (λογίζεσθαι) ou considérée comme s'étendant jusqu'à Canope. Des rhéteurs antiques spécialisés dans les éloges de ville auraient développé cette ébauche d'*ekphrasis*. Alexandrie, la Mégalopole par excellence, dépasse ses propres limites et s'étend jusqu'à douze milles à l'est.

Même restauré grâce à M, le texte de C laisse insatisfait. En tout cas l'idée de M ne serait vraiment pertinente que si les bâtiments longeant la route avaient subsisté. Or M nous dit le contraire, καὶ ἕως ὀλίγου κατεσκάφη, en accord avec C, καὶ ἕως ὀλίγου μὲν κατεστράφθαι[72], c'est-à-dire que la continuité monumentale entre Alexandrie et Canope était interrompue et n'était plus constatable par « les gens qui savent ».

La cohérence est en fait rétablie par G qui a ici la leçon καὶ ἕως ὀλίγου μὴ καταστρέφθαι. Donc loin d'être détruits, ces ouvrages sont encore là, ou du moins y étaient jusqu'à une date récente et c'est ce que lisait et comprenait Anastase le Bibliothécaire avec *quae adhuc autem nondum erant suffossa*[73]. Même interprétation dans la Métaphrase : ἐπὶ τῶν ἡμετέρων διαβῆναι χρόνων[74].

On « réformera » en conséquence V2 comme suit :

εἴκοσι δὲ εἶναι καὶ τέσσαρα τὰ λουτρὰ διαγραφέντα καὶ ἕως ὀλίγου μὴ κατεστράφθαι πολλοὶ λέγουσιν τῶν ἐπισταμένων, ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ, φημὶ δή, τοῦ Κανώπου τὴν τῆς πόλεως ἐπιφάνειαν λογίζεσθαι, ἀγοράν τε πᾶσαν προτίθεσθαι

vingt-quatre bains ont été recensés et n'ont pas été détruits jusqu'à une date récente, selon ce que disent beaucoup de gens qui savent, si bien que l'on estime que jusqu'à ce lieu même, je veux dire Canope, s'étend l'aire de la ville, et on y expose toute sorte de marchandises.

70. *PL* 129, col. 711 (§ 15).

71. À moins que ἀγορὰν πᾶσαν προτίθεσθαι ne se rapporte dans l'esprit de l'hagiographe à Canope.

72. Peut-être ces leçons sont-elles influencées par Rufin, *Histoire ecclésiastique* II, 26, éd. Mommsen (cité n. 32), p. 1033 : *vastata sunt omnia, atque ad solum deducta.* Les destructions à Canope et à Alexandrie sous Théophile sont des lieux communs de la littérature apologétique chrétienne.

73. *PL* 129, col. 711 (§ 15).

74. *PG* 114, col. 1249 (§ 17); c'est aussi l'expression de B.

L'idée exposée à la fin du § 15, à savoir qu'un village à deux milles de Canope nommé Ménouthis était possédé par une idole, est étrange : οὗ ἀφεστῶσαν κώμην σημείοις δύο Μενοῦθιν εἶχεν οὕτω καλούμενον εἴδωλον. Le contraire serait plus vraisemblable et on serait tenté d'intervertir l'objet et le sujet de εἶχεν : Ménouthis à deux milles de Canope avait une idole portant le même nom. C'est justement ce qu'on trouve dans G : οὗ ἀφεστῶσα κώμη σημείοις δύο Μενοῦθιν εἶχεν ὁ τόπος οὕτω καλούμενον εἴδωλον ἐν ᾧ φανερῶς ἐνέργει τὰ πνεύματα· ἐν ᾗ πάλιν ναὸν ᾠκοδόμησεν τοῖς Εὐαγγελισταῖς τοῦ Χριστοῦ ὁ θεῖος Θεόφιλος, et dans M qui est un peu plus verbeux : οὗ ἀφεστῶσα κώμη σημείοις δύο εἴδωλον εἶχε Μενούθην (lire Μενοῦθιν) καλούμενον ἐν ᾧ καὶ φανερὰν ἐδείκνυ τὴν ἐνέργειαν τὸ ἐκεῖσε ἐνοικοῦν ἀκάθαρτον πνεῦμα· ἐν αὐτῇ δὴ τῇ κώμῃ καὶ ἕτερον ᾠκοδόμησε ναὸν τοῖς ἁγίοις Εὐαγγελισταῖς ὁ ἐπίσκοπος Θεόφιλος.

Considéré sans sa relation avec son environnement textuel, on peut définir ce § 15 comme une pièce patriographique sur Canope chrétien et profane, où la critique du fascinant passé païen se mêle à une sorte d'admiration. Canope était un sujet inspirant pour les auteurs antiques[75].

Mais ce § 15 n'est pas qu'une diversion littéraire. Il a une intention hagiographique qui ressort du paragraphe suivant.

6. § 16. L'hagiographe prétend qu'après la mort de l'évêque Théophile, son successeur Cyrille se rendit compte que l'idole de Ménouthis attirait jusqu'à des chrétiens. Il faut donc croire que Théophile, malgré ses efforts pour renverser les temples, ne s'en était pas pris à l'idole. Son église des Évangélistes n'avait pas suffi à imposer la foi droite. Cyrille voulut éradiquer ce culte rival. Un ange lui révéla en songe que les reliques de Cyr, qui reposaient à Saint-Marc, auraient ce pouvoir une fois transportées à Ménouthis et installées chez les Évangélistes. Il paraît que l'ange signifiait les deux saints sous le seul nom de Cyr, ce qui montre que cette légende se forma à une époque où Jean n'était pas encore associé à Cyr. Cyrille s'exécuta et procéda à la translation des reliques un 28 juin, ce qui lui donna la matière de ses « petits discours », λόγους μικρούς, devant le peuple.

J'ai déjà relevé que ce § 16 n'est qu'un résumé du *Panégyrique* de Sophrone[76], où l'auteur, comme V2, crédite Théophile d'une église des Évangélistes. Il relate la vision de Cyrille, où l'ange omet de parler de Jean, de l'invention des corps à Saint-Marc, de leur translation chez les Évangélistes, et fait une allusion aux *Oratiunculae*. V2 semble donc se conclure selon la stricte orthodoxie cultuelle sophronienne. En apparence seulement, car elle s'en écarte sur deux points essentiels. Tout d'abord, si on tient compte du § 15, V2 s'étend beaucoup plus sur Théophile que ne le fait Sophrone et surtout elle donne la date de la célébration de la translation, le 28 juin, qui est absente du *Panégyrique* alors que Sophrone, dans le même ouvrage, ne rapporte que le jour du martyre (6 mecheir ; 31 janvier)[77]. J'ai autrefois cherché à expliquer ces particularités de V2, en me référant

75. Il suffit de renvoyer au répertoire littéraire d'André Bernand (cité n. 59). Noter aussi, cité par Bernand, *ibid.*, p. 225-228, *P. Michael.* 4, un fragment de papyrus littéraire d'époque romaine sur la région de Canope, peut-être un débris de roman (voir à présent *Ancient Greek novels : the fragments*, introd., text, transl., and commentary ed. by S. A. Stephens & J. J. Winkler, Princeton 1994, sous le titre Inundation, p. 453-460).

76. Gascou, Origines (cité n. 4), p. 151 ; *Panégyrique* § 26 et surtout 27, éd. Bringel (cité n. 2), p. 58-60.

77. *Panégyrique* § 23, *ibid.*, p. 52.

notamment au *Synaxaire de la Grande-Église de Constantinople*, et à ce jour on n'a rien objecté à mes vues. Le *Synaxaire de la Grande-Église* a deux notices sur nos saints au 31 janvier et au 28 juin[78]. D'après les renseignements biographiques qu'elles rapportent sur Cyr et Jean, la source du *Synaxaire de la Grande-Église* est V2[79], mais dans un état qui n'est pas celui dont nous disposons, puisque dans la notice du 28 juin, l'invention des reliques est placée sous Théophile et l'empereur Arcadius (et donc entre 395 et 408), en un lieu qui n'est pas mentionné. Cyrille est donc mis à l'écart de la légende. Quand l'orthodoxie sophronienne s'imposa, il fallut retoucher V2 en conséquence. On supprima l'invention sous Théophile, mais comme la mémoire de cet évêque était respectable et difficile à éliminer, on assortit la pièce de quelques passages favorables sur l'œuvre de Théophile à Canope et à Ménouthis (§ 15). La date du 28 juin, qui était donc à l'origine celle de l'invention des reliques sous Théophile, fut maintenue, mais transformée en commémoration de la translation des corps à Ménouthis par Cyrille.

Pour conclure, V2 me semble un écrit stratifié et remanié. Ses constituants les plus anciens, les parties 2 et 3, étaient indépendants, avant qu'ils ne fussent réunis par un hagiographe dans une sorte de dossier cultuel. L'auteur y a juxtaposé une légende sur le sanctuaire alexandrin des Trois-Enfants (§ 2-5), qui hébergeait un culte de Cyr envisagé comme un ancien médecin profane et dépourvu d'associé, et un récit de procès (§ 6-11), qui accréditait un culte des deux saints, célébré le 31 janvier, installé au martyrium de Saint-Marc. À en juger d'après le *Synaxaire de la Grande-Église*, le dossier originel avait en plus un récit de l'invention des reliques un 28 juin, sous l'évêque Théophile. En revanche, au témoignage de la Métaphrase, il était sans prologue et je n'ai aucune idée du titre qu'il portait.

Après les années 610-615, c'est-à-dire après la rédaction du corpus sophronien, et avant 880 (mort d'Anastase le Bibliothécaire), V2 fut retouchée d'après les vues de Sophrone. On refit la personnalité de Cyr de manière à atténuer ou à éliminer sa qualité de médecin naturaliste. Le rôle de Théophile dans l'invention des reliques fut supprimé et on introduisit le § 16 qui attribue ce mérite à Cyrille et place la translation à Ménouthis. Par souci de compromis avec les tenants de l'ancienne légende, le § 16 conserve la fête du 28 juin, de même que le remplissage sur Canope et Ménouthis du § 15 maintient le souvenir de Théophile, qui aurait, en somme, avec ses constructions, préparé l'œuvre de Cyrille, mais sans parvenir à éradiquer l'idole. À ce remplissage se rattache peut-être l'histoire de Sénouphios aux § 12-14, parce que Théophile en est un acteur. À cette phase de mise en conformité, j'attribue l'intitulé Βίος καὶ πολιτεία καὶ μαρτύριον καὶ μερικὴ τῶν θαυμάτων διήγησις τῶν ἁγίων ἐνδόξων ἀναργύρων Κύρου καὶ Ἰωάννου et le prologue du § 1, où un locuteur fictif veut se faire passer pour Sophrone. Certains exemplaires de la version métaphrastique furent eux-mêmes mis à jour, comme en témoigne B, qui reçut un titre et un prologue identiques à ceux de V2 et, à la fin, l'anthologie de miracles sophroniens.

Malgré ces retouches, V2 – et c'est ce qui en fait un document utile à l'histoire – a conservé des éléments corrigeant ou nuançant le monolithisme cultuel et doctrinal

78. *Syn. CP*, col. 433-435 et 775-777.

79. On y trouve par exemple l'*origo* de Jean, à savoir Édesse, et son passage à Jérusalem.

sophronien. Elle donne au § 2 une image profane de Cyr, sans doute proche de la vision qu'avaient de lui les dévots d'Alexandrie. Elle révèle que Ménouthis n'avait pas le monopole du culte et que nos héros étaient honorés en d'autres lieux, Doryzin à Alexandrie, Tzô sur la côte arabique, Édesse et Jérusalem. Quant à ses informations, même si V2 a beaucoup puisé chez Rufin ou chez des auteurs grecs qui en dépendent, elle a des données originales comme en témoignent les passages sur Sénouphios et la route d'Alexandrie à Canope.

IRHT – Sorbonne Universités

Τὰ τοῦ κόσμου πειρατήρια : LE « VERSO » DE L'EMPIRE CHRÉTIEN DANS L'HAGIOGRAPHIE DES σαλοί

par Petre Guran

Närrchen, umgekehrt wird ein Schuh daraus. Ich bin nicht das Erzeugnis deines pialen Herdes dort oben, sondern der Herd befähigt dich, verstehst du? mich wahrzunehmen, und ohne ihn, freilich, sähst du mich nicht. Ist darum meine Existenz an deinen inzipienten Schwips gebunden?

Thomas Mann, *Doktor Faustus*[1]

Petit fou, c'est le contraire. Je ne suis pas le produit de ton foyer cérébral là-haut, mais le foyer te donne le pouvoir, comprends-tu ? de me percevoir, et sans lui, bien sûr, tu ne pourrais pas me voir. Est-ce pour cela que mon existence est liée à ton état enflammé ?

Son corps abandonné dans une tempête de neige à Constantinople, élevé avec l'âme au ciel, André Salos se voit confier par le Christ une mission spéciale : revenir dans son corps, reprendre la pratique de la folie en Christ et affronter les forces du mal[2]. Elle confirme le rêve d'un combat singulier avec un grand Éthiopien (désigné aussi comme χιλίαρχος τοῦ λεγεῶνος τοῦ σατανᾶ[3]) au tout début de ses exercices spirituels. Le combat devient non seulement un leitmotiv, mais tout un paysage démoniaque se découvre, comme une réalité spirituelle qui se cache derrière la sagesse de ce monde. Derrière la façade, ou le *recto*, de la société chrétienne – c'est-à-dire derrière la représentation d'un κόσμος/ οἰκουμένη (monde/société) coordonné par le pouvoir monarchique et pourvu d'une

1. Th. Mann, *Doktor Faustus : das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von seinem Freunde*, Frankfurt am Main 2007, p. 342-343.
2. *The Life of St. Andrew the Fool. 2, Text, translation and notes, appendices*, ed. by L. Rydén (Studia byzantina upsaliensia 4, 2), Uppsala 1995, p. 60, l. 706.
3. *Ibid.*, p. 14, l. 49.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 317-331.

organisation hiérarchique, qui se laisse lire à travers la législation christianisée, la fusion entre le droit civil et le droit ecclésiastique, la topographie de cette ville reine chrétienne, qui est à la fois Rome et Jérusalem, finalement le cérémonial de plus en plus marqué par l'exercice de la piété et qui prétend sacraliser l'existence terrestre –, derrière ce décor de la christianisation se découvre l'univers du démon, composé d'hypocrisie, de fausseté et de l'ignorance de la logique propre aux forces du mal. Peut-on identifier la fonction et le contexte intellectuel dans lequel est apparu un tel discours?

L'Empire chrétien, cible de la critique historique depuis le XVIIIe siècle, reste le grand paradoxe du christianisme. Offrir un Empire au Dieu qui avait répondu au procurateur romain, Ponce Pilate, que Son royaume n'était pas de ce monde apparaissait déjà inconsistant à certains des contemporains de la christianisation de l'Empire romain (Augustin). Ce mystère recevait un substitut de réponse dans le même dialogue lorsque le Christ répliqua à Ponce Pilate que le pouvoir qu'il (le procurateur) exerçait sur Lui était une dispensation particulière de ce même Dieu par laquelle s'accomplit la restauration de la création. L'Empire est-il alors nécessaire à l'œuvre de rédemption?

L'historien peut se récuser devant cette question. Il n'en reste pas moins que bien des auteurs se sont laissé inspirer par l'idée d'Empire chrétien (en commençant par l'enthousiaste Lactance et l'habile Eusèbe de Césarée), c'est-à-dire par l'idée que l'Empire romain devenait chrétien par la volonté de Dieu. Les historiens modernes ont accepté l'idée d'Empire chrétien comme un fait historique, tout en variant dans l'évaluation du christianisme impérial, entre cynisme ou calcul politique et sincérité de la conversion de Constantin, entre effectivité ou réalité de cette christianisation et le degré de symbiose pagano-chrétienne. Le corollaire de ces évaluations est l'hypothèse que la forme culturelle de l'Église chrétienne a été déterminée par la rencontre avec l'Empire[4]. Ce christianisme impérial a été jugé comme une déviation au profit de l'Empire et a été catalogué comme « théologie politique »[5], d'où l'interprétation que le christianisme doit son « succès » à l'intervention de l'Empire. Ce qui fait défaut à ce débat est évidemment une définition du christianisme. Si on voulait donner une définition selon les règles de la logique, en identifiant le genre proche et la différence spécifique, on devrait commencer : « le

4. Questionnement sur le caractère chrétien du Bas-Empire chez A. H. M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*, London 1948; Th. G. Elliot, *The Christianity of Constantine the Great*, Scranton PA 1996; E. DePalma Digeser, *The making of a Christian Empire : Lactantius & Rome*, Ithaca – London 2000; Ch. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London 2004; H. A. Drake, The impact of Constantine on Christianity, dans *The Cambridge companion to the age of Constantine*, ed. by N. Lenski, New York 2006, p. 111-136; P. J. Leithart, *Defending Constantine : the twilight of an empire and the dawn of Christendom*, Downers Grove IL 2010. La discussion sur le caractère chrétien de l'Empire se trouvait déjà chez J. Burckhardt, *Die Zeit Constantin's des Großen*, Basel 1853; A. Piganiol, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris 1947; H. Hunger, *Das Reich der Neuen Mitte : der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz – Wien – Köln 1965.

5. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem : ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; Id., Christus als Imperator, *Catholica* 5, 1936, p. 64-72; ces deux études ont été republiées dans Id., *Theologische Traktate*, München 1950. Retour sur la question par G. H. Wiliams, Christology and church-state relations in the fourth century, *Church history* 20, 1951, p. 3-33; G. Bowersock, From emperor to bishop : the self-conscious transformation of political power in the fourth century, *Classical philology* 80, 1986, p. 298-307; A. Momigliano, The disadvantages of monotheism for a universal state, dans Id., *On pagans, Jews and Christians*, Middletown CT 1987, p. 142-158.

christianisme est une religion, qui professe... ». Or, le christianisme refuse d'appartenir au genre proche « religion ». Notamment, ce n'est pas une des *religiones*, auxquelles se réfère par exemple le préfet de Rome, Symmaque, quand il écrit que les peuples ont leurs coutumes et divinités correspondantes, auxquels ils accordent crédit en raison des bénéfices qu'ils en tirent[6]. Augustin en comparant le christianisme au paganisme romain se rendait aussi compte de cette difficulté, que le christianisme ne fonctionnait pas de la même manière que les *religiones* parce que son but n'était pas de sauver ne serait-ce qu'un bourg, une cité ou même l'Empire, mais de les dépasser en délivrant l'individu de la nécessité d'une communauté politique quelle qu'elle soit. Ce qui pour Augustin était un constat devient pour Jean-Jacques Rousseau un chef d'accusation, parce que le chrétien ne se soucie pas d'être un bon citoyen : tout au plus soumis à l'Etat, le chrétien ne participe pas au succès de la communauté[7].

Le sentiment que non seulement l'Empire, mais tout le corps social de cet Empire se christianise, se retrouve et même s'intensifie au Ve siècle. Pour Augustin et les critiques païens de la christianisation, toute une nouvelle époque dans l'histoire de Rome est décrite par l'expression *tempora christiana*[8]. La législation au profit des chrétiens et la réglementation de la vie chrétienne deviennent une partie de la législation impériale. Le Code de Théodose réserve son dernier livre à la législation chrétienne[9]. L'intervention impériale dans les débats théologiques du Ve et surtout du VIe siècle, quand Justinien formule sa propre pensée théologique, inaugure une nouvelle étape dans le processus de christianisation, qu'on pourrait nommer la définition de l'orthodoxie. Au VIIe siècle, le concile *in Trullo* parachève la tutelle impériale sur le droit canon. Toutes ces étapes construisent leur représentation du christianisme autour de l'empereur. La conclusion orthodoxe de chaque affrontement dogmatique dans l'Église est considérée par les divers empereurs comme un succès impérial[10]. C'est en ce sens que l'empereur Justinien II, dans une lettre adressée au pape Conon au sujet des actes du VIe concile œcuménique tenu à Constantinople en 681, se présente comme le « gardien de l'orthodoxie »[11]. L'orthodoxie du *Trullanum* dépasse le domaine du dogme ou du culte liturgique. Par la thématique disciplinaire, les 105 canons ordonnent la vie de chaque segment de la société et règle le fonctionnement de l'ensemble. La société dans tous ces aspects y apparaît comme un organisme vivant, qui est à la fois Empire et Église et dont les règles ont pour but d'assurer la survie. À cette vision de l'Empire se joint l'eschatologie impériale, celle qui fait de l'empereur chrétien un acteur final du drame historique, mais aussi de chaque empereur un éventuel acteur final. En même temps, l'Empire empêche ou retarde l'apparition de

6. P. Brown, *The rise of Western Christendom : triumph and diversity, AD 200-1000*, tenth anniversary revised edition, Oxford 2013, p. 59 : Symmaque, *Relatio* 3, 8. Peter Brown construit une opposition entre *religiones* au pluriel en latin et « la religion » dans la langue moderne, unique, dominante et exclusiviste.

7. J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, livre IV, chap. VIII, « La religion civile ».

8. Augustin, *La cité de Dieu* I, 2-4; Brown, *The rise of Western Christendom* (cité n. 6), p. 72-92.

9. Brown, *The rise of Western Christendom* (cité n. 6), p. 75.

10. P. Guran, Does "political theology" explain the formation of Orthodoxy?, *New Europe College Yearbook* 2007-2008, p. 157-186.

11. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches. 1, Regesten von 565-1025*, München – Berlin 1924, p. 31, n. 254 : lettre au pape Conon du 17 février 687.

l'Antéchrist. Avec cette eschatologie qui acquiert de l'épaisseur historique, nous nous retrouvons au centre de l'idée d'Empire chrétien[12]. Le christianisme est devenu une religion à la manière des *religiones*.

La dernière réforme impériale de la religion fut l'iconoclasme[13]. Elle a été entreprise au nom de la crise politique et militaire que traversait l'Empire et avec la foi qu'on pouvait gagner ainsi la faveur de la divinité envers l'Empire. Le succès militaire des empereurs isauriens paraissait confirmer le bien-fondé de cette réforme. La confrontation avec les défenseurs des icônes produisit pourtant un effet inattendu, la distinction plus nette entre l'Église et l'Empire et l'impression que la première triompha à la fin. L'impératrice Théodora s'évertua à conjurer cette impression et le clergé contemporain lui fit la courtoisie de sauver la mémoire de son époux. Pourtant, la stratégie habile du palais impérial pour récupérer une partie du prestige de l'orthodoxie à son compte ne put mettre fin à la vision d'une direction duale du corps politico-religieux de l'Empire, celle que le patriarche Photios inséra dans l'*Eisagogé*[14]. Le Dimanche de l'orthodoxie, la fête qui célèbre dès le IXe siècle la dernière restauration des icônes en 843, joue ainsi sur le symbole de la pénitence impériale à travers les cérémonies[15]. L'analyse de Bernard Flusin sur l'évolution de la cérémonie et du *Synodikon* de l'orthodoxie dévoile un aspect encore plus important : le partenariat entre patriarcat constantinopolitain et Empire œcuménique[16]. Le premier fait l'économie des autres patriarcats dans la définition de l'orthodoxie et s'érige en représentant de celle-ci, de même que le second masque sa « petite » œcuménicité derrière cette valeur universelle qu'est l'orthodoxie. À l'intérieur, le couple paraît bien fonctionner. Byzance est œcuménique et orthodoxe à l'intérieur de ses frontières, elle paraît incarner une fois encore (bien qu'à l'aide d'une formule bicéphale) l'idée d'Empire chrétien et de société chrétienne.

Cependant, « les épreuves du monde »[17], vers lesquelles est envoyé Andreas Salos et pour lesquelles Basile le Jeune se fait délivrer par deux dauphins[18], se présentent comme un univers démoniaque qui soumet l'âme humaine à l'épreuve de la foi. En même temps, on peut y lire une confrontation entre le Créateur, par l'intermédiaire de ses élus, tels André et Basile, et le prince de ce monde (ἄρχων d'après Jn 12,31, mais la *Vie d'André*

12. P. GURAN, Genesis and function of the last emperor-myth in Byzantium, *Bizantinistica : rivista di studi bizantini e slavi*, ser. sec. 8, 2006, p. 273-303.

13. N. IORGA, *Histoire de la vie byzantine : empire et civilisation. 2, L'Empire moyen de civilisation hellénique (641-1081)*, Bucarest 1934, chap. II, 1 : « La réforme religieuse : l'iconoclasme ».

14. G. DAGRON, *Empereur et prêtre : étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 236-242.

15. *De cer.*, ed. Vogt, 2, 2, chap. I, 37, p. 163-164 ; D. AFINOGENOV, Imperial repentance : the solemn procession in Constantinople on March 11, 843, *Eranos* 97, 1999, p. 1-10, ici p. 2-3, 7.

16. B. FLUSIN, Le triomphe des images et la nouvelle définition de l'orthodoxie : à propos d'un chapitre du *De Cerimoniis* (I. 37), dans *Orthodoxy and heresy in Byzantium : the definition and the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions*, ed. by A. Rigo & P. Ermilov (Quaderni di *Νέα Ῥώμη* 4), Roma 2010, p. 3-20.

17. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 60, l. 706-707 : πειρατήριον est le lieu de l'épreuve, comme la cellule de l'ascète, mais aussi l'œuvre des démons ; voir LAMPE, p. 1057 ; d'après Jb 7,1, la vie de l'homme sur terre est un πειρατήριον. Le texte de la *Vie d'André* continue en énumérant les figures symboliques du mal : les aiguillons, les chardons, les vipères, les serpents et les dragons.

18. *The Life of Saint Basil the Younger : critical edition and annotated translation of the Moscow version*, D. F. Sullivan, A.-M. Talbot & S. McGrath (DOS 45), Washington DC 2014, p. 80-82.

le nomme κοσμοκράτωρ[19]). Ce ne sont donc pas les saints qui sont mis à l'épreuve, mais le monde, celui-là même qui se croit chrétien. Cette interprétation des πειρατήρια τοῦ κόσμου est indiquée par le fait que ce n'est pas André qui est mis à l'épreuve, car une place dans l'Empire céleste lui est déjà réservée[20] ; c'est le monde qui a besoin d'André pour que soit dévoilé son vrai visage. Cette mission lui est assignée après qu'il a survécu miraculeusement à la tempête de neige à Constantinople, pendant laquelle lui furent concédées les révélations suprêmes des choses célestes et la rencontre personnelle avec le Christ. Le monde vers lequel il retourne est la capitale de l'Empire chrétien, une seconde ou même nouvelle Jérusalem, selon un passage de la *Vie de Daniel le Stylite*, un texte du Ve siècle[21].

C'est dans une telle société, qui a maintes raisons, surtout au Xe siècle, de se sentir confiante et sûre d'un bon contrat avec Dieu, que réapparaissent les *saloi*, nous dit Sergey Ivanov[22]. Il en apporte comme preuve la disparition du phénomène du fol en Christ entre la seconde moitié du VIIe et la seconde moitié du IXe siècle. Alors que les figures effacées de *saloi* au IXe siècle peuvent être le signe d'une vie urbaine retrouvée[23] ou des imitations d'un modèle vénérable, le développement littéraire au Xe siècle marque un enjeu spirituel bien plus grand. Cette observation présuppose une comparaison entre les hagiographies monastiques des périodes paléo- et mésobyzantine. Cette étude a été entreprise, encore une fois par Bernard Flusin, pour en faire ressortir une observation très importante. Alors que le saint homme de la première période tourne le dos à la société, rompt avec sa famille jusqu'au refus de l'ascète de recevoir sa mère qui frappe à la porte du monastère[24], l'hagiographie de la seconde période se tourne vers la société, le saint maintient ses liens familiaux, tisse des réseaux de familiers et de disciples dans le monde et se connecte aux centres de pouvoir, jusqu'à entrer dans le palais de l'empereur, soit par l'ascèse individuelle, tel l'exemple de Théophano, la première épouse de Léon VI, soit par la *parrhèsia* du charismatique qui fait s'ouvrir les portes du palais, tel l'exemple de Blaise d'Amorium[25]. Ce que Bernard Flusin appelle *anadeixis* est dans l'hagiographie mésobyzantine le profit que doit retirer la société de l'ascèse individuelle : fondations de nouveaux monastères ou restauration des anciens, direction des âmes, parmi lesquelles les puissants du jour, dispensation de la grâce divine. Et Bernard Flusin de conclure : « Le monde se transforme et se sanctifie. Le saint, à son tour, s'est humanisé. »[26] Pour nous, il est important de retenir que le sentiment d'une société chrétienne, qui se sent justifiée,

19. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 60, l. 713.

20. Vision d'Épiphanios dans *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 124-130, l. 1687-1776.

21. H. DELEHAYE, *Les saints stylites* (Subs. hag. 14), Bruxelles – Paris 1923, chap. 10, 12 ; *Three Byzantine saints*, transl. from the Greek by E. Dawes & N. H. Baynes, London 1948 ; P. GURAN, The Constantinople-New Jerusalem at the crossing of sacred space and political theology, dans *Новые Иерусалимы : иеротопия и иконография сакральных пространств*, сборник статей под. ред. А. М. Лидова [A. M. Lidov], Москва 2009, p. 35-55.

22. S. A. IVANOV, *Holy fools in Byzantium and beyond*, transl. by S. Franklin (Oxford studies in Byzantium), Oxford 2006, p. 130-131, 144.

23. IVANOV, *Holy fools* (cité n. 22), p. 139-153.

24. *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 1*, chap. IV, n° 40, p. 204-206.

25. B. FLUSIN, L'hagiographie monastique à Byzance au IXe et au Xe siècle : modèles anciens et tendances contemporaines, *Revue bénédictine* 103, 1993, p. 31-50.

26. FLUSIN, L'hagiographie monastique (cité n. 25), p. 50.

défendue, voire aimée par Dieu, ressort autant de l'initiative impériale que des strates plus profondes de la société. Le modèle de sainteté du *salos* correspond à ce tableau général de l'hagiographie mésobyzantine dans le sens de son interaction étroite et intense avec la société, mais s'en sépare par la forme d'ascétisme qu'il pousse à l'extrême, la *xéniteia*, mais surtout par une fonction qui semble dépasser la simple direction spirituelle.

Ainsi, il nous reste à rechercher la spécificité de la renaissance des *saloi* à l'âge de l'encyclopédisme byzantin. Plusieurs hypothèses ont été avancées : celle de la pure fiction qui sert de véhicule pour l'encyclopédisme religieux, mais surtout pour une sorte de vulgate théologique, une expression plus simple et plus populaire de la foi[27]. Une autre hypothèse, avancée par Paul Magdalino, propose de voir dans ces textes la mise en œuvre littéraire d'un type de saint homme comme moyen de promotion d'un groupe social à Constantinople au xe siècle : les eunuques impériaux[28]. Si on prend en considération les deux œuvres les plus complexes du xe siècle, la *Vie d'André le fol en Christ* et la *Vie de Basile le Jeune*, il faut aussi s'interroger sur les raisons de leur succès, vu leur tradition manuscrite et leur circulation[29], mais aussi par la continuation du modèle spirituel de la folie en Christ jusqu'au XIIe siècle.

D'une part les *saloi* se trouvent complètement immergés dans le monde, ce qui correspond au mouvement général de l'hagiographie mésobyzantine décrit par Bernard Flusin, d'autre part il est difficile de discerner à qui profite leur présence dans le monde[30]. Aussi leur *anadeixis* est racontée au tout début de la narration, quand ils commencent leur action thaumaturgique au milieu de la ville, mais elle n'est pas complète. Elle se fait encore *incognito* et l'identité du saint n'est dévoilée qu'à des personnes choisies[31]. André et Basile brillent de lumière, mais cette lumière n'est perçue que par les élus[32]. Alors que les disciples des saints moines anachorètes ou cénobites se réservent des rôles d'hagiographes plus ou moins effacés, les disciples des *saloi* sont plus que des témoins, ils participent à la vie du *salos* et parfois même remplacent le *salos* dans le rôle principal. C'est le cas tout particulièrement d'Épiphanios dans la *Vie d'André* et de Grégoire dans la *Vie de Basile*. Épiphanios n'est même pas son hagiographe. C'est un certain Nicéphore qui se présente comme l'auteur dans l'épilogue; il peut éventuellement être considéré comme identique

27. L. RYDÉN, The holy fool, dans *The Byzantine saint : University of Birmingham fourteenth Spring Symposium of Byzantine studies*, ed. by S. Hackel, London 1981, p. 106-113; L. RYDÉN, *The Life of St. Andrew the Fool. 1, Introduction, testimonies and* Nachleben, *indices* (Studia byzantina upsaliensia 4, 1), Uppsala 1995.

28. P. MAGDALINO, What we heard in the lives of the saints we have seen with our own eyes : the holy man as literary text in tenth-century Constantinople, dans *The cult of saints in late antiquity and the early Middle Ages : essays on the contribution of Peter Brown*, ed. by J. Howard-Johnston & P. A. Hayward, Oxford 1999, p. 83-112; A. TIMOTIN, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance : étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX-XI siècles)* (Dossiers byzantins 10), Paris 2010.

29. Plus de cent manuscrits pour la *Vie d'André* : *Life of St. Andrew the Fool* 1 (cité n. 27), p. 151-181; plus de vingt-deux manuscrits entiers, sans compter les traductions médiévales et modernes, pour la *Vie de Basile* : *The Life of Saint Basil the Younger* (cité n. 18), p. 53-56.

30. MAGDALINO, What we heard in the lives of the saints (cité n. 28), fait l'hypothèse que les eunuques impériaux sont les principaux bénéficiaires, pas nécessairement de l'enseignement des *saloi* ou de leur spiritualité, mais plutôt du prestige qui leur revient par l'intermédiaire des figures d'eunuques présents dans les textes et d'une forme de spiritualité urbaine.

31. À un esclave : *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 98-102, l. 1291-1346.

32. La vision de Barbara : *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 242, l. 3564-3567.

à l'auteur qui parle à la première personne à plusieurs reprises dans la première partie du texte, jouant donc le rôle de témoin pour cette partie de la *Vie* du saint. Les deux disciples préférés bénéficient de visions célestes et la narration met en scène leur progression spirituelle. Grégoire dit explicitement qu'il recherchait un guide spirituel, parce que son père spirituel venait de décéder, et plus particulièrement quelqu'un pour le guider dans la lutte avec les *logismoi* (les mauvaises pensées)[33]. Chacun d'eux fait l'expérience du mal et se retrouve face à sa propre fragilité spirituelle. Autrement dit, ils sont mis à l'épreuve. Épiphanios fait face aux assauts de rêves érotiques[34], alors que Grégoire fait face à sa propre malhonnêteté – il cache le fait qu'il a trouvé une ceinture très précieuse d'une personne connue, qu'il pensait garder pour la vendre[35] – et à une tentative de séduction qui tourne à l'empoisonnement[36]. Une lecture métaphorique nous permet d'assimiler la séduction à l'empoisonnement, qui est sur le point d'achever Grégoire. Cependant, les disciples préférés ne sont pas les seuls personnages à bénéficier de la part des saints de cette direction spirituelle qui ouvre l'accès au monde spirituel. Le but des hagiographes semble être de créer une catégorie de visionnaires.

Lorsque le rideau des apparences de ce monde est écarté, ce qui se laisse voir dans ces deux œuvres hagiographiques est le mécanisme de l'interaction entre les démons et les hommes. La vocation d'André lui est annoncée en rêve par un combat avec un démon très puissant. Basile le Jeune fait son *anadeixis* par une confrontation avec un homme qui rappelle un démon par sa cruauté et par la référence à son origine arabe. Dans l'hagiographie monastique paléobyzantine, les démons livrent bataille au désert contre les *milites Christi*. Les démons qui ne produisent que des dégâts dans le monde (conflits, querelles, mésententes, violences, accidents) n'ont aucun mérite et sont châtiés par Satan, en revanche le démon qui a tourmenté pendant quarante ans un moine au désert jusqu'à ce qu'il le fasse succomber à la tentation reçoit les félicitations de son maître. Ce dialogue démoniaque est entendu par le fils d'un prêtre païen dans le sanctuaire d'un temple; à la suite de cette vision, il décide de se faire moine, car il voit dans le témoignage du dernier démon la preuve de la puissance spirituelle du monachisme[37]. L'idée que les démons puissent chômer dans la ville appartient à une époque où la ville n'est pas encore complètement christianisée. En revanche, à l'époque mésobyzantine, les fols en Christ vont à la chasse au démon dans la ville même. La ville des IXe-Xe siècles est certes plus christianisée que celle des IVe-Ve siècles, mais ce n'est pas cet aspect, intéressant pour l'historien, qui préoccupe l'hagiographe. Le démon dans la ville, qui se révèle au visionnaire, est une radiographie de la société chrétienne. Pourtant, il ne faut pas se hâter d'y voir principalement la critique d'un contexte particulier au Xe siècle. Le message est à chercher peut-être dans une autre direction : la terre n'est pas le paradis, même si la

33. *The Life of Saint Basil the Younger* (cité n. 18), I, 32, p. 133; terme consacré, dans son sens péjoratif, par Évagre le Pontique et Jean Cassien.

34. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 188-192, l. 2714-2782, p. 246-252, l. 3615-3731 : πόλεμος χαλεπὸς τῆς πορνείας.

35. *The Life of Saint Basil the Younger* (cité n. 18), I, 49-50, p. 168-172.

36. *The Life of Saint Basil the Younger* (cité n. 18), I, 51-55, p. 172-182.

37. *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 1*, chap. V, 42, p. 288-290.

ville reine est parfois représentée comme une « nouvelle Jérusalem »[38], elle est un état intermédiaire entre le monde d'en haut et le monde d'en bas, où les démons se croisent avec les anges. Ce qui, dans ces textes, peut être lu comme un pessimisme justifié par l'approche de la fin du monde[39], pourrait ressortir d'un réalisme spirituel qui occupe le devant de la scène dans la mystique mésobyzantine.

D'ailleurs, à comparer nos deux œuvres hagiographiques à leur prototype du VIIe siècle, la *Vie de Syméon Salos*[40], on constate que l'interaction avec le démon prend le devant dans les textes du Xe siècle. Syméon Salos est certainement un clairvoyant et pratique la *monomachia*, mais le récit a comme objectif de décrire la correction des pécheurs, et la présence du diable est, dans la plupart des épisodes, implicite ou indiquée par un rêve, comme dans le cas du jeune notable adultère[41]. En revanche, dans les *Vies* d'André et de Basile, la vision du démon est explicite, qu'elle ait lieu en ville, auprès des hommes, ou en enfer, dans les airs et devant les douanes célestes, et la *monomachia* occupe une place plus importante. La différence découle aussi du fait que le témoin qui raconte la vie de Syméon Salos, le diacre Jean (auquel se réfère l'hagiographe Léontios comme source), n'emprunte pas la position du visionnaire lui-même. Il ne voit pas ce que voit Syméon, il décrit seulement ce que fait Syméon, il interprète éventuellement son action, bien que l'interprétation puisse appartenir aussi à l'hagiographe Léontios. Exceptionnellement, les témoins reçoivent des visions du surnaturel, comme dans la scène de l'enterrement de Syméon où le verrier juif entend les chœurs des anges, alors que le saint est porté sans aucun service funéraire vers le cimetière des étrangers. Aussi, lorsque l'hagiographe met en scène le dialogue de Syméon avec les démons qui lui reprochent de leur faire violence, la scène représente avec réalisme le dialogue entre Syméon et les possédés de la ville, c'est-à-dire ce qui pouvait être vu aussi par un spectateur non-initié à la vie du *salos*[42]. En revanche, le démon rencontré par Épiphanios, le disciple d'André, a la consistance d'un personnage digne de Woland dans *Le Maître et Marguerite*, et l'on remarquera tout particulièrement ses chaussures rougeâtres : γέρων πεπολιωμένος, Ἀγαρηνοῦ σχήματι, ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀπηγριωμένους, περιβεβλημένος ἱμάτιον μέλαν, καὶ ὀστρακίνοις ὑποδήμασι τῇ χροιᾷ ὑπεδέδετο[43]. Cette différence entre le texte du VIIe siècle et ceux du Xe siècle est essentielle pour comprendre l'intention des auteurs des *Vies* d'André et de

38. B. Flusin, Construire une nouvelle Jérusalem : Constantinople et les reliques, dans *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe : l'invention des origines*, éd. par M. A. Amir-Moezzi & J. Scheid (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 110), Turnhout 2000, p. 51-70.

39. P. Magdalino a mis ce pessimisme en lien avec l'attente de la fin du monde, calculée à partir d'un comput qui identifiait le milieu du septième millénaire comme le millénaire de l'Incarnation et le terme de la création : P. Magdalino, The year 1000 in Byzantium, dans *Byzantium in the year 1000*, ed. by P. Madgalino (The medieval Mediterranean 45), Leiden – Boston 2003, p. 233-270.

40. Léontios de Neapolis, *Vie de Syméon le Fou*, éd. par L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* (Studia graeca upsaliensia 4), Uppsala 1963 ; Léontios de Neapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, éd. commentée par A. J. Festugière, en collab. avec L. Rydén, Paris 1974 ; D. Krueger, *Symeon the Holy Fool Leontius'* Life *and the late antique city : with English translation of the Life* (Transformation of the classical heritage 25), Berkeley – Los Angeles – London 1996.

41. Léontios, *Vie de Syméon le Fou* (cité n. 40), XXXVII, p. 155 éd. Festugière (éd. Rydén p. 165-166).

42. Léontios, *Vie de Syméon le Fou* (cité n. 40), XXXII, p. 152 éd. Festugière (éd. Rydén p. 162).

43. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 70-72, l. 875-878.

Basile. Aussi faut-il rappeler que les fols en Christ sont eux-mêmes considérés comme des possédés et que, quand leur pouvoir surnaturel est vu par d'autres, il est souvent attribué au démon[44].

L'impression que nous laissent les *Vies* d'André et de Basile reçoit une formulation très exacte dans la *Vie de Léontios, patriarche de Jérusalem*, un fol en Christ du XIIe siècle, originaire de Stroumitsa, qui arrive à Constantinople en étant un étranger à la ville et à ses citoyens, pour plonger directement dans l'épaisseur des forces démoniaques et lutter avec les régiments des ténèbres[45]. La ville elle-même évoque l'existence de ces forces, mais le fol en Christ assume le face-à-face.

Authenticité spirituelle et vérité historique

La *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* nous raconte l'histoire d'un évêque originaire des provinces occidentales de l'Empire qui, s'étant rendu coupable d'avoir tué involontairement son neveu bien-aimé par un geste de colère incontrôlée, partit se repentir d'abord à Rome, puis à Constantinople. Bien que sa communauté et le pape lui aient pardonné sa faute, il ne concevait plus de continuer la vie dans sa ville et se décida de partir à Constantinople où il rejoignit la communauté de Saint-Mamas[46]. Là, sous le nom monastique de Hiérothéos, il choisit comme méthode de repentance l'humiliation publique volontaire ressemblant à la folie en Christ[47]. L'higoumène Syméon lui servit de guide et se prêta au jeu de la folie mimée. L'exemple crée ouvertement la liaison entre le péché, qui a produit l'annulation de son statut social et spirituel, et la folie. Par un renversement social total, à 180 degrés, il se libère de son *ego*, et laisse son intériorité (l'inconscient) ressortir à la surface. Dès le début de sa pénitence, il s'était enchaîné lui-même, puis avait ordonné à son serviteur de le traîner par cette chaîne d'abord à Rome et puis à Constantinople – un parallèle significatif avec la *Vie d'André*, où l'exercice spirituel commence par l'enchaînement dans l'église de Sainte-Anastasie[48]. À Saint-Mamas, le pénitent Hiérothéos recherchait les charges inférieures dans la communauté et, par des manquements volontaires en les exerçant, il provoquait

44. V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis* (Studia byzantina upsaliensia 3), Uppsala 1995, p. 183-197 ; J. Grosdidier de Matons, Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos, *TM* 4, 1970, p. 277-328, ici p. 300.

45. D. Tsougarakis, *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem*, Leiden – New York – Köln, § 7.13-24.

46. Nicéthas Stéthatos, *Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, texte grec inédit publié par I. Hausherr, et trad. française en collab. avec G. Horn (OCA 12, 45), Roma 1928, chap. VII, § 52-58, p. 68-78.

47. Il faut aussi mentionner d'autres cas de folie pénitentielle (Ivanov, *Holy fools* [cité n. 22], p. 98-100, 150-151), comme l'histoire de Marc le fou d'Alexandrie et d'autres cas dans les *Histoires* de l'abbé Daniel ; voir F. Nau & L. Clugnet, Vie et récits de l'abbé Daniel, de Scété, *ROC* 5, 1900, p. 49-73, 254-271, 370-406, 535-564, ici p. 60-62 ; nouvelle édition par B. Dahlman, *Saint Daniel of Sketis : a group of hagiographic texts, edited with introduction, translation, and commentary* (Studia byzantina upsaliensia 10) Uppsala 2007 ; et le cas de Philothée de Carthage dans la *Vie de Gregentios : Life and works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar : introduction, critical edition and translation*, ed. by A. Berger (Millenium studies 7), Berlin – New York 2006. Marc et Philothée ont choisi la folie comme voie de rédemption pour le péché de la fornication.

48. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 18, l. 110-112.

la moquerie et les punitions des autres moines. De cette manière, « les coups donnés à sa carcasse extérieure libéraient l'homme intérieur »[49]. Syméon le Nouveau Théologien lui-même a été vu comme appartenant au phénomène de la folie en Christ[50], à cause de l'éloge du comportement scandaleux de son père spirituel et de sa théorie très osée sur l'*apatheia*, qui libère le corps de tout conditionnement biologique[51]. Ainsi, cet *exemplum*, inséré peut-être comme clé de lecture par Nicéthas Stéthatos dans la *Vie de Syméon*, nous met sur une nouvelle piste dans notre quête sur la fonction spécifique de la folie en Christ : faire l'expérience du mal jusqu'au point où le ressort spirituel du mal devient visible.

Pour mieux approcher le rôle de la *felix culpa* dans l'élévation spirituelle, il faut rappeler ici une étude de l'indianiste et historien de la religion Heinrich Zimmer, *Le roi et le cadavre*[52], qui découvre le concept jungien d'individuation dans la mythologie universelle. Le deuxième chapitre traite d'une fantaisiste *Vie de Jean Chrysostome* contenue dans un recueil de contes allemands, où le personnage se voit d'abord obligé d'expier un crime. Jeune homme avec une carrière spirituelle exceptionnelle, baptisé par le pape de Rome à la demande expresse d'un spectre, Jean est consacré comme prêtre à un âge très jeune, alors qu'il n'a encore aucune expérience spirituelle[53]. Ressentant comme une imposture sa nouvelle position, il quitte Rome et se réfugie *incognito* dans le désert, pour mener une vie d'anachorète, mais il y est confronté à l'apparition d'une jeune fille; il la reçoit dans sa cellule en se fiant à son *apatheia*, mais il succombe à la tentation, ressemblance notable avec la casuistique du chapitre V sur la fornication de la collection systématique des *Apophtegmes*[54]. Pour se libérer de sa nouvelle passion, dans un état de furie aveugle, il précipite la fille du haut d'un rocher. Pris de remords, pour expier le crime, il s'oblige à vivre à l'état d'animal, marchant à quatre pattes et se nourrissant de ce qu'il peut brouter[55], jusqu'à ce que Dieu lui fasse connaître son pardon – il est capturé par les chasseurs de l'empereur, amené au palais, où le fils nouveau-né de l'empereur l'identifie comme saint

49. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (cité n. 46), § 55, p. 74.

50. IVANOV, *Holy fools* (cité n. 22), p. 174-180.

51. Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques. 2, Éthiques IV-XV*, introd., texte critique, trad. et notes J. Darrouzès (SC 129), Paris 1967, et St. Symeon the New Theologian, *On the mystical life : ethical discourses. 1-3*, transl. and introd. by A. Golitzin, Crestwood NY 1995-1997. Les deux éditeurs modernes expriment leur incompréhension face aux métaphores érotiques trop osées de Syméon. Questionnement plus poussé sur les aspects érotiques chez D. KRUEGER, Homoerotic spectacle and the monastic body in Symeon the New Theologian, dans *Toward a theology of Eros : transfiguring passion at the limits of discipline*, ed. by V. Burrus & C. Keller, New York 2006, p. 99-118.

52. H. ZIMMER, *The king and the corpse : tales of the souls conquest of evil*, ed. by J. Campbell, Washington DC 1948.

53. *Alte deutsche Legenden*, gesammelt von R. Benz, Jena 1922; il y publie des légendes hagiographiques recueillies par Hermann von Fritzlar, mystique allemand du XIVe siècle, parmi lesquelles se trouve aussi cette *Vie de Jean Chrysostome*.

54. *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique* (cité n. 24).

55. Ce détail n'est pas sans rappeler les *boskoi*, cités par Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* I, 21 (éd. Bidez & Parmentier, p. 30), qui ont été rapprochés des *saloi*; commentaire chez RYDÉN, *Das Leben des heiligen Narren Symeon* (cité n. 40), p. 18-20; RYDÉN, The holy fool (cité n. 27), p. 108 et DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis* (cité n. 44), p. 166; mais il rappelle aussi les saints nus rencontrés par Abba Macaire (deuxième apophtegme de la collection alphabétique), voir B. FLUSIN, Le serviteur caché et le saint sans existence, dans *Les Vie des saints à Byzance : genre littéraire ou biographie historique ? : actes du IIe colloque international philologique EPMHNEIA*, sous la dir. de P. Odorico & P. A. Agapitos (Dossiers byzantins 4), Paris 2004, p. 59-71, ici p. 61-62.

Jean duquel il veut recevoir le baptême. Alors commence la grande carrière cléricale et sociale de Jean. Heinrich Zimmer compare cette légende avec la variante comprise dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, qui présente une progression spirituelle et sociale linéaire qui fait de Jean Chrysostome la grande figure du pouvoir clérical. Pour Heinrich Zimmer les deux narrations, celle de Jacques de Voragine et celle de Hermann de Fritzlar, représentent la confrontation entre l'appropriation abusive de l'autorité par le clergé chez le premier avec la construction intérieure de l'autorité chez le second. Et Heinrich Zimmer conclut sur la pauvreté spirituelle et psychologique de la narration qui affiche le statut de vérité historique. La variante du mystique allemand y introduit une descente psychologique vers l'animalité pour reconstruire l'humain : la rencontre intérieure avec le mal produit les énergies de la rédemption. Heinrich Zimmer rassemble dans son étude des histoires similaires de la victoire des héros sur le mal, qu'il a recueillies dans diverses traditions mythologiques (le monde celtique, l'islam, l'hindouisme). L'animalité est évidemment un état infra-rationnel qui s'apparente aussi à la folie. Les deux sont ainsi une immersion dans le monde chaotique des forces obscures. Folie, animalité, possession démoniaque sont l'équivalent chrétien des descentes dans le monde des ténèbres hindou et dans les zones subaquatiques des légendes celtiques.

Retournons à nos textes byzantins : le vrai héros n'est pas le *salos*, mais ses enfants spirituels. Le *salos* se trouve déjà dans un au-delà, il a fait son parcours initiatique ailleurs. Comme dans le cas des serviteurs cachés de Dieu, étudiés par Bernard Flusin, ils n'ont pas d'autre existence que celle que leur prête l'interaction avec le disciple ou le témoin accidentel[56]. Dans le cas d'André, il s'agit d'une élection exceptionnelle, accompagnée d'une expérience visionnaire hors de commun, qui le rapproche de l'apôtre Paul[57]. Dans le cas de Basile, pour brouiller les pistes qui pourraient mener à une figure historique, l'hagiographe évoque une rumeur qui courait dans la ville selon laquelle Basile ne serait qu'un *alter ego* ou une apparition de l'apôtre Jean, nommé aussi le Théologien[58], ce qui justifie son obstination à ne pas décliner son identité au début du récit, et dispense l'hagiographe d'expliquer comment il avait acquis son charisme.

Pour Basile le Jeune la servante Théodora est une fille spirituelle bien-aimée. Son destin céleste est ainsi au centre du récit, en opposition avec son statut social. Son héroïsme muet et humble se dévoile par son passage indemne à travers les douanes célestes, où les péchés propres aux positions élevées de la hiérarchie sociale lui restent inconnus. Une anamnèse complète de sa vie confirme l'importance de la vie de l'âme avec ses accidents qui demandent réparation. Alors que les marginaux de Syméon Salos sont encore littéralement en marge du christianisme impérial (les prostituées, les mimes, les habitués du cirque, les juifs, les monophysites, les origénistes), Théodora est en bas de l'échelle, mais elle fait bien partie de la société chrétienne. Son *exemplum* a sûrement une dimension politico-spirituelle. Il n'est pas anodin que, sur le *verso* de la société chrétienne, ce soit le bas de l'échelle qui devienne le pinacle : Théodora ouvre à Grégoire la porte des demeures célestes de Basile.

56. FLUSIN, Le serviteur caché (cité n. 55), p. 59-71.

57. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 60, l. 708-710.

58. *The Life of Saint Basil the Younger* (cité n. 18), I, 39, p. 148-150 et III, 1, p. 278.

Le *salos* joue presque le rôle du psychanalyste. Il crée la connexion entre les actions (vertus/péchés) de ses enfants spirituels/patients et les conséquences maladives/curatives de celles-ci. C'est aussi le cas de l'histoire de la ceinture que le disciple Grégoire s'approprie malhonnêtement et de l'épisode de la séduction suivie d'un empoisonnement dont il est victime à Rhaidestos. Les deux événements sont reliés non seulement par leur juxtaposition dans le texte, mais surtout par le rapport entre la faute et la puissance maléfique. Avant d'affronter le mal dans le deuxième récit, Grégoire doit devenir maître de son inconscient, se rendre compte de sa prédisposition à se leurrer. En revanche, les pécheurs incorrigibles sont ceux qui refusent l'anamnèse, qui restent attachés à leur statut, au *recto* de ce monde, ne voulant pas assumer la confrontation avec le *verso*. Dans la *Vie d'André*, il y a une image très forte de l'anamnèse libératrice dans l'histoire du moine avare : dès que le moine avare confesse son péché le *drakôn* est atteint par un éclair fulgurant et se transforme en un corbeau qui sort de l'âme et s'envole à grands cris[59]. On trouve un cas extrême d'athéisme, toujours dans la *Vie d'André*, où le personnage refuse toute réalité au monde spirituel. Ainsi le *recto* reste la seule vraie valeur et l'athée mime la foi pour faire plaisir à sa femme.

Parfois, la note rudimentaire des *exempla* peut étonner le lecteur contemporain. L'exemplification du principe *ce que tu ne veux pas qu'il t'arrive ne le fais pas aux autres*, qui évoque l'évangile de Matthieu mais aussi les *Sentences des pères du désert*, se trouve illustré dans l'histoire de l'administrateur *(épitropos)* de la maison de Constantin Barbaros qui convoitait à tel point des chaussures reçues par Basile qu'il osa les lui retirer par la force. Il lui arriva par la suite de se faire voler ses meilleures chaussures aux bains, comme application littérale de la désobéissance au principe. Pourtant le fragment peut être compris aussi comme une indication sur la position de Basile dans la maison de Constantin Barbaros, c'est-à-dire sa marginalité. Il se plaçait en dessous des domestiques et ceux-ci le traitaient à leur gré.

En revanche, Grégoire, le disciple-hagiographe de Basile, est un personnage psychologiquement complexe[60]. C'est un petit rentier agricole, qui visite ses propriétés à Rhaidestos juste au moment de la récolte. Néanmoins, on le voit poursuivre un objectif spirituel, la lutte contre les *logismoi* (§ 32), puis une pratique dévotionnelle (la relation spéciale avec le protomartyr et archidiacre Étienne, dont il soigne la chapelle qui lui est dédiée dans le forum du Bœuf et auquel il confie en prières son intégrité corporelle avant son voyage à Rhaidestos, § 48), fréquenter certains sanctuaires (chapelle du saint protomartyr et archidiacre Étienne ; de la sainte martyre Paraskevi ; de la sainte Vierge des Hodèges, § 47 ; du mégalomartyr Georges, § 53), établir une relation particulière avec certains saints (Étienne l'archidiacre), finalement exprimer une préoccupation intellectuelle pour l'erreur spirituelle, pour l'inclusion et l'exclusion (notamment concernant la situation des juifs comme peuple élu). Il reçoit les expériences visionnaires non pas comme fruit de son ascèse, mais comme une initiation que lui offre son père spirituel Basile. Il me semble aussi intéressant de rapprocher le parcours des disciples des deux *saloi*, André et Basile, du processus d'individuation dirigé par un psychanalyste. Ils

59. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 150, l. 2095-2100.
60. *The Life of Saint Basil the Younger* (cité n. 18) ; les paragraphes respectifs sont indiqués entre parenthèses dans le texte.

grandissent spirituellement sans que cela leur assure une progression sociale. Ils n'aspirent pas à se montrer au monde à travers une fondation ou à succéder à un père spirituel.

Dans la *Vie d'André*, l'histoire du sorcier Vigrinos a elle aussi un statut particulier. Les personnages sont tous ambivalents : la femme est pieuse, mais prête à consulter un sorcier ; le sorcier, lui aussi, est un personnage ambigu, car la femme le qualifie d'« homme spirituel » (πνευματικόν τινα ἄνθρωπον) et vertueux (εἷς τῶν ἐναρέτων εἶ τῷ κυρίῳ) ; il a donc l'air bienveillant et altruiste (il demande de l'argent pour le distribuer aux pauvres), mais ne recherche pas le bien de ses clients. La cérémonie a aussi tous les ingrédients du culte chrétien, mais détournés de leur sens initial. Ces ambivalences tiennent notamment de la confusion des buts de l'action, de l'ombre et de l'*animus/anima*. La femme pense vouloir guérir son mari, voire sauver son âme, mais en même temps bénéficier en exclusivité de son exubérance sexuelle. Le résultat est le pouvoir qu'elle donne au démon de la fornication, qui prend possession d'elle en rêve. L'activité onirique débordante, qui se sert d'un symbolisme animal foisonnant, rend compte de son désordre spirituel/psychique. L'homme de Dieu, Épiphanios, auquel s'adresse la femme pour sortir de l'obsession érotique, agit en charismatique éprouvé, alors qu'il n'est lui-même qu'un apprenti, qui doit aller chez son père spirituel pour se faire contrôler. Finalement, les symboles sont utilisés par Vigrinos avec un sens renversé. La solution consiste à décrypter le message onirique et à désamorcer le pseudo-rituel[61]. C'est de la psychanalyse jungienne.

Dans le vocabulaire de la psychanalyse jungienne derrière la *persona* – l'existence sociale de l'homme, que nous avons nommée *recto* par une métaphore tirée du lexique du manuscrit médiéval – se joue la relation entre l'ombre et le soi, dont le fruit sera la plénitude de la vie. Jung a explicitement lié ses analyses de la psyché aux expériences religieuses de l'humanité et a trouvé un champ de recherche dans la coïncidence des symboles religieux et des images oniriques de ses patients. Mais peut-être le parallélisme le plus fort avec les *saloi* est-il la maladie psychique de Jung lui-même, qui au début de la Grande Guerre (1914) se voit plongé dans son inconscient à travers une attaque onirique, et se guérit seul en acceptant le message de ses rêves, qu'il note avec grande attention et analyse d'une manière qui lui fait découvrir la catégorie psychologique des archétypes[62]. Quand il sort de sa maladie, il devient le guide de ses patients vers la guérison psychique. Le *salos* mésobyzantin, plongé dans la folie en Christ, est le guide de ses disciples dans leur lutte avec l'ombre et dans leur cheminement vers l'individuation. La dualité jungienne entre lumière et ombre, qu'il nomme paradoxe et qui fait de l'imperfection ou de l'ombre une condition de la progression ou de l'ascension[63], trouve une confirmation éclatante dans l'apophtegme d'Abba Évagre incluse dans la collection alphabétique des *Apophtegmes* : « Supprime les tentations et pas un n'est sauvé. »[64] La formule lapidaire d'Évagre est reprise dans les *Alloquia* de l'abbé Zosime, un texte qui fut intégré dans les

61. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 170-184, l. 2425-2647.
62. M. Cazenave, *Jung, l'expérience intérieure*, Paris 1997.
63. C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, Paris 1970, p. 208-209. Voir aussi l'ensemble des textes choisis de C. G. Jung, *L'âme et la vie : textes essentiels*, réunies et présentés par J. Jacobi, introd. de M. Cazenave, préf. de J. Jacobi, trad. de l'allemand par R. Cahen et Y. Le Lay, Paris 1995.
64. Évagre 1, *PG* 65, 176A ; traduction : *Les sentences des pères du désert. Collection alphabétique*, trad. et présentée par L. Regnault, Sablé-sur-Sarthe 1981, p. 93.

versions grecques tardives de la Collection systématique des *Apophtegmes*[65] : « Ôte les tentations *(peirasmous)* et les pensées *(logismous)* de l'homme et personne ne sera plus saint. Celui qui fuit la tentation bénéfique fuit la vie éternelle. »[66] Jung lui-même s'appuie sur de nombreuses références théologiques chrétiennes, surtout occidentales, mais celle-ci nous amène directement dans le genre littéraire auquel appartient le *salos*. L'évolution de la folie en Christ depuis la spiritualité du désert monastique jusqu'aux hagiographies des *saloi* de l'époque mésobyzantine a fait l'objet de maintes recherches[67]. André Salos enseigne à son disciple Épiphanios les bénéfices spirituels des tentations comme formation spirituelle. Il dépeint deux types psychologiques, ceux qui assument les épreuves de la lutte intérieure et ceux qui refusent de prendre en compte la dimension intérieure de leur être, en utilisant précisément la formule paulinienne ἔσω ἄνθρωπος[68]. Pour saint Paul, la thématique de l'homme intérieur (Rm 7,22, Ep 3,16) se recoupe avec celle de l'homme nouveau (Ep 2,15 ; Ep 4,22-24 ; Col 3,9-10), dans le sens où l'homme intérieur renouvelle l'homme (2 Co 4,16 : « alors que l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour »). Cette opposition entre extérieur et intérieur vient à la rencontre de notre distinction entre un *recto* social de l'homme et un *verso* spirituel. Cela nous amène à formuler finalement la distinction peut-être la plus audacieuse qu'introduit la spiritualité de la folie en Christ, celle entre le péché perçu par la société, qui équivaut à l'infraction de la norme sociale, et le péché vécu à l'intérieur de l'homme, qui signifie manquer la rencontre avec la divinité. Le *salos* se laisse percevoir comme un pécheur, alors qu'il vit cette rencontre d'une manière onirique ou visionnaire. La société chrétienne, celle qui avait intégré officiellement les valeurs chrétiennes, a besoin de cette distinction. Quand la société est païenne et qu'elle a, par conséquent, d'autres valeurs, il suffit au chrétien de s'en séparer, avec toutes les conséquences éventuelles que peut entraîner cette séparation ; mais dans la société chrétienne, le mérite spirituel est suivi d'un statut social. Par voie de conséquence le statut social implique le mérite spirituel. C'est exactement le phénomène du pharisaïsme qu'avait dénoncé Jésus de Nazareth. L'honneur, c'est-à-dire la reconnaissance sociale, qui est enregistré dans la mémoire de la société, était l'ennemi direct de l'authenticité spirituelle. Le *salos* est apparu pour dénoncer ce dérapage de la société chrétienne.

La digression par la psychologie jungienne nous a ramené aux πειρατήρια τοῦ κόσμου et donc à la fonction des deux textes considérés, qui font système avec plusieurs autres textes de la même époque, comme la *Vie de Niphon*[69], et avec la direction spirituelle initiée par Syméon Eulabès (le Stoudite ou le Pieux), le *pneumatikos* de Syméon le

65. *Το Μέγα Γεροντικόν. Α΄, Θεματική συλλογή : εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια*, Θεσσαλονίκη 2011, p. 172 ; *Les sentences des pères du désert. Série des anonymes*, trad. et présentée par L. Regnault, Sablé-sur-Sarthe 2005, N. 595, p. 231.

66. *Alloquia Abbatis Zosimae*, *PG* 78, 1685B ; trad. française : *Enseignements des pères du désert : Hyperéchios, Étienne de Thèbes, Zosime*, introd., trad. et notes par P. Tirot, M. Van Parys & L. Regnault (Spiritualité orientale 51), Bégrolles-en-Mauge 1991, p. 107.

67. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis* (cité n. 44) ; voir le chapitre sur « La spiritualité du *salos* », p. 154-212.

68. *Life of St. Andrew the Fool* (cité n. 2), p. 190-192, l. 2742-2781.

69. *Vie de Niphon* (*BHG* 1371z), éd. A. B. РЫСТЕНКО [A. V. RYSTENKO], Матеріали з історії візантійсько-слов'янської литератури та мови, Одеса 1928, [reprint : *Materialien zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Literatur und Sprache*, Leipzig 1982].

Nouveau Théologien, qui affirmait la prééminence de l'autorité intérieure sur la position hiérarchique. Les disciples d'André et de Basile sont de simples laïcs et rien n'indique des connexions à une fondation monastique, une famille ou un corps social. L'avenir épiscopal d'Épiphanios, prophétisé par André Salos, reste sans suite dans le texte. C'est plus une stratégie littéraire pour asseoir une chronologie fictive. Aucun ordre, même pas celui qui a choisi de se séparer de la société, l'ordre monastique, ne jouit d'une position privilégiée dans la relation avec l'au-delà. En revanche, affronter les forces des ténèbres nécessite une tout autre préparation, que ne paraît plus offrir l'institution de la perfection spirituelle qu'est le monastère. L'épisode de la révolte de moines stoudites contre Syméon le Nouveau Théologien rejoint les figures monastiques contestables des *Vies* d'André et Basile. Bien sûr, les *Apophtegmes des pères* abondent en moines ratés, mais ici la critique ne vient pas de l'intérieur, mais d'un statut charismatique que la société ne peut pas comprendre, ne peut pas contrôler et surtout ne peut pas intégrer à son système hiérarchique. Les attitudes attestées par le canon soixante du concile *in Trullo* à la fin du VIIe siècle, par le général Kekauménos au XIe siècle, par l'archevêque Balsamon au XIIe siècle et par nombre d'autres expressions critiques à l'adresse des *saloi* sont la preuve de cette difficulté[70]. La société chrétienne, le *recto*, perçoit cette spiritualité, avec son mysticisme débordant, comme un danger. Pour reprendre les mots de Gilbert Dagron, « le fou est un démoniaque, celui qui feint la possession pactise avec le démon, le *salos* est moins l'ami de Dieu qu'il n'est l'"ennemi intime du diable" »[71]. Cette appréciation nous ramène à la citation du roman *Doktor Faustus* que nous avons mise en tête de notre étude. La maladie induite d'Adrian Leverkühn lui découvre un niveau de l'existence auquel il n'aurait pas eu accès autrement. Pour le Faust de Thomas Mann cette maladie est à demi recherchée, pour les *saloi* leur exercice est à demi volontaire. Jung, Leverkühn et les *saloi* n'ont pas vraiment le choix, ils doivent se borner au rôle d'intermédiaires, de révélateurs du *verso* de la société. Les patients/témoins/disciples sont les vrais héros. Les récits sont en effet leurs biographies, peut-être autobiographies. La pseudonymie des témoins hagiographes byzantins relève de la même réticence à dévoiler son intériorité qui se retrouve dans l'hésitation de C. G. Jung à publier son *Livre rouge*[72]. Il nous faut retenir que la société mésobyzantine était en état d'assimiler cette fiction et même d'en faire un modèle de vie spirituelle dans l'orthodoxie. Ce succès surprenant de l'hagiographie consacrée aux fols en Christ peut être mis au compte du fait qu'elle évoque cet autre niveau du spirituel que la pratique sociale de la piété n'atteignait pas.

La société chrétienne ne répondait pas à la question sur le sens de la vie. Elle restait, en tant que société, un en-deçà, un *recto* de la vie. Et plus elle se croyait chrétienne, plus elle ressentait le besoin d'aller à la rencontre d'un au-delà qui fuyait les contraintes du social.

Institut des études sud-est européennes, Académie roumaine

70. G. DAGRON, L'homme sans honneur ou le saint scandaleux, dans ID., *Idées byzantines. 1* (Bilans de recherche 8), Paris 2012, p. 169-180 ; IVANOV, *Holy fools* (cité n. 22), p. 195-220.

71. DAGRON, L'homme sans honneur (cité n. 70), p. 178.

72. C. G. JUNG, *Le Livre Rouge = Liber Novus*, éd. établie, introd. et annotée par S. Shamdasani, Paris 2011 ; voir aussi C. G. JUNG, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, aufgezeichnet und hrsg. von A. Jaffé, Olten – Freiburg in Briesgau 1961 ; trad. française par R. Cahen & Y. Le Lay, *Ma vie : souvenirs, rêves et pensées*, Paris 1967.

DIE ANEIGNUNG DES ANDEREN: DIE *VITEN* DES KYRILLOS VON SKYTHOPOLIS BEARBEITET VON SYMEON METAPHRASTES: BEOBACHTUNGEN ZUR UMARBEITUNGSTECHNIK[1]

von Martin Hinterberger

Gegenstand des vorliegenden Artikels ist die Gegenüberstellung dreier von Kyrillos von Skythopolis (Mitte 6. Jh.) verfaßter *Viten* und deren von Symeon Metaphrastes (Ende 10. Jh.) angefertigten Überarbeitungen. Insbesondere soll die Frage nach denjenigen Veränderungen gestellt werden, die daraus einen typisch Metaphrastischen Text machten. Die wesentlichen Unterschiede zwischen der jeweiligen Vorlage und der Metaphrase sollen festgestellt und interpretiert werden. Besonderes Augenmerk gilt hierbei den rein sprachlichen Aspekten (Vokabular, Morphologie, Syntax) sowie der Präsenz des Autors als Erzähler und handelnde Person in der Erzählung. Wie auch aus den folgenden Ausführungen deutlich wird, handelt es sich hierbei um ein Themengebiet, mit dem sich Bernard Flusin wiederholt beschäftigt hat.[2]

1. Dieser Artikel stützt sich auf die vorläufigen Ergebnisse und Nebenprodukte des seit 2016 an der Universität Zypern durchgeführten Forschungsprojektes „Lexical differentiation in Byzantine texts: the correspondence between the learned classicizing vocabulary and the vocabulary of 'usual' prose" (LexByz). Ebenso konnte aus dem von der Universität Valladolid aus geleiteten Projekt FFI2015-65118-P „El autor bizantino II" (koordiniert von J. Signes Codoñer) Nutzen gezogen werden. Elisabeth Schiffer (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Mittelalterforschung, Abteilung Byzanzforschung) bin ich für die kritische Lektüre dieses Artikels sowie für zahlreiche wichtige Hinweise zu Dank verpflichtet.

2. Flusin, *Miracle et histoire*; Id., Vers la Métaphrase, in *Remanier, métaphraser*, S. 85-99; Id., Palestinian hagiography (fourth-eighth centuries), in *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 1*, S. 199-226; Id., Entre innovation et tradition : hagiographie nouvelle et saints anciens (viiie-xe s.), in *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine studies, Belgrade, 22-27 August 2016. Plenary papers*, S. 13-33.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, S. 333-351.

Einleitung

Die unter der Bezeichnung *Metaphrastisches Menologion* bekannte Sammlung von hagiographischen Texten[3] enthält für den 29. September, 5. Dezember und 20. Januar drei *Viten*, deren Vorlagen von Kyrillos von Skythopolis Mitte des 6. Jahrhunderts verfaßt wurden: die *Vita des Kyriakos* (*BHG* 464 = im Folgenden SM, *VKyr*,[4] die *Vita des Sabas* (*BHG* 1609 = SM, *VSab*)[5] sowie die *Vita des Euthymios* (*BHG* 649 = SM, *VEuth*).[6] Die von Kyrillos stammenden Texte (*BHG* 463 = im Folgenden KS, *VKyr*; *BHG* 1608 = KS, *VSab*; *BHG* 647-8 = KS, *VEuth*) wurden von Eduard Schwartz kritisch ediert.[7] Es gilt als gesichert, daß letztere die Grundlage für Symeons Bearbeitungen darstellten.[8] Bei Kyrillos handelt es sich um den einzigartigen Fall eines mehrfach in das Menologion aufgenommenen Vitenautors, dessen Person darüber hinaus in seinen Texten relativ stark präsent ist. Zwar wurden auch Niketas Paphlagons Texte mehrfach von Symeon Metaphrastes herangezogen; bei ihnen handelt es sich jedoch um Enkomia/Hypomnemata, während Kyrillos' Texte *Viten* sind.[9] Auch aufgrund der Gattung ist der Autor Niketas in seinen Texten weitgehend abwesend.

Außer diesen drei *Viten* verfaßte Kyrillos noch die *Viten* der Heiligen Abramios, Ioannes Hesychastes, Theodosios und Theognios (*BHG* 12, 897, 1777 und 1787), die jedoch nicht für das Metaphrastische Menologion bearbeitet wurden. Es ist anzumerken, daß die *Viten* des Euthymios und des Sabas von Kyrillos als eine Einheit konzipiert wurden und auf diese geschlossene Einheit die *Viten* der übrigen Mönche folgten, darunter diejenige des Kyriakos. Diese Verbindung der *Viten* des Euthymios und des Sabas einerseits und diejenige der übrigen *Viten* andererseits spiegelt sich noch in den ältesten Handschriften wider, während diese Texte in Menologien entsprechend dem Datum des Festtages des jeweiligen Heiligen aufgenommen und somit getrennt wurden.[10]

3. Siehe dazu allgemein C. Høgel, *Symeon Metaphrastes : rewriting and canonization*, Copenhagen 2002, sowie Id., Symeon the Metaphrast and the Metaphrastic movement, in *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 2*, S. 181-196.

4. Ed. *PG* 115, 920-944. K. Κοικυλιδης [K. Koikylides], *Αἱ παρὰ τὸν Ἰορδάνην λαῦραι Καλαμῶνος καὶ ἁγίου Γερασίμου*, Ἐν Ἱεροσολύμοις 1902, S. 73-93, druckt offensichtlich den in der *PG* gedruckten Text ab.

5. Ed. K. Κοικυλιδης [K. Koikylides], *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα*, Ἐν Ἱεροσολύμοις 1905, S. 1-95.

6. Ed. *PG* 114, 596-733. Die in den Anmerkungen festgehaltenen *variae lectiones* bieten mitunter bessere Lesungen als der Haupttext.

7. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, S. 5-85 (= *VEuth*), 85-200 (= *VSab*) und 222-235 (= *VKyr*). Zu Kyrillos und seinem Werk siehe Flusin, *Miracle et histoire*, S. 11-86, sowie zusammenfassend Id., Palestinian hagiography (zitiert Anm. 2), S. 208-211.

8. Zum Verhältnis dieser *Viten* (Vorlage – Metaphrase), siehe A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* (TU 50-52), Leipzig – Berlin 1936-1952, Band 2, S. 355, 529 und 593, bzw. Høgel, *Symeon Metaphrastes* (zitiert Anm. 3), S. 177, 190 und 197, und Schwartz, *Kyrillos* (zitiert Anm. 7), S. 329-330. Interessanterweise wurden in mehreren Handschriften des Metaphrastischen Menologions Symeons Umarbeitungen durch Kyrillos' Originale ersetzt; siehe *ibid.* S. 330.

9. Zur Verwendung von Niketas im Metaphrastischen Menologion siehe E. Peyr (= E. Schiffer), Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes, *JÖB* 42, 1992, S. 143-155.

10. Flusin, *Miracle et histoire*, S. 35. Schwartz, *Kyrillos* (zitiert Anm. 7), S. 317-340. Vgl. auch Flusin, Palestinian hagiography (zitiert Anm. 2), S. 209. Zur handschriftlichen Überlieferung der

Bis zu den Umarbeitungen durch Symeon war Kyrillos der einzige Autor, der *Viten* von Euthymios, Sabas und Kyriakos verfaßt hatte: Es sind keine anderen vormetaphrastischen *Viten* der drei Heiligen erhalten. Und auch nach dem 10. Jahrhundert wurden kaum weitere Versionen erstellt.[11]

Allgemein zur Umarbeitung

Die detaillierte Gegenüberstellung von Kyrillos' Texten und den Metaphrastischen Versionen bestätigt die allgemein anerkannte Tatsache, daß erstere die jeweils einzige Vorlage für letztere waren.[12] In der Metaphrastischen *Vita des Euthymios* findet sich jedoch ein längerer Abschnitt über den Eremiten Gerasimos (SM, *VEuth*, Kap. 89-93, 672A-673C), dessen Entsprechung in dem von Schwartz edierten Text fehlt. Es handelt sich hierbei um eine Interpolation in einem Zweig der handschriftlichen Überlieferung von Kyrillos' Texten, dessen sekundären Charakter sowohl Schwartz als auch Flusin (mit gewissen Vorbehalten) postulierten.[13] Symeon stützte sich also für seine *Vita des Euthymios* auf eine Handschrift aus diesem späteren Zweig.

Es gibt somit für jeden dieser drei Texte Symeons eine einzige Vorlage (wie gesagt sind auch keine anderen vormetaphrastischen Texte über diese drei Heiligen bekannt – in anderen Fällen von Texten des Metaphrastischen Menologions wurden mehrere Vorlagen verwendet).[14] Dennoch wurden auch andere Texte zur Ergänzung von Informationen herangezogen.

In der *Vita des Kyriakos* zog Symeon Rede 2 des Gregorios von Nazianz zur Korrektur und Ergänzung von Kyrillos' Text heran. Kyrillos legt hier die Argumentation der Origenisten dar, wobei er darauf hinweist, daß diese sich auf eine Aussage des Gregorios von Nazianz (ἐκεῖνα τὰ παρὰ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου λεγόμενα 229.27-28) berufen, die er auch zitiert.[15] Diese Passage entspricht ungefähr (mit zahlreichen Lücken) Gregorios' Rede 2 (*Apologetikos*) 35.9-36.4.[16] Der angebliche Schlußteil des Zitats (der sich nicht mehr bei Gregorios findet – mit der Aussage, daß dies „ungefährliche Lehren" seien, KS, *VKyr* 229.30-31) dürfte aus einer Quelle stammen, die Kyrillos mit Georgios

von Kyrillos verfaßten *Viten* siehe jetzt auch A. Binggeli, The transmission of Cyril of Scythopolis' lives in Greek and Oriental hagiographical collections, *Manuscript cultures* 12, 2019 (= *Hagiographico-homiletic collections in Greek, Latin and Oriental manuscripts*, ed. by C. Macé & J. Gippert).

11. In *BHG* sind vermerkt: eine Epitome sowie eine späte Laudatio für Euthymios; zwei Kurzversionen sowie eine Bearbeitung durch Neophytos Enkleistos für Sabas.

12. Im Rahmen des oben (Anm. 1) erwähnten Forschungsprojektes „Lexical differentiation in Byzantine texts" wurde diese Gegenüberstellung vorgenommen und insbesondere lexikalische Entsprechungen in eine Datenbank eingetragen (siehe dazu auch weiter unten, S. 339).

13. Schwartz, *Kyrillos* (zitiert Anm. 7), S. 332. Flusin, *Miracle et histoire*, S. 5-40 sowie 226-227; Edition der Interpolation *ibid.*, S. 228-230.

14. W. Lackner, Zu Editionsgeschichte, Textgestalt und Quellen der Passio S. Polyeucti des Symeon Metaphrastes, in *Βυζάντιος : Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, hrsg. von W. Hörandner *et al.*, Wien 1984, S. 221-231.

15. KS, *VKyr* 229.27-31. Siehe auch Flusin, *Miracle et histoire*, S. 78 (Nr. 2) und 82. — Ein weiteres von Kyrillos (*VEuth* 12.2) als von Gregor stammend bezeichnetes Zitat wird in der Umarbeitung durch Symeon unterdrückt.

16. Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, introd., texte critique, trad. et notes par J. Bernardi (SC 247), Paris 1978, S. 134.

Hieromonachos teilt, nämlich dem verlorenen Brief der palästinensischen Mönche an Justinian.[17] Symeon berichtigt und ergänzt das von Kyrillos angeführte Zitat am Anfang sowie vor dem angeblichen Schluß, offensichtlich unter Rückgriff auf Gregorios' Originaltext, jedenfalls richtig.[18] Außerdem identifiziert er das Zitat als aus den *Apologetika* des Gregorios stammend: ἅπερ φησί που τῶν ἑαυτοῦ ἀπολογητικῶν ὁ μέγας Γρηγόριος.

Derartige Ergänzungen von Titel und Teilen eines Zitats finden sich auch in anderen Texten des Metaphrastischen Menologions wie z. B. der *Vita des Ioannes Chrysostomos.*[19] Außergewöhnlich ist hingegen die Heranziehung eines Textes der weltlichen hochsprachlichen Literatur. In Symeons *Vita des Sabas* (87.3-6) folgt auf eine von Kyrillos gegebene Information, die den Bau der Nea-Kirche durch Justinian in Jerusalem betrifft, ein ausdrücklicher Verweis auf Prokopios von Kaisareias *De aedificiis*: περὶ τούτων δὲ μικροῦ πάντων καὶ Προκόπιος ὁ Καισαρεὺς ἔν γε τῷ πέμπτῳ λόγῳ τῶν περὶ τῶν Ἰουστινιανοῦ κτισμάτων αὐτῷ φιλοπονηθέντων κατὰ μέρος διαλαμβάνει.[20] Diese Ergänzung scheint der Untermauerung der historischen Zuverlässigkeit der Aussagen zu dienen, ein Anliegen, das auch in anderen Metaphrasen, nicht nur im Rahmen von Symeons Menologion, zum Ausdruck kommt.[21]

Die Heranziehung dieser Texte durch Symeon zeigt, daß dem Menologion-Projekt nicht nur hagiographische Texte zur Verfügung standen, sondern auch historiographische und theologische. Dieser Umstand paßt gut zu der Hypothese, daß die Sammlung mit kaiserlicher Unterstützung erstellt wurde,[22] da die kaiserliche Bibliothek die oben genannten Texte enthalten haben dürfte.

Symeons Abhängigkeit von Kyrillos zeigt sich besonders deutlich in denjenigen Passagen (einzelne Wörter oder Wortgruppen), die unverändert übernommen wurden. Insgesamt machen diese Übernahmen etwa 25-30% von Symeons Texten aus.[23] Der Rest besteht aus Umstellungen bzw. leicht angepaßten Textpartien, die wiederum deutlich

17. Siehe Flusin, *Miracle et histoire*, S. 82.

18. SM, *VKyr* 933B: ἐμοὶ δ' οὖν – παρουσίας πρώτης τε καὶ δευτέρας = Gregorios von Nazianz, *Or*. 2.35.5-36.3; lediglich die vier Wörter οὐδὲ ὀλίγου τοῦ πνεύματος in Zeile 36.6 wurden weggelassen.

19. E. Schiffer, Rewriting the *Life* of St. John Chrysostom in tenth century Byzantium, in *Metaphrasis in Byzantine literature*, ed. by A. Alwis, M. Hinterberger & E. Schiffer, Turnhout 2020 (in Druck).

20. Siehe Prokopios von Kaisareia, *De aedificiis* 5.6.1-2 (*Procopii Caesariensis Opera omnia. 4*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth, Leipzig 1964², S. 162.5-7). Siehe dazu auch unten, S. 348-349.

21. Siehe auch M. Hinterberger, Byzantinische biographische Literatur des 10. Jahrhunderts : Quellenkritik, reizvolle Erzählungen, Fiktion, in *Eine Bestandsaufnahme der biographischen Literatur im 10. Jahrhundert*, hrsg. von S. Enderwitz & W. Schamoni, Heidelberg 2009, S. 57-81, hier S. 76.

22. Siehe Høgel, *Symeon Metaphrastes* (zitiert Anm. 3), S. 136. Zumindest Prokopios' *Bella* standen den um die Mitte des 10. Jahrhunderts erstellten Konstantinischen Exzerpten zur Verfügung. Siehe dazu auch B. Flusin, Les *Excerpta* constantiniens : logique d'une anti-histoire, in *Fragments d'historiens grecs : autour de Denys d'Halicarnasse*, sous la dir. de S. Pittia (CEFR 298), Rome 2002, S. 537-559, sowie L. R. Cresci, Procopio negli *Excerpta de legationibus* : alcuni osservazioni, *Νέα Ῥώμη* 14, 2017 (= *Κῆπος ἀειθαλής : studi in ricordo di Augusta Acconcia Longo. 2*, a cura di F. D'Aiuto, S. Lucà & A. Luzzi), S. 51-80. Es ist durchaus möglich, daß sich in der für die *Excerpta* angelegten Sammlung von Texten auch *De aedificiis* befand.

23. Siehe auch M. Hinterberger, Metaphraseis as a key for the understanding of different levels in Byzantine vocabulary, in *Metaphrasis in Byzantine literature* (zitiert Anm. 19).

auf Kyrillos beruhen (Wort für Wort Ersetzungen oder freiere Übertragungen mit Erweiterungen; siehe unten), sowie aus Zusätzen, die keine Entsprechung in Kyrillos haben. Streichungen gegenüber Kyrillos sind ebenfalls häufig (siehe dazu weiter unten).

Insgesamt hält sich Symeon ausgesprochen eng an die Vorlage, sowohl was die Abfolge der Ereignisse als auch deren sprachliche Gestaltung betrifft.[24] Kyrillos' „einfache, aber nicht niedrige Sprache"[25] scheint bei Symeon nur wenig Anstoß erregt zu haben. Wie gesagt werden ganze Wortgruppen übernommen; andere Wörter werden, wie sie sind, umgestellt oder das Vokabular beibehalten, aber die Syntax verändert.[26] An verschiedenen, nicht sehr zahlreichen Stellen zieht Symeon eine bei Kyrillos erst später folgende Information vor, um so den Gedankengang der Erzählung klarer zu machen.[27] Manchmal wird ein wenig gekürzt, wie z. B. zusätzliche Informationen zu Personen oder Orten unterschlagen oder eine der zahlreichen Datumsangaben unterdrückt (vor allem Kyrillos' ergänzende Indiktionsangaben werden wohl aufgrund ihrer Vieldeutigkeit allesamt weggelassen[28]). So wird etwa die Information, daß Elpidios Abt war (KS, *VSab* 90.21), bei Symeon erst später gegeben (*VSab* 6.19-20 anstelle von 6.4). Anläßlich der Episode über Terebons Heilung erklärt der Metaphrast ausdrücklich, daß die Erzählung verständlicher sei, wenn man beim Anfang beginne, und stellt daher im Vergleich zu Kyrillos die Vorgeschichte von Terebons Vater der Erwähnung der Krankheit voran (KS, *VEuth* Kap. 19-20; vgl. KS, *VEuth* 18.15-19).[29] Darüber hinaus werden teilweise Kyrillos' autobiographische Nachrichten unterdrückt (wie z. B. *VSab* 164.20-28 und 181.2-18; siehe dazu auch unten). Kyrillos hatte die *Viten* von Euthymios und Sabas Georgios dem Abt des Beella-Klosters (außerhalb von Skythopolis) gewidmet, von dem Kyrillos die Mönchsweihe erhalten hatte. Georgios wird zu Beginn und am Ende des Textes, gelegentlich aber auch im Zuge der Erzählung von Kyrillos angesprochen. In Symeons Bearbeitung ist Georgios als Adressat dagegen völlig verschwunden.[30] Er hätte den Text verwirrt und war auch nicht

24. Siehe auch Høgel, *Symeon Metaphrastes* (zitiert Anm. 3), S. 135.

25. Flusin, Palestinian hagiography (zitiert Anm. 2), S. 210: „simple but not low language". Kyrillos selbst sagt, daß er über keine literarische Bildung verfüge; *VEuth* 83.24: ὡς ἰδιώτης καὶ μηδ' ὅλως ἀχθεὶς διὰ παιδείας τῆς ἔξωθεν.

26. Vergleiche dazu die von H. Hunger, *Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene, Alexias XI-XIII : Ein Beitrag zur Erschließung der byzantinischen Umgangssprache*, Wien 1981, bes. S. 229, vorgenommene Kategorisierung von Ersetzungen.

27. So folgt bei Symeon die ausführliche Datumsangabe unmittelbar auf die Erwähnung von Euthymios' Tod, während sich bei Kyrillos eine Beschreibung der äußeren Erscheinung des Heiligen anschließt; siehe SM, *VEuth* 689A-C und KS, *VEuth* 59.16-60.7.

28. Z. B. KS, *VEuth* 24.1-4; vgl. SM, *VEuth* 624C; ebenso KS, *VSab* 123.27-8 sowie die Zeitdauer *ibid.* 115.27-28. Zu den außergewöhnlich zahlreichen akribischen Datumsangaben in Kyrillos siehe Schwartz, *Kyrillos* (zitiert Anm. 7), S. 340-355.

29. SM, *VEuth* 612D: χρὴ δὲ τὴν ἀρχὴν ἄνωθεν ὑφᾶναι τοῦ διηγήματος, ἵν' οὕτω μᾶλλον εὐσύνοπτος ὁ λόγος ἡμῖν γένηται.

30. Z. B. KS, *VEuth* 82.15: πρὸς τὸ γνῶναι [...] τὴν ὁσιότητα τὴν σήν; vgl. SM, *VEuth* 732A. Zu Georgios siehe Flusin, Palestinian hagiography (zitiert Anm. 2), S. 208-209. Dort wo er (als Du) Teil der (autobiographischen) Handlung ist, tritt Georgios in modifizierter Form auch bei Symeon auf. So etwa anläßlich von Kyrillos' Mönchsweihe (KS, *VEuth* 71.13-16: ἀπεταξάμην ἐν τῷ τῆς ὑμετέρας ἁγιωσύνης εὐαγεῖ μοναστηρίῳ, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, ὦ πατέρων ἄριστε καὶ φιλοτεκνότατε Γεώργιε, καὶ τοῦ τῶν μοναχῶν σχήματος ἀξιωθεὶς διὰ τῆς ὑμετέρας χειρὸς μετὰ εὐχῆς καὶ παραθέσεως ὑμῶν ἀπελύθην – bei Symeon, *VEuth* 712A: ἀπολυθεὶς οὖν παρὰ τοῦ καθηγουμένου) oder gegen Ende der *Vita des Euthymios*, wo Kyrillos erklärt, daß er den Auftrag zur endgültigen Abfassung der *Vita*/

notwendig. An seine Stelle tritt Symeons Publikum, die Zuhörer, die er verschiedentlich direkt anspricht (siehe dazu auch unten die überleitenden Autorenkommentare).[31] Georgios' Eliminierung ist teilweise auch auf den Ersatz der ursprünglichen Vorworte durch Symeon zurückzuführen.[32]

Kaum kommt es zu Mißverständnissen oder Verdrehungen der ursprünglichen Aussagen. Eines der wenigen Beispiele findet sich etwa in Kapitel 201 der Metaphrastischen *Sabas-Vita*, in dem Zusammenstöße zwischen Orthodoxen und Häretikern geschildert werden. Der Schauplatz ist laut Kyrillos (193.27-194.12) das Xenodocheion der Sabas-Laura, nicht die Laura selbst, wie Symeon sagt (*VSab* 94.13-22). Darüber hinaus wurde etwa in der *Vita des Euthymios* die von Kyrillos (9.22-23) gegebene Datumsangabe mißverstanden (SM, *VEuth* 600B): Es handelt sich nicht um den fünften Monat des Lebens des Euthymios, sondern um den fünften Monat des sechsten Konsulats von Kaiser Valens. In derselben Vita (KS 70.12) wurde der regierende Kaiser irrtümlich mit Zenon (SM, *VEuth* 709D-712A) anstatt Justinian identifiziert. Aus heutiger Sicht liegt ein Irrtum auch dort vor, wo Symeon Gegebenheiten seiner Zeit anachronistisch auf das 5. und 6. Jahrhundert überträgt. So sagt er „Agarener" für Kyrillos' „Sarazenen":[33] Beide Bezeichnungen sind zu Symeons Zeit für Muslime in Gebrauch. Kyrillos bezeichnet mit *Sarakenoi* jedoch Beduinen im palästinensischen Hinterland, von denen viele zu Euthymios' Zeit christianisiert wurden und davor Heiden gewesen waren, nicht Muslime.[34]

Sprachliche Unterschiede

Wortschatz

Was den Wortschatz betrifft, wollen wir anhand einiger Beispiele einerseits Ersetzungen betrachten und zum anderen die Frage stellen, welche (Art von) Wörter(n) im Vergleich zu Kyrillos unterdrückt werden und in Symeons Text nicht mehr begegnen sowie welche Wörter von Symeon ergänzt werden und sich nicht bei Kyrillos finden.

Generell sind folgende Tendenzen bei der Ersetzung von Wörtern zu beobachten.[35] Bei Symeon tritt stilistisch Höheres an die Stelle von stilistisch Niedrigerem. Typische Ersetzungen von Standardwörtern sind in diesem Sinne etwa KS ἀκούω > SM μανθάνω,

Viten (nachdem er selbst die Initiative zur Sammlung des Materials ergriffen hatte) von Abt Georgios erhalten habe, den er hier auch direkt anspricht (KS, *VEuth* 83.18-19: κελευσθεὶς παρὰ τῆς ὑμετέρας ὁσιότητος μαθούσης περὶ τῶν εἰρημένων χαρτῶν – in Symeons Version, *VEuth* 732D: γράμμασι πατρικοῖς προτρεπομένοις με κατακολουθήσας).

31. Sowohl zu Beginn von Kyrillos' *Vita des Euthymios* (KS 5.2 und 8.12) als auch an deren Schluß (85.5) wird Georgios direkt angesprochen. Bei Symeon heißt es dagegen am Ende (SM, *VEuth* 733C), die Vita möge den Zuhörern (τῶν ἀκουόντων) zuträglich sein. Zu Symeons an seine Zuhörer gerichteten Anreden siehe auch Høgel, *Symeon Metaphrastes* (zitiert Anm. 3), S. 145-146.

32. Zu den Prooimien siehe auch *ibid.*, S. 141-145.

33. Z. B. SM, *VEuth* 624C; *VSab* 13.8; 14.8; *VKyr* 928A; vgl. KS, *VEuth* 24.1; *VSab* 96.12; 97.7; *VKyr* 226.9.

34. Siehe dazu etwa P. Thorau, Sarazenen, in *Lexikon des Mittelalters. 7*, München 2002, S. 1376-1377.

35. Weitere Belege für alle genannten Erscheinungen sind den auf einer Datenbank beruhenden Listen von lexikalischen Entsprechungen zu entnehmen, die im Rahmen des oben (Anm. 1) erwähnten Projektes „LexByz" erstellt wurden; siehe www.ucy.ac.cy/byz/el/news-and-announcements.

θεάομαι/θεωρέω > ὁράω, κατέρχομαι > κάτειμι, λαμβάνω > παραλαμβάνω, παρακαλέω > δέομαι, Σαρακηνός > Ἀγαρηνός oder φοῦρνος > κλίβανος.[36] Nur selten setzt Symeon ein ausgesprochen klassizistisches Wort an die Stelle eines stilistisch einfachen Wortes bei Kyrillos wie zum Beispiel παραβλώψ (SM, *VSab* 41.17) für στραβός (KS, *VSab* 123.15).

Zu dieser allgemeinen den Stil anhebenden Tendenz gehört offensichtlich auch die Wiedergabe zusammengesetzter Wörter durch ihre Bestandteile: αἰγάγριον „Wildziege" (KS, *VKyr* 232.14) > ἄγριος αἴξ „wilde Ziege" (SM, *VKyr* 937C), σκευοφύλαξ „Geräteaufseher" (KS, *VEuth* 35.3) > ὁ τῶν ἱερῶν σκευῶν πεπιστευμένος τὴν φυλακήν „der mit der Aufsicht der heiligen Geräte Beauftragte" (SM, *VEuth* 645A-B), μεσονύκτιον „Mitternacht" (KS, *VEuth* 81.28; 95.20; 111.4; 119.1; 119.21) > μέσαι νύκτες „mittlere Nacht" (SM, *VEuth* 729C; *VSab* 12.15; 28.21; 35.17; 36.18)[37] oder ἐργόχειρον „Handarbeit" (KS, *VEuth* 17.25 bzw. *VKyr* 225.5) > τὸ τῶν χειρῶν/τῆς χειρὸς ἔργον „Arbeit der Hand/Hände" (SM, *VEuth* 612A bzw. *VKyr* 924C). Insbesondere diese Art von Ersetzungen dürfte einen starken Verfremdungseffekt hervorgerufen haben.[38]

Um ein ähnliches Phänomen handelt es sich beim Ersatz von einfachen Zahlwörtern durch ihre mit Präpositionen oder καί verbundenen Bestandteile; z. B. τῷ ὀγδοηκοστῷ δευτέρῳ [...] χρόνῳ (KS, *VEuth* 49.23-24) > δευτέρῳ [...] ἐπὶ τοῖς ὀγδοήκοντα ἔτει (SM, *VEuth* 669B), εἰκοσιπέντε (KS, *VEuth* 45.17) > πέντε καὶ εἴκοσι (SM, *VEuth* 664A), ἑκατὸν πεντήκοντα (KS, *VEuth* 43.1) > τῶν πεντήκοντα πρὸς τοῖς ἑκατόν (SM, *VEuth* 660A).

Das von Symeon ersetzte Wortmaterial wird oft nicht grundsätzlich verworfen, sondern um der *variatio* willen modifiziert. Viele Wörter kommen sowohl bei Kyrillos als auch in Symeons Versionen vor, jedoch verschiebt sich die Frequenz: Stilistisch höher stehende Termini sind in Symeon häufiger, niedrigere dagegen in Kyrillos. Man betrachte dazu etwa die Verwendung der Verba für „bauen" δέμομαι, οἰκοδομέω, κτίζω. Bei Symeon ersetzt δέμομαι sowohl οἰκοδομέω als auch κτίζω bei Kyrillos, οἰκοδομέω ersetzt wiederum κτίζω.[39] Diese stilistische Hierarchisierung (δέμομαι > οἰκοδομέω > κτίζω) ist umgekehrt proportional zur Häufigkeit dieser Wörter in Kyrillos' *Viten*: Hier begegnet δέμομαι lediglich ein einziges Mal, οἰκοδομέω ist weniger häufig als κτίζω (ca. 3:4).[40] Ein weiteres Beispiel wären εἶμι und seine Komposita, die gelegentlich, aber selten auch in Kyrillos vorkommen (z. B. ἄπειμι), in Symeon dagegen häufig sind. Partikel wie ἀμέλει τοι oder τοιγαροῦν sind häufig in Symeon, jedoch selten in Kyrillos.

Freilich gibt es sowohl für Symeon als auch für Kyrillos charakteristische Wörter, die beim anderen überhaupt nicht begegnen. Z. B. findet sich in Kyrillos nur das Nomen φοιτητής, das Verb φοιτάω bzw. Komposita davon werden nicht verwendet. In Symeon begegnen φοιτάω und seine Derivative dagegen sehr häufig (vor allem in den

36. Siehe zu mehr Beispielen Hinterberger, Metaphraseis as a key (zitiert Anm. 23).

37. In anderen Fällen wird ἐν μεσονυκτίῳ (KS, *VEuth* 72.13) bzw. περὶ τὸ μεσονύκτιον (KS, *VSab* 185.6) mit νυκτὸς (SM, *VEuth* 137, 712C bzw. *VSab* 90.1) wiedergegeben.

38. Siehe auch die Ersetzung λεοντόβρωτος („von Löwen gefressen") γέγονεν (KS, *VSab* 121.7) > λέοντι κατέστη βορά (SM, *VSab* 39.2) und λεοντόβρωτος οὐ γέγονεν (122.2) > οὐ(χ) [...] θηρίων γέγονε παρανάλωμα (40.2).

39. Siehe dazu die oben, Anm. 35, erwähnte Liste von Entsprechungen.

40. Für die Überprüfung von Wortgebrauchsfrequenzen in Kyrillos' Texten war der *TLG* ein wichtiges Hilfsmittel.

Zusätzen, z. B. φοιτάω SM, *VSab* 20.14, 36.9, 79.33, 88.23, ἀποφοιτάω *ibid.* 32.18, διαφοιτάω *VKyr* 932A, εἰσφοιτάω *ibid.* 937C, ἐπιφοιτάω *VSab* 23.15, 72.33, 88.33, προφοιτάω *ibid.* 22.31). Das klassizistische Adverb ἀνέδην begegnet nur bei Symeon (z. B. *VSab* 68.30; 72.33). Andererseits finden sich bestimmte stilistisch niedrige Termini nur bei Kyrillos; z. B. wird αὐτόθι („hier", 61 mal in Kyrillos) von Symeon regelmäßig unterdrückt oder seltener durch ἐνταῦθα ersetzt (z. B. αὐτόθι KS, *VKyr* 224.23; 225.1; 227.11 > ἐνταῦθα SM, *VKyr* 924B; 924D; 929A). Wie bereits Henrik Zilliacus zeigte,[41] meidet Symeon lateinische Lehnwörter. Daher werden etwa φάβα (KS, *VSab* 130.31) durch κύαμος (SM, *VSab* 126, 49.13) oder βουρδωνάριος (KS, *VSab* 92.13) durch eine Verbindung mit ἡμίονος (SM, *VSab* 8.4) ersetzt.

Morphologie

Selten in Kyrillos auftretende volkstümliche Formen wie ἤμην (*VEuth* 56.22) werden von Symeon vermieden. Moderne Deklinationsparadigmen werden durch traditionelle ersetzt (z. B. δεικνύουσα KS, *VSab* 97.27 > ὑποδεικνῦσαν SM, *VSab* 15.13). Dagegen kommen Verba auf -μι, Plusquamperfekt,[42] Optativ, Futur Partizipien und Futur Infinitive[43] hinzu. Bei Symeon tritt der Optativ in Nebensätzen an die Stelle von einfachem Vergangenheitstempus bei Kyrillos oder tritt in Ergänzungen auf. Auffällig ist hierbei die wiederholt verwendete Phrase „nicht wissen, was tun" οὐκ ἔχει ὅ,τι καὶ δράσοι/-ειε.[44] Ebenso charakteristisch, wenn auch weniger häufig, ist die Verwendung der emphatischen Formen der Demonstrativpronomen, z. B. τουτί (SM, *VSab* 65.2), oder kontrahierte Komparativformen wie βελτίους (*VEuth* 728D), κρείττω (*VSab* 89.20) und πλείω (*ibid.* 66.18).

Syntax

An syntaktischen Modifikationen wären etwa die relativ konsequent durchgeführten Ersetzungen von ἐπί mit Akkusativ durch bloßen Akkusativ bei Symeon für die Angabe einer Zeitdauer zu nennen (z. B. ἐπὶ συχνὸν χρόνον KS, *VSab* 92.18 > χρόνον ἤδη συχνὸν SM, *VSab* 8.17) oder von Dativ durch Akkusativ der Beziehung (z. B. Αὐξέντιος τῇ κλήσει KS, *VEuth* 28.15 > τὴν κλῆσιν Αὐξέντιος SM, *VEuth* 632D).[45]

41. H. Zilliacus, Das lateinische Lehnwort in der griechischen Hagiographie : Ein Beitrag zur Geschichte der klassizistischen Bestrebungen im X. Jahrhundert, *BZ* 37, 1937, S. 302-344.

42. In der Regel Passiv- oder Medialformen, z. B. ὥρμητο und ἐκεκόσμητο (*VSab* 42.6-7), ἀνήρπαστο und κέκαυστο (*ibid.* 66.1-2). Siehe zur Verwendung des Plusquamperfekts bei Symeon auch M. Hinterberger, Die Sprache der byzantinischen Literatur : Der Gebrauch der synthetischen Plusquamperfektformen, in *Byzantinische Sprachkunst : Studien zur byzantinischen Literatur, gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. Hinterberger & E. Schiffer (Byzantinisches Archiv 20), München – Leipzig 2007, S. 107-142, bes. S. 123-124.

43. Z. B. Infinitiv Futur: *VSab* 69.1; Partizip Futur: *ibid.* 69.6 und *VEuth* 728A-B. Zum Optativgebrauch bei Symeon siehe auch H. Zilliacus, Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des Symeon Metaphrastes, *BZ* 38, 1938, S. 333-350, hier S. 341-342.

44. Z. B. SM, *VEuth* 620B; 729C; *VSab* 65.12-13; 89.30.

45. Zu beiden Erscheinungen siehe die im Rahmen des Forschungsprojektes „LexByz" erstellten Listen von Entsprechungen; siehe oben, Anm. 1 und 35.

Die sprachliche Vielfalt *(variatio)* wird somit im Bereich des Wortschatzes und der Morphologie erheblich erweitert. Dasselbe gilt für andere Bereiche.

Inhaltliche Erweiterungen und Ergänzungen

Bezeichnenderweise werden inhaltliche Erweiterungen und Ergänzungen besonders in Zusammenhang mit bestimmten Themen (Schnelligkeit, Emotionen)[46] und andererseits in Form von bestimmten Formulierungen vorgenommen (Sprichwörter, Gnomen).

Schnelligkeit stellt auch in Kyrillos' Texten gelegentlich ein Element der Handlung, insbesondere der Wunder dar. In Symeons Versionen steigt die Häufigkeit von Wörtern bzw. Wendungen, die Schnelligkeit zum Ausdruck bringen, wie αὐτίκα, εὐθέως, εὐθύς, ὀξέως, παραχρῆμα oder τὴν ταχίστην, jedoch erheblich an.[47] Z. B. wurden in den Passagen SM, *VSab*, Kap. 161 (73.6-14) und *VEuth*, Kap. 136 (712B) im Vergleich zu Kyrillos' Text (*VSab*, Kap. 59 bzw. *VEuth*, Kap. 49) vier bzw. zwei derartige Adverbia hinzugefügt.

Bei Kyrillos bereits (im Ansatz) vorhandene Emotionen werden ausgebaut bzw. aufgewertet; an anderen Stellen werden Emotionen hinzugefügt.[48] So wird etwa die Verzweiflung (ἀθυμία) der Eltern des Euthymios über ihre Kinderlosigkeit betont und ausgebaut (SM, *VEuth* 597B; vgl. KS, *VEuth* 8.25) ebenso wie Sabas' Kummer über den Kummer (ἀθυμία καὶ λύπη) eines Klosterbruders (SM, *VSab*, Kap. 13; vgl. KS, *VSab*, Kap. 5). Weiter wird Mißgunst (φθόνος) als Motiv für die Rebellion gegen Sabas besonders hervorgehoben (SM, *VSab*, Kap. 94 und 100; vgl. KS, *VSab*, Kap. 33).

Dort wo Emotionen neu hinzugefügt werden, erklären sie die Motive, die hinter den Handlungen stehen, während Kyrillos meistens die Fakten einfach aufzählt. So nennt Symeon ausdrücklich Mitleid und Erbarmen als Motive für Sabas' Handlungen (SM, *VSab* 58.17-31 sowie 64.17-19). Zu den Emotionen des Erzählers/Autors angesichts der geschilderten Handlung siehe weiter unten.

Symeons sprachlicher Klassizismus drückt sich in erster Linie in seinem an klassischen Vorbildern ausgerichteten Vokabular, der Morphologie und der Syntax aus. Darüber hinaus finden sich jedoch in der Regel keine Anklänge an die antike griechische Literatur, etwa in Form von Zitaten. Der einzige klassizistische „Text" auf den wiederholt Bezug genommen wird (meist signalisiert durch τὸ τοῦ λόγου), sind Sprichwörter(sammlungen);[49]

46. Die Ergänzung bibliographischer Angaben bzw. Verweise und Identifikation von Zitaten wurden bereits weiter oben, S. 335-336, behandelt.

47. Kyrillos verwendet am häufigsten εὐθέως (11 mal – daneben auch παραχρῆμα 5, αὐτίκα 3 und εὐθύς 2), τὴν ταχίστην und ὀξέως kommen dagegen bei ihm nicht vor (lediglich ἐν τάχει 2 mal). Zur Verwendung dieser Adverbien und adverbiellen Ausdrücke bei Symeon siehe auch E. Schiffer, *Untersuchungen zum Sprachniveau metaphrastischer Texte und ihrer Vorlagen*, unpublizierte Dissertation, Universität Wien, 1999, S. 105-109.

48. Siehe auch Hinterberger, Byzantinische biographische Literatur (zitiert Anm. 21), S. 77-79, sowie F. Tinnefeld, Hagiographie und Humanismus : Die Darstellung menschlicher Empfindungen in den Viten des Metaphrasten, in *The 17th International Byzantine Congress, Washington 1986. Abstracts of short papers*, New Rochelle 1986, S. 351-353.

49. Siehe dazu bereits Zilliacus, Zur stilistischen Umarbeitungstechnik (zitiert Anm. 43), S. 340. Die Hinzufügung von Sprichwörtern ist auch in palaiologenzeitlichen Metaphrasen hagiographischer Texte zu beobachten; siehe M. Hinterberger, Hagiographische Metaphrasen : Ein möglicher Weg der Annäherung an die Literarästhetik der frühen Palaiologenzeit, in *Imitatio, aemulatio, variatio :*

z. B. χερσὶν οὐκ ἀνίπτοις τὸ τοῦ λόγου μόνον ἀλλὰ καὶ βεβήλοις (SM, *VEuth* 729C), τὸ τοῦ λόγου σμήχειν τὸν αἰθίοπα ἐπειρᾶτο καὶ ὀρθὰ βαδίζειν τὸν καρκίνον ποιεῖν (SM, *VSab* 38.10-11) oder κεναῖς ὃ δὴ λέγεται ταῖς χερσὶν (*ibid.* 39.13-14).[50] In ganz ähnlicher Form werden Sprichwörter auch in anderen Texten Symeons verwendet.[51]

Gnomen, allgemeine Gültigkeit beanspruchende oder sprichwortartige Sentenzen (oft mit einem Vergleich oder der Partikel γάρ kombiniert) stellen ein weiteres klassizistisches Element dar; z. B. οἷα φιλεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις ἡ ψυχὴ τῶν ἤδη φθασάντων ἀνιαρῶν ἡδέως ἀναμιμνήσκεσθαι (SM, *VEuth* 705A), ἀεὶ γὰρ φίλον τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον (*VSab* 6.12-13) oder φιλεῖ γὰρ ὡς τὰ πολλὰ τῷ ἄρχοντι συμμορφοῦσθαι τὸ ὑποχείριον (*VKyr* 936C).

Exklamationen (zumeist mit ὦ eingeleitet) heben ebenfalls das stilistische Niveau an. Sie weisen oft auf den Höhepunkt der Handlung hin. Zugleich bringen sie eine Bewertung durch den Autor zum Ausdruck, mit der er die Interpretation der Geschichte durch sein Publikum in eine bestimmte Richtung lenkt;[52] z. B. ὢ δίκη (SM, *VEuth* 657A); φεῦ, Χριστέ (*ibid.* 661C); ὢ πάντα βλέποντος ὀφθαλμοῦ, ὢ κριμάτων δικαιοτάτων (*ibid.* 708C); ὢ τοῦ θαύματος (*ibid.* 709B und 729C); ὢ τῶν ἐκεῖθεν χαρίτων (*ibid.* 733B); ὢ τῆς βίας (*VSab* 28.10); ὢ δίκη (*ibid.* 60.18), ὢ ψυχῆς εὐγενοῦς (*ibid.* 68.1).

Der Erzähler als den Text strukturierende und ordnende Instanz

Eine besonders bezeichnende und wichtige Erweiterung im Vergleich zu Kyrillos' Texten stellen Symeons zahlreiche Autorinterventionen dar. Die Stimme des Erzählers, die sich bereits dezent in den oben erwähnten Ausrufen manifestiert, ist noch deutlicher zu hören, wenn dieser sich in erster Person urteilend über das Berichtete äußert und mitunter dazu emotional Stellung nimmt. Das Spektrum dieser Äußerungen reicht von kurzen Kommentaren zum Inhalt bis zu ausführlichen Stellungnahmen die Struktur des Textes betreffend. Im Vergleich zu Kyrillos gewinnt die Stimme des Erzählers in Symeons Versionen erheblich an Gewicht.

Die einfachste Form ist ein eingestreutes „ich glaube", „wie mir scheint" oder „damit meine ich"; etwa ἐμοὶ δοκεῖν (SM, *VSab* 28.23-24) oder das explikative φημί (z. B. *VSab* 31.33; 32.1.14; 33.22 – in Kyrillos kommt φημί dagegen nur ein Mal vor).

Selten bringt der Erzähler/Autor Symeon seine eigenen Emotionen angesichts des Erzählten zum Ausdruck (es handelt sich stets um Zusätze im Vergleich zu Kyrillos), wie z. B. in der *Vita des Sabas*, wo es heißt, daß die folgende Schilderung besser mit Tränen geschrieben werden sollte (SM, *VSab* 67.15-16): καὶ τὰ ἑξῆς δάκρυσι μᾶλλον ἢ γράμμασι προσήκει συγγράφειν. In einer anderen Passage spricht der Erzähler davon, daß ihn das Geschilderte buchstäblich zerreißt und ihm den Atem raubt (*VSab* 95.6-11):

Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien 22.-25. Oktober 2008), hrsg. von A. Rhoby & E. Schiffer, Wien 2010, S. 137-151, hier S. 140, 142-143 und 150.

50. Ob Symeon diese Sprichwörter aus einer konkreten, heute erhaltenen Sammlung schöpfte, ist noch zu untersuchen. In der etwa zur selben Zeit verfaßten Suda (ed. Adler) findet man etwa unter α125: αἰθίοπα σμήχειν· ἐπὶ τῶν μάτην πονούντων.

51. Siehe etwa in der *Passio des Anastasios Perses* 5.8: καὶ τὰ ὦτα, τὸ τοῦ λόγου, ἵστη πρὸς τὴν ἀκρόασιν (ed. Flusin, *Anastase le Perse*, Bd. 1, S. 307-359).

52. Siehe dazu auch Schiffer, *Untersuchungen zum Sprachniveau* (zitiert Anm. 47), S. 117-118.

Γεώργιον (einen Origenisten) [...] εἰς τὸν τοῦ θειοτάτου Σάββα κακῶς – ὢ δίκη καὶ ἀνοχὴ θεοῦ – θρόνον ἐγκαθιδρύουσι. διοιδεῖ μοι πρὸς τὴν ἀτοπίαν τοῦ πράγματος ἡ ψυχὴ καὶ διαρρήγνυμαι καὶ ἀποπνίγομαι τῷ θυμῷ. Die Betonung von Emotionen in der dargelegten Weise ist ein allgemeines Merkmal der Metaphrastischen Texte.[53]

Meistens handelt es sich jedoch um Kommentare mit einer komplexen den Text strukturierenden Funktion.[54] Ein- und Überleitungen zu neuen Episoden sowie Rück- und Vorverweise auf bereits Erwähntes bzw. noch zu Erwähnendes dienen allgemein der Kohärenz eines Textes.[55] Die einem Plan gehorchende Abfolge der Episoden und die Struktur des Textes werden dadurch betont und deutlich gemacht. Derartige kurze Erzählereinschübe finden sich gelegentlich auch in Kyrillos' *Viten*. Aufgrund zahlreicher Zusätze werden sie in Symeons Umarbeitungen deutlich häufiger und sind oft länger.

Ein Verweis auf Vorhergegangenes kann in persönlicher oder unpersönlicher Form erfolgen. Bei Kyrillos wird auf bereits Erwähntes mit einer stereotypen, unpersönlichen Formel verwiesen: τὸν ἀνωτέρω μνημονευθέντα (16 mal verwendet). Sie entspricht einer großen Bandbreite verschiedener, persönlicher Formulierungen bei Symeon: in ganz ähnlicher Form wie bei Kyrillos, aber eben persönlich τὸν ἄνω μοι εἰρημένον (*VSab* 31.12) bzw. τὸν ἤδη μοι ῥηθέντα/δηλωθέντα (*ibid.* 42.4; cf. KS, *VSab* 124.1) oder häufiger auf eine der folgenden Arten: ὡς ἤδη μοι φθάσαντι ἐδηλώθη (*VSab* 26.12-13), ὥσπερ ἔφημεν (*VSab* 33.1; 60.11-12; 73.21-22; *VEuth* 624D), καθάπερ/ὡς ἤδη/ἄνω τοῦ λόγου καὶ φθάσαντες ἐδηλώσαμεν/ἔφημεν (*VSab* 18.18-19; 31.3; 34.28-29; *VEuth* 704A), ὃν ὁ λόγος φθάσας ἐδήλωσεν (*VSab* 42.27; cf. KS, *VSab* 124.17-18) oder καθάπερ ἔφθην εἰπών (*VEuth* 625A). Formulierungen mit ἔφθην oder φθάσας „etwas bereits/zuvor getan haben" stellen ein klassizistisches Element dar, das Kyrillos fremd ist.[56]

Der Abschluß einer Episode kann durch ein einfaches Demonstrativpronomen ausgedrückt werden (meist als elliptischer Satz): „Das (war) so/(trug sich) so zu" oder „Das war [...] (das Schlüsselwort der Episode)"; z. B. ταῦτα καὶ οὕτως (*VSab* 20.4; 66.28), ταῦτά τοι ὁ Γερόντιος (*ibid.* 56.33-34) oder καὶ ταῦτα μὲν ἡ ὄψις (*ibid.* 29.29).[57]

Das Ende einer Digression wird etwa auf folgende Weise deutlich gemacht: ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἀπόχρη τὰ εἰρημένα. ἡμῖν δὲ λοιπὸν ἐπ' ἐκεῖνα τῷ λόγῳ βαδιστέον, ὅθεν ταῦτα εἰπεῖν ἐξέβημεν (SM, *VEuth* 625D) oder ἀλλ' ἐπαναγέσθω καὶ αὖθις ὁ λόγος ἡμῖν ἐφ' ἃ προεθέμεθα (*VSab* 86.18-19) oder ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν ἡμᾶς τὸ τοῦ διηγήματος ἐξήνεγκεν ἥδιστόν τε ὁμοῦ καὶ ὠφέλιμον· ἐπανιτέον δὲ πάλιν ὅθεν ἐξέβημεν (*VKyr* 941B).[58] Die Erzählung wird hier als ein Weg dargestellt, auf dem der Erzähler (gemeinsam mit dem

53. Siehe dazu Hinterberger, Byzantinische biographische Literatur (zitiert Anm. 21), S. 78.

54. Dazu bereits kurz Zilliacus, Zur stilistischen Umarbeitungstechnik (zitiert Anm. 43), S. 348.

55. Zu derartigen Autorkommentaren in der Historiographie siehe B. Croke, Uncovering Byzantium's historiographical audience, in *History as literature in Byzantium : papers from the fortieth Spring Symposium of Byzantine studies, University of Birmingham, April 2007*, ed. by R. Macrides, Farnham 2010, S. 25-53, hier S. 30-31.

56. Kyrillos verwendet ἔφθην εἰπὼν lediglich einmal (*VSab* 89.24); sonst heißt φθάνω bei ihm immer „ankommen".

57. Vgl. auch Schiffer, *Untersuchungen zum Sprachniveau* (zitiert Anm. 47), S. 157.

58. In diesem Fall findet sich eine Überleitung bereits in Kyrillos' Text (*VKyr* 234.19-23): ταῦτα ὁ ἀββᾶς Ἰωάννης διηγήσατο, ἅπερ ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ὡς εἴρηται, γραφῇ παραδοῦναι πρὸς κατάνυξιν μὲν τῶν ἀκουόντων καὶ ἐντυγχανόντων, δόξαν δὲ τῷ Χριστῷ τῷ παρέχοντι εἰς τέλος ὑπομονὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· ἐπανακτέον δὲ τὸν λόγον πρὸς τὸν ἀββᾶν Κυριακόν.

Publikum) schreitet und von dem er gelegentlich abzweigt, um jedoch später wieder auf ihn zurückzukehren.

Auch für die Einleitung der anschließenden Episode finden sich kurze, einfache Formulierungen (z. B. ὕστερον δὲ SM, *VSab* 56.6). Meistens sind sie jedoch komplexer und rechtfertigen die Fortsetzung mit dem Verweis auf deren Wert (sowohl in persönlicher als auch unpersönlicher Form): ἐγὼ δὲ πρὸς τὰ ἑξῆς τῶν τοῦ ἀνδρὸς κατορθωμάτων ἐπάνειμι (*VEuth* 684C), ἀλλὰ γὰρ ἄξιον ἀναλαβεῖν (*VSab* 15.5-7), ἄξιον δὲ μηδὲ ἐκεῖνο παραδραμεῖν, ὃ περὶ τὴν οἰκοδομὴν συνέβη (*ibid.* 26.34-27.1), ἄξιον δ' ὅμως αὐτοῦ καὶ τοῖς κατὰ τὸ Βυζάντιον ἐντρυφῆσαι καλοῖς· λεγέσθω δὲ πρῶτα τί τὸ κινῆσαν αὐτοῦ τὸν θυμόν, ἵν' οὕτω καὶ τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου μᾶλλον εὐσύνοπτα ᾖ (*ibid.* 59.25-26). Das Motiv des beinahe Vergessens verwendet folgender kunstvoller Übergang: ἀλλὰ μικροῦ με τὸ κατὰ τὴν κολοκύνθην θαῦμα διέφυγεν, εἴ γε μὴ τὰ τῆς ἑτέρας κολοκύνθης μικρῷ μὲν πρόσθεν εἰρημένα τὴν τούτου μνήμην ἀνενεώσατο· καινουργεῖται γάρ τι κἀνταῦθα τῷ ἀσκητῇ παραπλήσιον, ᾧ πολὺ πρότερον Μωυσῆς ἐν τοῖς Μερρᾶς εἴργασται νάμασιν (*ibid.* 58.1-5).

Oft sind Abschluß einer Episode und Einleitung der folgenden miteinander verknüpft oder gehen ineinander über: καὶ ταῦτα μὲν οὕτως· ἐπιστρεπτέον δὲ καὶ αὖθις ἐπὶ τὴν Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου μονὴν καὶ τὰ ἑξῆς αὐτῇ προσθετέον τοῦ διηγήματος (*VEuth* 705C) oder ἀλλὰ ταῦτα μὲν τῶν ὕστερον συμβεβηκότων, ὅσον παραδεῖξαι τὴν Ἰωάννου πρόρρησιν εἰς ἔργον ἐκβᾶσαν· νυνὶ δὲ κακεῖνα διελθεῖν ἀναγκαῖον, ὅσα καὶ ἀκοὴν ἀρετῆς ἐρῶσαν οἶδεν εὐφραίνειν καὶ ψυχὴν οὕτως ἔχουσαν πρὸς ζῆλον διανιστᾶν (*VSab* 43.31-44.1).[59]

Die Stärkung des Zusammenhalts unter den verschiedenen Abschnitten der Erzählung ist insbesondere in denjenigen Abschnitten der *Viten* des Euthymios und Sabas deutlich festzustellen, die den Wundern gewidmet sind. Bei Kyrillos werden letztere eher zusammenhanglos aneinandergereiht, beginnen und enden abrupt (wie dies in vielen hagiographischen Texten der Fall ist). Symeon dagegen bemüht sich offensichtlich diese Wunder als zusammenhängende Geschichte darzustellen. Er schließt einen Bericht ab, den anderen leitet er ein, geht zum folgenden über oder gibt gelegentlich eine kurze Zusammenfassung des Folgenden. Zum Beispiel in den Kapiteln 192-195 der *Vita des Sabas*:[60] πρὸς τὴν ἐκεῖθεν ζωὴν διέβαινε δορυφορίαις ἀγγέλων καὶ μαρτύρων παραπεμπόμενος, ὡς μικρῷ ὕστερον ὁ λόγος δηλώσει· νῦν δὲ καθ' εἱρμὸν ἐχέσθω τοῦ διηγήματος (*VSab* 89.8-10). Dies ist ein Vorverweis auf Kapitel 195, auf den am Ende von Kapitel 194 Bezug genommen wird (*ibid.* 89.19-24): τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ τοῦδε τοῦ μακαρίου βίος καὶ οὕτως ὑπερφυῆ αὐτοῦ καὶ κρείττω φύσεως ἀνθρωπίνης τὰ κατορθώματα· ἡμῖν δὲ πρὸς τὰ μετὰ τὴν τελευτὴν θαύματα βαδιστέον καὶ ὀλίγα τούτων διηγητέον, πολλὰ καὶ αὐτὰ τὸ πλῆθος ὄντα καὶ περιττὰ τὸ μέγεθος· λεγέσθω δὲ πρῶτα μέν, ὃ καὶ μετὰ μικρὸν ὁ λόγος εἰπεῖν ὑπέσχετο.

Diese Autorenkommentare sind in Symeon nicht nur häufiger, sondern oft auch markant anders gestaltet. So fungiert λόγος als Subjekt zahlreicher derartiger

59. Auch hier ein Übergang bereits in Kyrillos (*VSab* 125.23-25): καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῶν Νεολαυριτῶν τέως εἰρήσθω· ἐγὼ δὲ ἐπὶ τὴν ἀκόλουθον ἐξήγησιν τῶν τοῦ θείου πρεσβύτου κατορθωμάτων ἐπανέρχομαι.

60. Siehe etwa auch Kapitel 134-143 der Metaphrastischen *Vita des Sabas*, ebenso wie *VSab* 90.13-14 (zitiert unten, S. 346).

Fomulierungen.[61] ὁ λόγος, der Text, handelt, er bewegt sich, schreitet, kommt, vor allem drängt er vorwärts; siehe z. B. ἥκει δὲ λοιπὸν ὁ λόγος ἡμῖν ἐπ' αὐτὸ τὸ τῶν ὑπὲρ τῆς ὀρθοδοξίας ἀγώνων τοῦ ἀνδρὸς κεφάλαιον (*VSab* 67.3-4): diese Funktion des λόγος als die Erzählung strukturierendes Subjekt ist Kyrillos fremd. In diesem Sinne ist λόγος austauschbar mit dem Erzähler-Ich, mit dem er auch alterniert. Siehe dazu das folgende Beispiel, in dem darüber hinaus das Publikum direkt angesprochen wird:[62] ταῦτα ἐμοὶ τοῦ Παύλου διασαφήσαντος κοινὴν ἐγὼ πᾶσι παρέθηκα τὴν διήγησιν. πλὴν ἀλλ' ὁ λόγος ὁρμᾷ μοι πάλιν καὶ ἑτέροις ἑστιάσαι τὰς ὑμῶν ἀκοάς. παύσασθαι γὰρ ἡ τῶν θαυμάτων συνέχεια οὐκ ἐᾷ, προκαλουμένη μᾶλλον ἀεὶ τὸν λόγον, καὶ εἰς τὰ πρόσω βαίνειν προθυμουμένη, κρείττονα ὄντα καὶ χαριέστερα, καθάπερ αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἁμιλλωμένη καὶ τὰ προλαβόντα νικᾷν τοῖς ἐφεξῆς βουλομένη (SM, *VEuth* 717A-B).

Das selbstbewußte Auftreten des Erzählers in Form derartiger Stellungnahmen zu Struktur und Inhalt der Erzählung stellt ein wesentliches und sehr charakteristisches Merkmal der Texte Symeons dar, dessen ästhetische Bedeutung nicht zu unterschätzen ist.

Ästhetische Grundlagen: Ordnung und „Anmut"

Diese eingeschobenen Bemerkungen zur Textstruktur verstärken nicht nur allgemein den Zusammenhalt der jeweiligen Erzählung, sondern darüber hinaus werden in ihnen Gestaltungsprinzipien, die dem Text zugrunde liegen (sollten), ausdrücklich genannt: ἀκολουθία und χάρις. Die (logische, richtige) geordnete Abfolge der Episoden/Ereignisse (ἀκολουθία oder εἱρμός) erscheint etwa in den folgenden Beispielen als ein Leitgedanke: ἐχέσθω δὲ τῆς ἀκολουθίας λοιπὸν ἡ διήγησις (SM, *VSab* 79.13); ἀλλὰ πάντα μὲν τὰ τοῦ θείου Σάββα καταλέγειν οὐκ ἀσφαλές, ὅπως μὴ ῥαθυμίαν αὐτοὶ φεύγοντες, ἀμετρίας ἁλῶμεν παρὰ πολλοῖς ἐγκλήματι. τρεπτέον δὲ πρὸς τὰ ἑξῆς τῆς ἀκολουθίας καὶ διηγητέον τὸν ἐσκήψαντα μετὰ ταῦτα ταῖς ἐκκλησίαις πόλεμον καὶ ὅσα τοὺς μαθητὰς κατέσχε κακὰ μετὰ τὴν ἐντεῦθεν τοῦ πατρὸς ἀποβίωσιν (*ibid.* 92.30-93.2).[63]

Das zu vermeidende Gegenteil der richtigen und geordneten Abfolge ist die Verwirrung (σύγχυσις) innerhalb der Erzählung: ἀλλ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἡ γλυκύτης με τῆς Εὐθυμίου διδασκαλίας παραλαβοῦσα καὶ μὴ βουλόμενον διέκοψε τὴν ἀκολουθίαν τῶν προλαβόντων καὶ σύγχυσιν ὀλίγου δεῖν εἰργάσατο. οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ πάλιν ὑμᾶς ἀναμνῆσαι τοῦ διηγήματος (*VEuth* 664D).

Ist ἀκολουθία das bestimmende Prinzip der Struktur des Textes, so entspricht dieser auf der Ebene des Inhalts das Prinzip der χάρις („Anmut"), mit der den Zuhörer bezaubernde, fesselnde Elemente der Erzählung gemeint sind: Der Metaphrast spricht von Episoden, die „nicht ohne Anmut" oder „überaus anmutig" sind; z. B. πλὴν ἀλλ' οὐκ

61. Vgl. auch Schiffer, *Untersuchungen zum Sprachniveau* (zitiert Anm. 47), S. 157, sowie Croke, Uncovering Byzantium's historiographical audience (zitiert Anm. 55), S. 30, zu demselben Phänomen in historiographischen Texten.

62. Siehe auch SM, *VSab* 75.15-19: τί οὖν; ἀπόχρη καὶ ταῦτα τῶν τοῦ ἀνδρὸς θαυμασίων ἢ διψᾷ μᾶλλον ὑμῶν ἡ ἀκοὴ ἔτι καὶ διανέστηκε καὶ οὔπω κόρον ἔσχε καλῶν οὕτω καὶ φιλοθέων διηγημάτων; οὐκοῦν καὶ πρὸς τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου τρεπτέον· παραπλήσια γὰρ κἀν τούτοις ἡ χάρις καὶ ἡ τῶν θαυμάτων ἐνέργεια.

63. Siehe auch: τούτοις ἀκόλουθον τὰ κατὰ τὸν ξενικὸν ἐκεῖνον διεξελθεῖν (SM, *VEuth* 721B) sowie SM, *VSab* 89.8-10 (bereits oben, bei Anm. 60, zitiert).

ἄχαρι καὶ τοῦτο προσθεῖναι τοῖς εἰρημένοις πολὺν τοῦ δικαίου σημαῖνον ἔλεον τὸν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων (*VSab* 64.17-19) oder ὃ δέ μοι λέγειν ἐξῆς ὁ λόγος ὥρμηται, οὐδὲν ἧττον φανεῖται ἀκοαῖς νηφούσαις, ὅτι μὴ καὶ μεῖζον ἐν θαύματος λόγῳ καὶ χαριέστερον (*ibid.* 90.13-14).

Wie in anderen Texten des Metaphrastischen Menologions[64] wird χάρις insbesondere Episoden erotischen Inhalts zugeschrieben. Der Satz ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὁ Γερόντιος· ἐμοὶ δὲ προκύπτειν ἤδη λοιπὸν ἀπάρχεται τοῦ λόγου τὰ χαριέστατα (SM, *VSab* 56.33-34) leitet zu einer Episode folgenden Inhalts über: Sabas befindet sich mit einem Schüler auf dem Weg zum Jordan, als sie einer Gruppe Laien begegnen. Unter ihnen befindet sich ein schönes junges Mädchen. Hier folgt ein Zusatz, der den Sinn der Episode verdeutlicht: „eine für unachtsame Augen nicht leicht zu überwindende Falle" (ὄψεσιν ἀφυλάκτοις παγὶς οὐχ ὑπερβῆναι ῥαδία, *ibid.* 57.14). Unmittelbar nach der Begegnung beginnt Sabas mit seinem Schüler ein Gespräch über die junge Frau, wobei er ihn, um ihn auf die Probe zu stellen, nach den möglichen Ursachen ihrer angeblichen Einäugigkeit fragt. Der Schüler verneint deren Einäugigkeit und erklärt, daß sie nicht nur sehr wohl zwei Augen gehabt habe, sondern diese auch sehr schön gewesen seien. Das Ergebnis wird in einem weiteren Zusatz klargestellt: „Der Schüler war im Netz gefangen" (ὁ μαθητὴς ἐντὸς ἦν ἀρκύων, *ibid.* 57.25).

Das Schicksal des Kyrillos in Symeons Bearbeitungen

Wie man bereits in denjenigen Überleitungspassagen sehen konnte, in denen Symeon Kyrillos' Erzähler-Ich übernimmt, eignet sich Symeon generell das Ich der ursprünglichen Erzähler/Autoren an.[65] Das heißt er übernimmt das bereits vorhandene Erzähler-Ich in den meisten Fällen aus den Vorlagen, und dieses verschmilzt mit „genuinen" Kommentaren/Einschüben, die Symeon selbst dem Text hinzufügt. Solange das Erzähler-Ich lediglich in einer den Text strukturierenden Funktion auftritt, indem der Erzähler über- oder einleitet, rück- und vorverweist (siehe dazu die oben genannten Beispiele), ergeben sich allgemein keine Widersprüche, was die Identität des Autors betrifft. Die Einheit des Erzählers bleibt gewahrt, da das ältere Erzähler-Ich von Symeon ohne Problem assimiliert wird.

In anderen Fällen führte dieses für Metaphrasen typische Vorgehen sowohl bereits in Byzanz als auch noch im 20. Jahrhundert zu Fehlschlüssen bezüglich der Person Symeons und seiner Biographie. In der *Vita der Theoktiste* (*BHG* 1723-1724, mit geringfügigen Änderungen in das Menologion übernommen = *BHG* 1725-1726) berichtet der ursprüngliche Autor Niketas Magistros als Erzähler/Zeuge von seiner Tätigkeit unter Leon VI. dem Weisen (886-912). Da Symeon diese Passage übernahm, wurde irrtümlich auch Symeons schriftstellerisches Wirken in der Regierungszeit Leons VI. angesiedelt.[66]

64. Vgl. Hinterberger, Byzantinische biographische Literatur (zitiert Anm. 21), S. 77. Zu weiteren Schlüsselbegriffen, die in den Prooimien genannt werden, siehe Høgel, *Symeon Metaphrastes* (zitiert Anm. 3), S. 143.

65. Siehe *ibid.*, S. 147.

66. Siehe *ibid.*, S. 66-67 und 145-148. M. Hinterberger, The Byzantine hagiographer and his text : some critical observations, in *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 2*, S. 211-246, hier S. 227-228.

Wie in Niketas' *Theoktiste-Vita* verweist das Ich in Kyrillos' *Viten* auch auf die historische Person des Autors: Kyrillos tritt als handelnde Person auf, die mit den Helden/Protagonisten seiner Erzählung in Kontakt tritt oder als Zeuge für das Geschilderte erscheint. So sagt Kyrillos der Erzähler/Zeuge etwa, daß er Sabaron als den letzten in einer Kette von Äbten des von Sabas bei Nikopolis gegründeten Klosters erlebt habe.[67] Symeon modifiziert diese von Kyrillos vorgegebene Formulierung nur geringfügig, sodaß der Erzähler/Autor weiterhin als Zeitgenosse Sabarons erscheint. Da in den vorhergehenden Abschnitten Ereignisse aus der Regierungszeit der Kaiser Zenon (474-491) und Anastasios (491-518) dargelegt werden, muß dem Publikum, sofern es über rudimentäre Kenntnisse bezüglich Symeons Biographie verfügte, klar gewesen sein, daß dieser Erzähler nicht mit Symeon dem Kompilator/Verfasser des im 10. Jahrhundert erstellten Menologions identisch sein konnte (im Gegensatz dazu bezog sich der Erzähler in der *Vita der Theoktiste* auf einen Zeitraum, der näher bei der Lebenszeit des tatsächlichen Symeon lag und so den Fehlschluß erleichterte). Dennoch entsteht auch hier ein gewisser Widerspruch, was die Identität der Autoren-/Erzählerstimme im Text betrifft. Ähnlich liegt der Fall von unpersönlichen Zeitangaben wie „jetzt (noch)" bezüglich der Existenz von Klöstern, wobei dieses „jetzt" sich nicht auf die Zeit der Abfassung durch Symeon beziehen kann.[68]

Abgesehen von verschiedenen kurzen Abschnitten, in denen Kyrillos wie in dem oben angeführten Beispiel als Zeuge des Geschehens oder auch als handelnde Person am Rande erscheint, steht Kyrillos an einigen Stellen seiner *Viten* im Mittelpunkt der Handlung.[69] Kyrillos beschreibt in ihnen die für ihn prägende Begegnung mit Sabas sowie seine Tätigkeit als Verfasser der vorliegenden *Viten*. Wie bereits angedeutet, stellt es für die Kohärenz eines Textes grundsätzlich ein Problem dar, wenn das erzählende oder handelnde Ich nicht auf den Autor (im Falle des Menologions also Symeon) verweist. Wie Christian Høgel darlegt, finden sich im Metaphrastischen Menologion drei verschiedene Arten, mit dem Autor als handelnder Person der Vorlage umzugehen: Die in erster Person gehaltenen Passagen werden entweder übergangen oder in dritte Person umformuliert oder einfach beibehalten.[70] Wir wollen im Folgenden Symeons diesbezügliches Vorgehen in jeder der drei *Viten* betrachten.

In Symeons Version der *Vita des Euthymios* scheinen sich der/die Bearbeiter nicht an Kyrillos' autobiographischen Aussagen gestoßen zu haben. Kyrillos' Ich verschmilzt völlig mit demjenigen Symeons als Erzähler.[71] So zum Beispiel wenn Kyrillos seinen Eintritt in das Euthymios-Kloster erwähnt.[72] Symeon gestaltet zwar geringfügig um, behält aber

67. KS, *VSab* 122.17-18: ὅντινα Σαβάρωνα γινώσκομεν αὐτόθι γηράσαντα καὶ μέχρι τοῦ νῦν τοῦ τόπου κρατοῦντα. Vgl. SM, *VSab* 40.16: Σαβάρων ὅστις καὶ εἰς ἐμὲ διετέλεσε τοῦ τοιοῦδε προεστὼς σεμνείου, βαθύτατα ἤδη γεγηρακώς.

68. Siehe etwa den Gegenwartsbezug in: ὁ τόπος [...] ἀνθεῖ καὶ εἰς δεῦρο (SM, *VSab* 52.2); Θωμᾶ δὲ τοῦ μικροῦ μοι πρόσθεν εἰρημένου υἱός, ὅς γε καὶ νῦν τῆς Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου μονῆς [...] ἔλαχεν ἐξηγεῖσθαι (*ibid.* 57.2-4).

69. Siehe M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz* (WBS 22), Wien 1999, S. 166-168.

70. Høgel, *Symeon Metaphrastes* (zitiert Anm. 3), S. 146-148.

71. *Ibid.* S. 147: „For the general rule in the Metaphrastic redaction was, in fact, to retain the original narrator, even when this caused problems."

72. Vgl. KS, *VEuth* 70.23-71.6: Λεόντιος δὲ τὴν ἡγουμενίαν παρέλαβεν ὁ ἐμὲ τὸν ἁμαρτωλὸν εἰς τὴν ἐμοὶ σεβασμίαν μονὴν εἰσδεξάμενος. ὅσα μὲν οὖν περὶ τοῦ θεοφόρου Εὐθυμίου ἤκουσα καὶ

die Darstellung in erster Person bei, sodaß der Autor (explizit als solcher bezeichnet: καὶ ὁ γραφῇ ταῦτα παραδοὺς ἐγὼ) und Erzähler hier als Zeitgenosse der geschilderten Ereignisse (τὰ ἐπ' ἐμοῦ γεγονότα) auftritt.[73]

Und auch die folgende autobiographische Passage fügt sich in die neue Erzählung ein. Am Ende der *Vita des Euthymios* berichtet Kyrillos von seinem Entschluß, die Lebensgeschichte des Euthymios (und in der Folge auch diejenige des Sabas) aufzuzeichnen, sowie von der Schreibblockade, die ihn erfaßt hatte und schließlich durch die beiden Heiligen gelöst wurde. Symeon übernimmt diese in der ersten Person gehaltene Passage wiederum ohne wesentliche Änderungen.[74] Erschwerend kommt in dieser Episode hinzu, daß das als handelnde Person auftretende Ich in einem Traum von Sabas, der sich an Euthymios wendet, direkt beim Namen genannt wird (ὁ Κύριλλός σου SM, *VEuth* 733A). Sollte die Illusion erzeugt werden, daß es sich bei dem Erzähler/Autor um Symeon handelt, ist sie hier nicht mehr aufrechtzuerhalten. Das heißt, der Widerspruch, daß der Erzähler/Autor gleichzeitig an der im 6. Jahrhundert angesiedelten Handlung teilnimmt und andererseits im 10. Jahrhundert erzählt, wurde einfach hingenommen.[75] Symeon geht in Kyrillos sozusagen auf.

In der *Vita des Sabas* nimmt Symeon dagegen zur doppelten Autorschaft ausdrücklich Stellung und klärt das Verhältnis zwischen Kyrillos und ihm selbst einigermaßen, indem er Kyrillos namentlich als den Autor der alten *Vita* (ὁ τὸν βίον ἐξ ἀρχῆς τοῦ θείου Σάββα συγγραψάμενος/συγγράψας) identifiziert. Nach der Erwähnung der Einweihung der von Justinian gestifteten Nea-Kirche in Jerusalem erklärt Symeon, als ob er eine außerhalb des Textes stehende Instanz wäre, daß Prokopios von Kaisareia bezüglich dieser Information mit Kyrillos, der hier unvermutet zum ersten Mal begegnet, übereinstimme: περὶ τούτων δὲ μικροῦ πάντων καὶ Προκόπιος ὁ Καισαρεὺς [...] κατὰ μέρος διαλαμβάνει [...] συνῳδὰ Κυρίλλῳ τῷ τὸν βίον ἐξ ἀρχῆς τοῦ θείου Σάββα συγγραψαμένῳ [...] συμφώνως αὐτῷ διέξεισι (SM, *VSab* 87.4-15).[76] Symeon distanziert sich hier von dem aus Kyrillos übernommenen Erzähler-Ich und kommentiert den Text auf einer Metaebene.

Ähnliches ist auch im folgenden Abschnitt zu beobachten, in dem Sabas' Besuch in Skythopolis erzählt wird. Bei dieser Gelegenheit lernte dieser Kyrillos als noch kleines Kind kennen, „Kyrillos, der mir (= Symeon) die *Vita* übergeben hat": ἐν Σκυθοπόλει δὲ ὥσπερ ἔφημεν γενομένῳ τῷ μακαρίῳ προσέρχονται αὐτῷ οἱ Κυρίλλου πατέρες [...] καὶ συνιστῶσιν αὐτῷ τὸν Κύριλλον ἔτι κομιδῇ νέον ὄντα [...] Κύριλλος δὲ οὗτός ἐστιν ὃς καὶ τὸν τοῦ μεγάλου βίον ἐξ ἀρχῆς συγγράψας ἡμῖν παραδίδωσι (SM, *VSab* 88.1-6; vgl. KS, *VSab* 180.2-9). Auch hier werden Symeons und Kyrillos' Erzählung deutlich

ἔγνων καὶ οἱ πατέρες μου διηγήσαντό μοι, οὐκ ἀπέκρυψα [...], ἀλλὰ ἀπήγγειλα καὶ ἀνεγραψάμην [...] ἀναγκαῖον δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰ ἐπὶ ἐμοῦ γεγονότα θαύματα [...] γραφῇ παραδοῦναι.

73. SM, *VEuth* 709C: Λεόντιος [...], ὑφ' οὗ καὶ ὁ γραφῇ ταῦτα παραδοὺς ἐγὼ τῷ τῶν ἀδελφῶν χορῷ τῆς τοιαύτης ποίμνης ἐγκαταλέγομαι. ἃ μὲν οὖν περὶ τοῦ [...] Εὐθυμίου οἱ πατέρες διηγήσαντό μοι, [...] οὐκ ἀπέκρυψα. [...] δεῖ δὲ πάντως καὶ τὰ ἐπ' ἐμοῦ γεγονότα μὴ παριδεῖν.

74. SM, *VEuth* 732A-733C (insbesondere εἴδομεν, ἐγώ, διενοούμην, ἀνεγραψάμην etc.); vgl. KS, *VEuth* 82.12-84.25 (ἑώρακα, κἀγὼ ὁ ἀνάξιος, ἐλογιζόμην, ἀνεγραψάμην etc.). Lediglich Kyrillos' Schlußbitte für sich selbst (84.25-85.2) wird in eine Fürbitte für die Zuhörer umgewandet (SM, *VEuth* 733C).

75. Die Episode mit dem Traum, der die Schreibblockade löst, wird von Høgel, *Symeon Metaphrastes* (zitiert Anm. 3), S. 148, kurz behandelt.

76. Siehe dazu bereits oben, S. 336.

als zwei getrennte Ebenen unterschieden. Symeons Erzähler-Ich distanziert sich wieder von Kyrillos („*derjenige, der* dies verfaßt und *uns* übergeben hat"). Dies macht Symeon auch dadurch klar, daß er unmittelbar darauf die bisher als seine eigenen erscheinenden Aussagen jetzt durch ὅτι citativum, also quasi durch Anführungszeichen, als Kyrillos' Aussage deklariert („Kyrillos sagt, daß Sabas sagt"): λέγει γοῦν αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ Κύριλλος, ὅτι περ «ὁ μέγας ἐμὲ θεασάμενος εὐλογίας τε παρ' αὐτοῦ καὶ ἀσπασμοῦ ἀξιώσας, „οὗτος ἀπό γε τοῦ νῦν μαθητὴς ἐμός ἐστι", πρὸς τὸν ἐμὸν πατέρα φησί· „διδασκέσθω τοιγαροῦν τὸ ψαλτήριον, ἐπεὶ καὶ χρῄζω αὐτοῦ"». ἀλλὰ γὰρ ἐπανιτέον πάλιν ὅθεν ἐξέβημεν (SM, *VSab* 88.7-11; vgl. KS, *VSab* 180.9-14).

Auch in der *Vita des Kyriakos* tritt Kyrillos als handelnde Nebenperson auf (besonders KS, *VKyr* 231.20-233.3). Er überbringt Briefe und Botschaften des Ioannes Hesychastes an Kyriakos und führt mit letzterem ein Gespräch über die Anhänger der Lehren des Origenes. In Symeons Vita wird Kyrillos' autobiographische Darstellung dieser Passagen in der ersten Person in eine in der dritten Person gehaltenen Darstellung umgewandelt (SM, *VKyr* 936D-940B).[77] Hierbei kommt Kyrillos' besondere Bedeutung für den Text insofern zum Ausdruck, als er (in beiden Versionen) von Kyriakos direkt mit Namen als συγκοινοβιώτης μου angesprochen[78] und in Symeons Erzählung als ὁ θαυμάσιος Κύριλλος bezeichnet wird,[79] eine Auszeichnung, die nur den Hauptakteuren der Handlung zukommt.

Während also in der *Vita des Euthymios* Kyrillos mit Symeon verschmilzt, bleiben dagegen in der *Vita des Sabas* und derjenigen des Kyriakos der alte und der neue Autor getrennt. In der *Vita des Sabas* weist Symeon ausdrücklich darauf hin, daß es zwei Erzähler/Autoren gibt: den alten, Kyrillos, und den neuen, ihn selbst (ohne sich freilich beim Namen zu nennen).

Kyrillos als Autor

Neben dem Erzähler der Geschichte und der handelnden Person verweist das Ich in Kyrillos Text, wie schon gelegentlich in den oben erwähnten Episoden, auch auf Kyrillos als Autor der jeweils vorliegenden, aber auch anderer, außerhalb des jeweiligen Textes liegender *Viten*. In der *Vita des Sabas* stellt Kyrillos anläßlich der Erwähnung des Todes von Patriarch Salustios dessen Nachfolger Elias als denjenigen vor, den „ich in der *Vita des Euthymios* mehrmals erwähnt habe".[80] Symeon übernimmt diesen Abschnitt mit nur geringfügigen Modifikationen. Ist nun in Symeons Version mit diesem Ich Symeon oder Kyrillos gemeint? Ich bin der Ansicht, daß hier Kyrillos' Ich wie in der *Vita des Euthymios* „unkritisch" oder irrtümlich übernommen wurde, denn Kyrillos wird ja später dezidiert

77. Siehe vor allem: τὴν ἐμὴν ψυχήν (KS, *VKyr* 231.25) > τὴν ἐκείνου ψυχήν (SM, *VKyr* 937A); ἐγὼ (KS 232.3) > τὸν Κύριλλον (SM 937B). Siehe auch ἐγώ (KS 229.15) > ὁ Κύριλλος (SM 933A).

78. ἰδοὺ ὁ συγκοινοβιώτης μου Κύριλλος (KS 232.10 = SM 937B); vgl. auch ἰδοὺ ὁ συγκοινοβιώτης μου εἶ (KS 231.22 = SM 936D εἶ μοι).

79. SM, *VKyr* 932D; 941B < ἐγὼ (ὁ ταπεινὸς) KS, *VKyr*, 229.7; 234.28.

80. KS, *VSab* 116.2-3: Ἠλίας ὁ πλειστάκις ἐν τῷ περὶ τοῦ ὁσίου Εὐθυμίου λόγῳ μνημονευθείς; vgl. SM, *VSab* 32.19-20: Ἠλίας μὲν ὁ πολλάκις μοι ἐν τῷ τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου βίῳ πρὸς μνήμην ἐλθών. Vgl. dazu auch den Verweis auf die *Vita des Euthymios* in KS, *VSab* 127.16-17, der von Symeon nicht übernommen wurde.

als der Autor der alten *Vita des Sabas* bezeichnet.[81] Dennoch wird aber an dieser Stelle die Illusion der existentiellen Einheit von Kyrillos und Symeon nicht wesentlich erschüttert. Anders liegt der Fall in zwei weiteren Passagen.

In der *Vita des Sabas* kommt Kyrillos auf seinen geistlichen Vater Ioannes den Hesychasten und dessen Eintritt in die Sabas-Laura zu sprechen (KS, *VSab* 105.17-106.6). Kyrillos erklärt, daß Ioannes ihm viele Geschichten über Euthymios und Sabas erzählt und ihn zu deren Niederschrift ermuntert habe. Weiter bemerkt er, daß Ioannes noch lebe. Da es nicht möglich sei, dessen Leben jetzt in einer Digression (ἐν παρεκβάσει) darzustellen, wolle er diesem, sofern es Gott gefalle und er die vorliegende Abhandlung (τὴν ἐν χερσὶν πραγματείαν) beende, eine eigene Abhandlung widmen (ἐν ἰδιαζούσῃ πραγματείᾳ διηγήσομαι). Von diesen Informationen übernimmt Symeon lediglich die Ankündigung, Ioannes' Leben später darstellen zu wollen (ohne die Spezifizierung, daß es sich um einen gesonderten Text handelt): „[die Darstellung von] dessen engelhaftem fleischlichen Leben sich die Rede für den gebotenen Zeitpunkt vorbehält".[82] Diese Ankündigung wurde zwar von Kyrillos selbst in Form der *Vita des Ioannes Hesychastes* realisiert. Liest man sie jedoch im Rahmen des Metaphrastischen Menologions als eine Äußerung Symeons, so trifft sie nicht zu und mußte den Zuhörer/Leser vor den Kopf stoßen, der vergeblich nach einer Vita des Ioannes gesucht hätte. Kyrillos' *Vita* ist der einzige Text über Ioannes Hesychastes geblieben.[83]

Auch in der *Vita* des Kyriakos wird auf einen anderen Text des Kyrillos verwiesen. Der Text spricht davon, daß der Verfasser (Kyrillos) von Kyriakos zahlreiche Informationen erhalten habe, die man in Kyrillos' *Viten* der beiden Heiligen nachlesen könne (KS, *VKyr* 231.22-25): καὶ λοιπὸν ἀρχὴν ἐποιήσατο διηγεῖσθαί μοι πολλὰ περὶ αὐτῶν τῶν ἐν ἁγίοις Εὐθυμίου τε καὶ Σάβα, ἅπερ ἔθηκα ἐν τοῖς περὶ αὐτῶν ἤδη ῥηθεῖσι δυσὶ λόγοις. Symeon gestaltet nur geringfügig um, vor allem indem die 1. Person in eine 3. Person umgewandelt wird (SM, *VKyr* 936D): καὶ διαλαβὼν τὰ περὶ τῶν ἐν ἁγίοις Εὐθυμίου διηγεῖτο καὶ Σάβα. καὶ ταῦτα ἐκεῖνος ὑπὸ τοῦ μακαρίου τούτου Κυριακοῦ σαφῶς διδαχθεὶς, ἐν τοῖς αὐτῶν ἕκαστα λόγοις ἀνέγραψεν, ὡς ἔστιν ἐκεῖθεν μαθεῖν, εἴ τις μὴ παρέργως, ἀλλ' ἀκριβῶς αὐτὰ ἐπιλέγοιτο. Symeon verweist hier auf Kyrillos' (als eine Einheit konzipierte) *Viten* des Euthymios und Sabas, nicht auf seine eigenen, getrennten Versionen. Der Grund dafür könnte sein, daß sie noch nicht bearbeitet waren, da die *Vita des Kyriakos* im Septemberband des Menologions (29.9) behandelt wird, während die anderen beiden *Viten* erst im Dezember und Januar (5.12 und 20.1) folgen.

Festzustellen ist, daß offensichtlich keine Gesamtkonzeption der Menologiensammlung vorlag. Symeon weist auf keine neuen Querverbindungen zwischen den *Viten* hin. Diejenigen, die er aus dem Original übernimmt, beziehen sich auf Kyrillos' Werke oder treffen nicht zu, weil diejenigen Texte des Kyrillos, auf die verwiesen wird, nicht in die Sammlung integriert wurden.

81. Siehe auch oben, S. 348-349.
82. SM, *VSab* 23.15-18: Ἰωάννης [...] οὗ τὸν ἀγγελικὸν ἐν σαρκὶ βίον εἰς τὸν οἰκεῖον ὁ λόγος καιρὸν ταμιεύεται· τὸ δὲ νῦν ἔχον τοῖς κατὰ τὸν θεῖον Σάββαν ἐνδιατρίψω καλοῖς.
83. Siehe *BHG*.

Schlussfolgerungen

Wie die Übereinstimmungen in den Ersetzungen von Wörtern und grammatischen Formen zeigen, sind die drei Texte des Kyrillos sprachlich/stilistisch in sehr ähnlicher Weise von Symeon umgearbeitet worden. Ebenso werden Erzählereinschübe und andere narrative Mittel ähnlich eingesetzt. In beiden Bereichen eignet sich Symeon sowohl Kyrillos' Sprache als auch dessen Ich an und vermengt sie mit seiner eigenen Sprache und seiner eigenen Erzählerstimme. Uneinheitlich ist in den drei *Viten* dagegen die Behandlung des ursprünglichen Autors Kyrillos. In der *Vita des Sabas* wird Kyrillos namentlich als Autor der alten *Viten* genannt, von dem sich Symeon deutlich abhebt. In der *Vita des Sabas* und der *Vita des Kyriakos* werden Kyrillos' selbstdarstellende Passagen in erster Person in eine Darstellung in dritter Person übergeführt. In der *Vita des Euthymios* jedoch werden derartige Passagen unverändert beibehalten, sodaß Kyrillos auch als Autor der neuen Version des Textes erscheint. Sowohl die uneinheitliche Behandlung des Kyrillos in den drei Texten als auch die Unstimmigkeiten betreffend die jeweiligen Querverweise auf andere Texte des Kyrillos legen den Schluß nahe, daß dem Bearbeiter(team) keine detaillierte Gesamtkonzeption des Metaphrastischen Menologions vorlag oder zumindest daß eine inhaltliche Überarbeitung gemäß eines umfassenden Planes nicht erfolgte.[84]

Université de Chypre

84. Elisabeth Schiffer weist mich zurecht darauf hin, daß in diesem Zusammenhang die handschriftliche Überlieferung von Kyrillos' *Viten* in vormetaphrastischen Menologien zu untersuchen wäre. Ich behalte mir eine derartige Untersuchung für die Zukunft vor.

EUTHYMIOS THE ATHONITE, GREEK-GEORGIAN AND GEORGIAN-GREEK TRANSLATOR—AND METAPHRAST?*

by Christian Høgel

The word *Metaphrast* has turned up several times in scholarship when dealing with the prolific, tenth–eleventh-century translator Euthymios the Hagiorite, also called Euthymios the Iberian (i.e. the Georgian; d. 1028), now especially known for his Greek version of the *Barlaam and Ioasaph* (or *Josaphat*) story (henceforth *Barlaam*).[1] Euthymios' texts were even called "Metaphrastic" by scholars who had only scarce knowledge of the fact, which we now know, that there were numerous verbal correspondences between the *Barlaam* of Euthymios and the almost contemporary Metaphrastic menologion (a liturgical collection containing—in ten volumes—148 non-abridged saints' lives).[2] Euthymios was obviously a *metaphrástes*, a "translator," turning at least 170 Greek texts into Georgian; but was he also a *metaphrastés*, a "rewriter" (with a stress on the ultimate, not the penultimate syllable), like Symeon Metaphrastes?[3] Enormous steps have in the

* The present work was made possible through the support of the Danish National Research Foundation, under the grant DNRF102ID.1.

1. On the life of Euthymios, see R. Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 6, 1–2, Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph* (PTS 60–1), Berlin 2006, 2009, here *6, 1*, pp. 1–95; B. Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos, *REB* 49, 1991, pp. 67–142. On scholars naming the translation of Euthymios a "metafrase" or him a "Metaphrast," see *The Balavariani : a tale from the Christian East*, transl. by D. M. Lang, with an introd. by I. V. Abuladze, Los Angeles 1966, pp. 38–9; Saint John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, with an english transl. by G. R. Woodward & H. Mattingly, introd. by D. M. Lang (Loeb classical library), Cambridge MA 1967, pp. xx–xxi and xxxi; and the discussion Volk, *op. cit.*, pp. 59–61.

2. Interconnection between the Greek *Barlaam* and Greek hagiographic/Metaphrastic texts was noticed early, though with unclear understanding of the relationship, see e.g. the summing up in D. M. Lang, St. Euthymius the Georgian and the *Barlaam and Ioasaph* Romance, *Bulletin of the School of Oriental and African studies* 17, 1955, pp. 306–25, esp. pp. 323–5. On the Metaphrastic menologion and Symeon Metaphrastes, see A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* (TU 50–2), Leipzig – Berlin 1936–52, and Ch. Høgel, *Symeon Metaphrastes : rewriting and canonization*, København 2002.

3. On the difference in stress between μεταφράστης "translator" and μεταφραστής, the nick-name of Symeon Logothetes, see N. Τωμαδακης [N. Tomadakes], Εἰς Συμεώνα τὸν Μεταφραστήν, *EEBS* 23, 1953, pp. 113–38, here 115–6. On the number of translations produced by Euthymios, counted by

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, pp. 353–364.

last decades been taken towards clarifying the interrelation between these two men, who produced the by far mostly copied (and presumably read) Byzantine narrative texts from the Middle Byzantine period (158 extant manuscripts of the Greek *Barlaam*; 700 manuscripts and fragments of volumes of the Metaphrastic collection).[4] Much has been done to disentangle their interconnection, but much is still in need of clarification. This concerns not least relative dating, textual dependency, and manners of rewriting/translating. Once such issues have been settled, clearer interpretations may be reached as to what characterized these enormously popular rewritings/translations in terms of narrative features, linguistic characteristics, and—not least—their shared phrases and idioms. The present article is an attempt to get just a bit further on that way.

The most valuable material for viewing connections between Euthymios and the Metaphrastic collection has been adduced by Robert Volk, the most recent editor of Euthymios' Greek *Barlaam*.[5] In articles published prior to the edition, Volk traced the deep interdependency between Euthymios' *Barlaam* and more than forty Metaphrastic texts.[6] The same observations, with some additions, went into the apparatus of Volk's edition.[7] Volk's findings have given us a unique possibility of studying the common interests and perhaps similar working procedures of these two redactors/rewriters/translators and to evaluate the importance of this for our understanding of what (successful) middle Byzantine narrative texts were about. The first steps towards such evaluation were already taken by Volk, who in his articles interpreted a number of passages from *Lives* by Symeon Metaphrastes as episodes that in various ways repeated scenes from the Greek *Barlaam*.

But, valuable as Volk's results are, his interpretations of the specific texts have one serious problem, which concerns who copied who. The problems otherwise solved by Volk were many, and the fundamental work done in editing the *Barlaam* and unravelling the origins of fundamental misunderstandings in earlier scholarship is impressive. And yet, a few problems remained. In producing his edition of the Greek *Barlaam*, Volk had to oppose a number of assumptions, not least the common assumption among Byzantinists that the Greek *Barlaam* had not gone through the hands of Euthymios but was the work of either John of Damascus or was the translation of some lost Syriac intermediate version.[8] All these ideas—some of them cherished along with surprising reluctance to accept quite obviously reliable information coming especially from Georgian sources—were put to rest by Volk, who finally produced the explanation to the "John"

Kekelidze, see M. Tarchnisvili, Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des Hl. Euthymius und der Aufstand von Bardas Skleros, *Oriens christianus* 38, 1954, pp. 113–24, here p. 115, and Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), p. 81.

4. These figures come out of Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 240–495; Høgel, *Symeon Metaphrastes* (cited n. 2), pp. 130–4, respectively.

5. Volk, *Die Schriften. 6, 2* (cited n. 1); among older editions, Woodward, Mattingly, Lang, *John Damascene* (cited n. 1), is the most accessible.

6. R. Volk, Urtext und Modifikationen des Griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe, *BZ* 86–7, 1993–4, pp. 442–61; Id., Symeon Metaphrastes : ein Benutzer des Barlaam-Romans, *RSBN* NS 33, 1997, pp. 67–180; Id., Das Fortwirken der Legende von Barlaam und Ioasaph in der byzantinischen Hagiographie, insbesondere in den Werken des Symeon Metaphrastes, *JÖB* 53, 2003, pp. 127–69.

7. See the *apparatus imitationum* in Volk, *Die Schriften. 6, 2* (cited n. 1).

8. Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 37–54.

(not of Damascus!) appearing in some titles of the Greek version, as well as beyond any doubt assigning the Greek version to Euthymios.[9] But Volk also worked on an assumption himself, which he never really questioned. Ever since accepting that the Greek *Barlaam* is not the work of John of Damascus (though producing the edition as a volume for a "collected works" of John of Damascus!), Volk continued to assume that the Greek *Barlaam* was earlier than the Metaphrastic texts, and that the many instances of interdependence between the two showed that it was Symeon Metaphrastes who had reused passages from Euthymios' *Barlaam* and not vice versa.[10] The situation was further complicated by the fact that during the immense editorial work that Volk had to do for his edition of the *Barlaam*, Volk distinguished—as had other editors on less firm ground—between two main manuscript traditions, in Volk's terminology called family *a* and *c* respectively. One manuscript from the a tradition was at an early point chosen as offering the fundamental text for Volk's edition, not least since it could be proven that the a branch is early, offering the earliest dated manuscript from the year 1021.[11] But during his work Volk acknowledged that the *c* tradition, despite its faults in terms of grammar and idioms, represented the earliest version, and, consequently, that the *a* version was a later revision, produced by Euthymios himself.[12] This acknowledgment, however, came late, and Volk's edition still gives the *a* version, while his introduction, published three years later, explains that it is actually the *c* version, retrievable in the *apparatus criticus* of the edition, that is the earliest version.[13] But having worked under this wrong assumption (that *a* was earlier than *c*), the *a* version had been used by Volk when comparing the Greek *Barlaam* with Metaphrastic texts, making the nature of the interdependence less clear. For this reason, and also due to certain single instances of closer wording in the *a* version to other external material used by Euthymios, Volk had felt certain that it was Symeon Metaphrastes who had reused several long, directly copied passages from Euthymios' Greek *Barlaam*.

But a short publication by Grossmann from 2009 has showed him wrong in this assumption.[14] Comparing pre-Metaphrastic, Metaphrastic, and *Barlaam*-versions of three passages that are close to identical in all three texts, Grossmann shows that Symeon Metaphrastes is always closer to both pre-Metaphrastic and *Barlaam*-versions, and that in the closely paralleled passages the *Barlaam* never contains anything from the pre-Metaphrastic text not found in the Metaphrastic. This proves beyond any doubt that it was Euthymios who reused passages from Symeon Metaphrastes, not vice versa.[15]

9. Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 1–95; on "John," see *ibid.*, p. 85.

10. All the arguments of Volk on this are highly complex, see e.g. Volk, Symeon Metaphrastes (cited n. 6), p. 86.

11. This manuscript, Volk's ms 57 (= B) served as basis for his edition, see Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 336–40.

12. Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 582–94, especially pp. 587–90.

13. Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 584–7.

14. J. K. Grossmann, Die Abhängigkeit der Vita des Barlaam und Ioasaph vom Menologion des Symeon Metaphrastes, *JÖB* 59, 2009, pp. 87–94.

15. As Grossmann correctly argues (Grossmann, Die Abhängigkeit [cited n. 14], p. 94 n. 43), the Demosthenes passage, adduced by Volk as argument to the contrary (see Volk, Urtext [cited n. 6], p. 453), must be explained otherwise. The simplest explanation is that in his second version (the *a* version) Euthymios simply corrected the passage and made it reuse Demosthenes' words even closer.

One consequence of Grossmann's assertion is that all Volk's analyses of how Symeon Metaphrastes reused passages from the Greek *Barlaam* have to be reversed. We now have to get used to the thought that it was Euthymios who heavily reused Symeon Metaphrastes' wording for his *Barlaam.* It was Euthymios who was an avid reader of the Metaphrastic texts and made long stretches of his translation of the Georgian *Balavariani* sound and appear "Metaphrastic." So, at least in this sense, former scholarship was right. Euthymios' *Barlaam* does sound like another Metaphrastes, for he included long direct quotations from Symeon Metaphrastes into his text.

Another consequence of Grossmann's findings is that the date of production of the Greek *Barlaam* no longer has to be squeezed in between the earliest possible date (by Volk and others placed around 975, when Euthymios is presumed to have started translating around the age of 20) and the latest possible date of the menologion of Symeon Metaphrastes (who by Volk is taken to have died in 987, but the year 982 is a more likely final date for the Metaphrastic activities).[16] This solution leaves 12 (or even only 7) years for a process that could easily have taken the same amount of time: first, a massive translation by Euthymios and, then, an even more massive rewriting by Symeon, who in the meantime should have acquired an enormous liking for the newly produced *Barlaam.* Much easier is the solution, which we now know is correct, that Euthymios somehow encountered the Metaphrastic texts (and we shall return to this) as a young man, and that he at some point—along with his Greek-Georgian translation activities—decided to also translate the other way, from Georgian into Greek, taking recourse to Metaphrastic passages for his translation of the *Barlaam*; this could then have happened during the time that he was also translating Metaphrastic texts into Georgian. The translation of the Greek *Barlaam* was produced with access to at least a third of the 148 texts in the Metaphrastic corpus, which implies that the dating of the *Barlaam* should fall after the year 982 (the year in which it seems that Symeon lost favour at court and presumably stopped rewriting), and before 1021, the year of the first dated manuscript

Grossmann's critic is briefly stated, but with no evaluation and with no mention of the consequences, in R. Volk, From the desert to the Holy Mountain : the beneficial story of *Barlaam and Ioasaph*, in *Fictional storytelling in the medieval Eastern Mediterranean and beyond*, ed. by C. Cupane & B. Krönung, Leiden 2016, pp. 401–26, here pp. 415–6.

16. In my publication from 2002, I deemed the year 982, the year that Symeon—it seems—lost favour at court, to be the end point of the Metaphrastic activities. If this (possible) event is disregarded, we have little possibility of indicating a safe end point. Symeon died in the reign of Basil II, but only the dirge by Nikephoros Ouranos excludes the years 982–7, the years of his imprisonment in Baghdad. Already in the year 990, Euthymios could in his own hand present a translation of a Metaphrastic text—the *Life of George*, see Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), p. 142; R. P. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos, *ROC* 28, 1931–2, pp. 289–361, and 29, 1933–4, pp. 225–71, here 29 (1933–4), p. 263. This important piece of information for dating the activities of Symeon Metaphrastes were unfortunately not included in Høgel, *Symeon Metaphrastes* (cited n. 2) and Id., Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic movement, in *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 2*, pp. 181–96, but Euthymios' reference to Symeon from the year 990 only corroborates the idea that the Metaphrastic activities go back to the 980's or earlier, and that the year 982, as indicated in the colophon of Eprem Mtsire and in the chronicle of Yahya ibn-Sa'id, probably put an end to Symeon's work; on all the this see Høgel, *Symeon Metaphrastes* (cited n. 2), pp. 61–88.

of the Greek *Barlaam.*[17] Since this manuscript represents the subsequent *a* version, the first translation—the *c* version—must be from a somewhat earlier date, though the time elapsed between the two versions could have been anything from weeks to several years. Euthymios' father proudly presented a list of Euthymios' translations in a colophon, written in 1001–2, with no mention of the *Barlaam*, but since only Greek-Georgian translations appear here, the *Barlaam* would not have appeared in any case.[18] Only in the *Life of John and Euthymios*, written in 1042 by George the Hagiorite, the later successor as hegoumen at Iviron, are two Georgian-Greek translations from Euthymios' hand mentioned: *Balahvar* (our *Barlaam*) and a work carrying the title of *Abukurra.*[19] Euthymios resigned as hegoumen in 1019, according to George's biography in order to dedicate himself to his translations. This gives, as stated by Martin-Hisard, two very active translation periods in Euthymios' life, ca. 975–1005 and 1019–28.[20] The *a* version of the *Barlaam* thus belongs to the latter period, whereas we have no safe indication as to when the earlier *c* version was produced.[21] One argument for placing the *c* version in the early period is that this could explain the grammatical and idiomatic faults found in it.[22] It would then have been produced in a period when Euthymios was possibly less secure in his command of the Greek language. So, as for the dating of the *Barlaam*, we may safely state that Euthymios produced it in or sometime before 1021, the earliest possible date being the point at which Euthymios mastered both languages involved, Greek and Georgian, but also the time at which he could have encountered the Metaphrastic texts (which are just as present in the early version *c*, as in the later version *a*, of the *Barlaam*). Euthymios came to Constantinople (probably) as a royal hostage during the reign of Nikephoros II Phokas, after his alliance in 964 with the *kouropalates* David of Tao-Klarjeti, a Georgian kingdom south of the central regions of Apkhazia and Kartveli.[23] He soon after left for the Bithynian Olympos with his father, and soon thereafter (and no later than 969) arrived at Mount Athos.[24] In any case, his earliest dated translations are from the year 977, from which Kekelidze deduced that his translation activities started no later than 975 and placed his year of birth in 955 (dating his translation years as starting at the age of 20).[25]

17. Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), p. 75.

18. The colophon of John is found in ms Athos, Μονὴ Ἰβήρων, geo. 10, see Blake, Catalogue (cited n. 16), 28, 1931–2, pp. 339–44.

19. For the date of the *Life*, see *Actes d'Iviron. 1, Des origines au milieu du XIᵉ siècle*, éd. diplomatique par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, avec la collab. de H. Métrévéli (Archives de l'Athos 14), Paris 1985, I.10, and Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme (cited n. 1), p. 86; see also the discussion by Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 81–5.

20. Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme (cited n. 1), p. 108.

21. The c version is dated to "kaum nach 985" ("hardly after 985") in Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), p. 86 (see also *ibid.*, p. 583), but this is only to make it fit in before Volk's supposed year of death of Symeon Metaphrastes in 987.

22. The grammatical mistakes were (wrongly, we now know) used to argue for a later date of the c family in Volk, Urtext (cited n. 6).

23. Tarchnisvili, Die Anfänge (cited n. 3), p. 127; Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme (cited n. 1), pp. 87–8; Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), p. 78.

24. On the arguments for the latter date, see Lefort, dans *Actes d'Iviron* (cited n. 19), I.20.

25. The date 977 comes out of a manuscript dated to the year 981, written by the copyist Sabai, containing a copy of a colophon from 977, penned by Euthymios' father John. The manuscript of 981 contains 24 Greek homilies translated into Georgian by Euthymios (2 by Gregory Nazianzos, 1 by

This means that Euthymios started translating well before Symeon Metaphrastes stopped metaphrasing, possibly even before he started. The two men therefore overlapped in their active periods. In any case, Euthymios could have worked on his translation of the Georgian *Balavariani* into his Greek *Barlaam and Ioasaph* anytime between ca. 975 and 1021, though he probably finished the early *c* version after 982, when the Metaphrastic collection had already been produced. But we do not know whether Metaphrastic texts circulated independently before 982, as they certainly did some decades later.[26]

Euthymios, Iviron, and the Metaphrastic collection

Euthymios and other Georgians at Athos stayed at the Great Laura until the year 979–80, at which point they moved to their own monastic setting, following the military success of Tornike, a fellow-monk whose assistance was required by the newly-instated emperor Basil II (976–1025).[27] At this point, Euthymios had then already been active translating for some years. And his work was to continue in the Georgian monastery dedicated to John the Baptist, some decades later to be known as that of "the Georgians," the Iviron monastery, of which Euthymios became the hegoumen in 1004. But despite Euthymios' move far away from Symeon Metaphrastes and the imperial capital, a number of things continue to connect him and his institution to the Metaphrastic texts. In fact, several things besides the *Barlaam* indicate a very close contact between the literary activities of the Iviron monastery and the Metaphrastic menologion, and Euthymios is an important person in tying these things together.[28]

Already in his early years of translation activity, Euthymios produced Georgian versions of Metaphrastic lives. As stated above, various inventories listing Euthymios' translations were produced, not least by Euthymios' father John, even if none of these are complete, especially concerning translated hagiographical lives.[29] The earliest dated manuscript containing translations by Euthymios of Metaphrastic texts is dated to the year 990 in the colophon, written in Euthymios' own hand.[30] Euthymios' subscription to one text in the manuscript goes as follows: "The Passion of George by Symeon Logothetes, which is read in most churches in Greece, because the other one is obscure

Gregory of Nyssa, and 21 by Basil the Great). If the manuscript of 977 contained the same, two years seems a fair guess as for the time required for the translation, see Tarchnisvili, Die Anfänge (cited n. 3), pp. 116–9.

26. As found in the early exemplars of Ehrhard's "vermischter Metaphrast," Ehrhard, *Überlieferung* (cited n. 2), vol. 3, pp. 91–341.

27. On this and the following information, see Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme (cited n. 1), pp. 87–93, with footnotes.

28. The following presentation owes much to discussions with Stratis Papaioannou, whom I thank.

29. To give an example, we do not find any indication in the lists of the translated Metaphrastic *Life of George*, singled out as a work of Euthymios in Athos, Μονὴ Ἰβήρων, geo. 10 (see above n. 18).

30. Blake, Catalogue (cited n. 16), 29, 1933–4, pp. 263–4; see also n. 16 above. When writing my book from 2002, I did unfortunately not become aware of the immense importance of the Georgian material for the study of the Metaphrastic texts and manuscripts. Euthymios, in fact, provides us with an important *terminus ante quem* of Symeon Metaphrastes. This further confirms that Symeon stopped earlier, supporting the year 982 given by Yahya ibn-Sa'id and Eprem; see Høgel, *Symeon Metaphrastes* (cited n. 2), pp. 61–88.

(apocryphal?)."[31] This special attention paid to transferring the Metaphrastic language—along with other biblical and Greek patristic literature—into Georgian obviously left Euthymios deeply familiarized with various forms of Hellenic wisdom and language, and his translation of the Georgian *Balavariani* into the *Barlaam* almost reads as a catalogue of this. And surprisingly enough, the Iviron monastery is actually the only ascertained holder of Metaphrastic texts that we know of before at least the reign of Constantine VIII (1025–8).[32] No other piece of evidence on the fate of the Metaphrastic texts than the activities of Euthymios and some dated Iviron manuscripts including Metaphrastic texts have come out of the reign of Basil II, during which our sources tell us that Symeon Metaphrastes fell from favour, stopped working, and died. This, in itself, is surprising, given the enormous popularity that the Metaphrastic menologion later experienced, with more than 700 manuscripts (including fragments) extant today, most of these from the eleventh and twelfth centuries.[33]

Given the fervent translation activities of Euthymios at Athos, one is left wondering why a productive copyist at Iviron, with the name of Theophanes, would be busy at the same time copying Greek Metaphrastic lives. We have today two dated manuscripts of his from years 1004 (Vatican, BAV, Ottob. gr. 422) and 1011 (Athos, Μονὴ Κουτλουμουσίου, 25), presenting Metaphrastic texts in combination with other hagiographical texts.[34] Given the lack of evidence for interest in the Metaphrastic texts from anywhere else, the Iviron monastery seems to have been a Metaphrastic hub. All this seems to confirm the story, transmitted to us through a colophon written by Eprem Mtsire, another Georgian writer, that Symeon lost favour at court and that it was only after the death of Basil II that the menologion became published.[35] Until then it was, according to Eprem, "only read in the houses."[36] Given all this Georgian evidence to the activities concerning the Metaphrastic menologion, it seems likely that Eprem's "houses" could well be, or primarily point out, the monastic houses on Athos, primarily the Iviron. Further studies, not least into the Georgian material, will probably reveal more about this Georgian-Metaphrastic interrelation.

31. This is a translation of the French translation given in Blake, Catalogue (cited n. 16); see also foregoing footnote.

32. Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), p. 87, writes that the *Barlaam* story was already known early (late tenth century) in Constantinople, but his only "evidence" is Symeon Metaphrastes, who may not even have had the possibility of reading the *Barlaam* story.

33. Ehrhard, *Überlieferung* (cited n. 2), vol. 2, p. 306–659.

34. On ms Città del Vaticano, BAV, Ottob. gr. 422, see Ehrhard, *Überlieferung* (cited n. 2), vol. 2, p. 311 and vol. 3, p. 793; J. Irigoin, Pour une étude des centres de copie byzantins. Suite, *Scriptorium* 13, 1959, pp. 177–209, here p. 200 (only indicating "Vies de saints"); and Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), p. 80 n. 415. On ms Athos, Μονὴ Κουτλουμουσίου, 25, see Ehrhard, *Überlieferung* (cited n. 2), vol. 2, p. 311 and vol. 3, pp. 130–5 (this manuscript does not appear in the list of Irigoin). Another two manuscripts, also appearing in Irigoin's list of Theophanes' copies, namely Moskow, GIM, Sinod. gr. 162 and 15 (Vladimir 380 and 381) (dated to 1021–2 and 1023 respectively) may also contain Metaphrastic lives, see Ehrhard, *Überlieferung* (cited n. 2), vol. 3, p. 741.

35. Høgel, *Symeon Metaphrastes* (cited n. 2), pp. 127–30.

36. In Georgian, სახლებსა შინა, translated as в домах, in К. С. Кекелидзе [K. S. Kekelidze], Симеон Метафраст по грузинским источникам, *Труды Киевской духовной академии* 2, 1910, pp. 172–91.

So, if Euthymios was heavily involved in reusing Metaphrastic vocabulary, he was certainly not the only one at Iviron paying special attention to these texts. We may even start asking how much the recognition, and later sanctification, of Symeon Metaphrastes was due to Georgian involvement. Two things point that way (though certainly yielding no proof): the surprising parallel fates of the Metaphrastic texts and Euthymios' *Barlaam*; and the status of Georgian and especially Iviron affairs at the Constantinopolitan court.

In the *Life of John and Euthymios*, we get an account of Euthymios' death. Since Emperor Constantine VIII, the brother and successor of Basil II, "loved Euthymios for his sanctity," Euthymios came to Constantinople in 1028 to meet him.[37] As he was riding through the streets, a beggar came up to him, and as Euthymios was about to give him some money, his mule was frightened by the beggar's rags, started fleeing, and in the end injured Euthymios, who died soon after from his wounds. There is no reason to question the year of demise of Euthymios, such indications were always given with precision, but the manner of his death calls for some doubt. In biographies of famous writers, a blending of real experience with the fictional events found in the writer's works is a common feature. And Euthymios' horse ride and meeting with a beggar do recall closely enough scenes involving Ioasaph, the young protagonist of Euthymios' Greek *Barlaam*, for suspicion to arise. Could this be a tale of castles, beggars, and horse rides, invented to cast Euthymios as another saintly Ioasaph, and inserted to underpin the alleged easy access of Euthymios to the court of Constantine VIII? It is hard to tell, but Euthymios may have had access to Constantine VIII, even if contact with the Constantinopolitan court deteriorated at some point and certainly in the reign Romanos III Argyros (1028–34), who after the death of Euthymios recalled the privileges of the Georgians at Athos, due to Georgian involvement in revolts against him.[38] During the period between 1029 and 1035 (or 1041), Iviron went through a turbulent period, with a group of monks referred to as "the Greeks" taking over management of the monastery. It was only a year after the accession of Michael IV, in 1035 (with a final confirmation in 1041 by Michael V), that the rights of "the Georgians" again received imperial confirmation. The intervening loss of imperial support could also account for the problems that seem to have affected *Barlaam* manuscripts. As indicated by Volk, several of these manuscripts seem to have lost their first folio by deliberate removal.[39] The replacement in some cases provides an altered prologue, leaving out the name of Euthymios, possibly to remove any Georgian connection with the text of the *Barlaam*. In any case, there is some synchronicity between the return of the Georgians at Iviron to imperial benevolence in 1035/1041 and the first dated, "real" Metaphrastic manuscript. Our first dated Metaphrastic manuscript is from 1042, produced by (or for?) Niketas, chamberlain of Emperor Michael V.[40] In his colophon text on Symeon Metaphrastes, Eprem Mtsire vaguely implies that the Metaphrastic texts were honoured again (and their author raised to sainthood) sometime after the death of Basil II. This could have been in the days of Constantine VIII, Michael IV, or Michael V.

37. Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme (cited n. 1), pp. 124–6.
38. *Ibid.*, pp. 70–1, for this and the following information.
39. Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 63–4.
40. Ms Athos, Μονὴ Ἰβήρων, 16, see the list of dated manuscripts in Ehrhard, *Überlieferung* (cited n. 2), vol. 2, p. 685–90.

Despite uncertainties but given their interconnection, a collusion between the fates of the *Barlaam* and the Metaphrastic menologion seems probable.

Euthymios' use of Symeon Metaphrastes

As we saw, Euthymios had access to what seems to be all Metaphrastic texts when producing his *Barlaam*. The 48 (or in fact 50)[41] texts that he quotes from come from all ten volumes of the Metaphrastic menologion, and even if this "edition" of ten volumes may be later (our earliest extant volume from such a 10-volume version is, as stated above, from 1042), it is still fairly safe to say that Euthymios knew all of the Metaphrastic texts. But even if quoting from many of these, he certainly did not use all of them to the same extent or in the same way. The following is an attempt—mainly based on the data given by Volk—to delineate how Euthymios reused passages from Metaphrastic texts and for what purpose.

First of all, it should be noted that Euthymios used many other texts than the Metaphrastic for his *Barlaam*. The basic source text was of course the Georgian *Balavariani*, offering the main story with all its embedded tales.[42] But as was long ago noted, Euthymios not only translated this, he inserted a number of quotations and embellishments from other texts. The amount of biblical quotations is clear evidence of Euthymios' familiarity with Scripture.[43] Also a wealth of patristic literature was used,[44] including the so-called *Apology of Aristeides*, which, inserted almost unaltered, offered a safely orthodox representation of Christian dogma as well as apostolic history to ensure that the text would not fall under accusation of heresy (for introducing exotic saints or, even worse, new theological views).[45] Euthymios' use of these texts was treated in depth by Volk.[46] Volk's *apparatus fontium* also informs us on various use of patristic and hagiographical texts. But none of these coloured the *Barlaam* in a way that comes near Euthymios' heavy use of Symeon Metaphrastes, who of course—due to the problems described above—does not figure in Volk's *apparatus fontium*, but in his *apparatus imitationum* (listing instances of later reuse of the edited text). Following the analysis given above (based on Grossmann), his texts will here be analyzed as sources for Euthymios (and therefore properly belonging to the *apparatus fontium*).

41. To the 48 texts listed by Volk, should be added the Metaphrastic *Pseudo-Clementina* and the *Life of Anthony*, which Euthymios may well have used in the Metaphrastic version almost identical with the original written by Athanasios of Alexandria, see Volk, *Die Schriften. 6, 2* (cited n. 1), pp. 478 and 491.
42. ვ. აბულაძე [I. Abuladze], ბალავარიანის ქართული რედაქციები [*Georgian versions of Barlaam*] (ძველი ქართული ენის ძეგლები 10), თბილისი 1957.
43. See the "Bibelindex" in Volk, *Die Schriften. 6, 2* (cited n. 1), pp. 465–75 and *6, 1*, pp. 138–40.
44. See the "Index der nichtbiblischen Quellen," in Volk, *Die Schriften. 6, 2* (cited n. 1), pp. 476–90.
45. This is the text of chap. 27 of the *Barlaam*, Volk, *Die Schriften. 6, 2* (cited n. 1), pp. 264–84; see the discussion in Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 122–35.
46. Volk, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 96–138.

Out of the 50 Metaphrastic texts that Euthymios quotes from, 15 stand out as being of special importance (in terms of amount of quotations but also in thematic weight).[47] These are, first, a number of texts connected to apostles and the apostolic age, namely the Metaphrastic *Lives* of the apostles Thomas, John, Philip, Matthew, and Luke. To this group could also pertain the Metaphrastic *Life of Gregory the Illuminator* (or, of Armenia), which also has an apostolic shape and theme, but it occurs more in conjunction with the rest of important Metaphrastic texts, namely the *Lives of Sergios & Bacchos, Thekla, Aikaterine, Polyeuktos, Martinianos, Paul of Thebes, Kyprianos & Justina, Hilarion*, and *Prokopios*. Quotations from these 15 Metaphrastic texts occur frequently and in passages loaded with thematic importance.

Before proceeding to analyze Euthymios' manner of using these 15 texts, a word of justification for disregarding the 35 other texts in this initial analysis. It seems likely that quotations from these 35 Lives—as well as from just about all the patristic and other hagiographical source material that Euthymios employed—came from (collections of) excerpts that Euthymios had access to or had produced himself, probably in order to reuse them at various places in his *Barlaam*. These quotations are too many and too verbally exact quotations from the Metaphrastic (and other) texts to have come purely from memory. But it is unlikely that the quotations were retrieved directly from the Metaphrastic texts. The short quotations represent, just about in all cases, standard sentences on dogma and faith or standard scenes from hagiography (either of torture, questioning, asceticism, or devotion) that could in many cases have been culled for their gnomic expressiveness. All this makes it very unlikely that Euthymios retrieved them directly from their respective Metaphrastic texts when translating. Some sort of collection(s) of excerpts must have gone in between.

As for the 15 important texts, we find also a reuse of short quotations from these (which could also have been made first as excerpts) but also a number of long quotations, and in five key passages of the *Barlaam* we find text passages (sometimes slightly rephrased) from these texts used in what could be termed text mosaics.[48] These five sections of the *Barlaam* read as Metaphrastic quotations from several texts put together to form a unity. As an example, we may look at the passage from 2.181 to 3.35 of the *Barlaam* text, where a number of (sometimes longer) passages from the *Life of Gregory the Illuminator* and the *Life of Aikaterine* are intertwined and inserted to colour and flesh out a scene of pagan cult and sacrifice, under the threatening eye of a mad king.[49] Likewise, the long scene with the magician Theudas in chapter 29 of the *Barlaam* is produced through a similar mosaic, now with several passages stemming from the *Lives of Gregory the Illuminator, Martinianos*, and *Aikaterine* intertwined. Many of these passages have a gnomic character but given the close appearance of text bits from the same texts, Euthymios must have had either the respective texts, or excerpts stemming only from these, at hand. Other such mosaics are found at 30.32–85 (with intertwined text bits from the *Lives of Martinianos, Paul of Thebes, Kyprianos, Hilarion*, and *Thekla*) and 35.4–27 (produced with mixed text bits from the *Life of Gregory* and the *Life of Prokopios*). Finally, one mosaic is thematically speaking apostolic, and fittingly is constructed by mixing text extracts from *Lives* of apostles: the beginning of the *Barlaam*, i.e. chapter 1.1–30, represents a fine combination of excerpts from the *Lives* of the apostles Thomas, John, and Philip.

This latter text mosaic clearly echoes the aims behind the insertion of the *Apology of Aristeides*.[50] His text was to resound of apostolic imagery, making his Byzantine reader and listener instantly recognize in which setting to understand the text, i.e. as taking place in newly Christianized land. A similar aim could be thought of concerning the *Life of Gregory the Illuminator*, whose setting in Armenia (and with brief mention of Iberians, i.e. Georgians) calls attention to a possible local (national?) interest from Euthymios' side in including excerpts from this text.

Euthymios hardly produced these text mosaics from Metaphrastic texts to engender any recognition or enjoyment of intertextuality. The Metaphrastic texts were quite new and perhaps even still under suspicion during the reign of Basil II due to the fate of Symeon Metaphrastes. And even if somebody would know the texts, it would require a reader or listener very familiar with Metaphrastic narratives to be able to recognize the procedure. Other passages, which display heavy reuse of material from only one text, could perhaps more be seen as recalling a certain text, even if the feeling must rather be that Euthymios simply worked in cento-like way, finding Metaphrastic material useful or aesthetically preferable for his purpose. The use of several text bits in a row from a single Metaphrastic text is seen at least in 2.34–153, where 8 text bits (3 of which very extensive) have been taken with practically no changes from the *Life of Sergios & Bacchos* (but intertwined with translated bits from the *Balavariani*, biblical and patristic literature, etc.). The same goes for the *Life of Martinianos*, used extensively in the passage 30.115–197; the *Life of Kyprianos* (32.98–152); the *Life of Paul of Thebes* (38.28 – 40.60); and the *Life of Hilarion* (40.97–116). Euthymios must, in all these cases, have had the Metaphrastic text at his side. The close reuse of quite long passages can only be the product of a direct retrieval from the source text (probably based on prior selection of the text for the specific purpose).

We know that Symeon Metaphrastes also used secondary sources (or other texts than the primary source text, in his case, for rewriting).[51] This creates a slight similarity between Symeon and Euthymios, but a fundamental difference also distinguishes them on this point: Symeon included secondary sources into his rewritings but only to include additional information. His secondary sources offered him scenes or details on the saint(s) not available in his primary source text. Euthymios, on the other hand, reused text bits from the Metaphrastic text, not because they offered him any additional information but simply because he here found usable, readymade phrases. This procedure, not least

47. The editions used here are the same as those listed in VOLK, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. xv–xxvii.
48. All references made refer to Volk's text and *apparatus imitationum*; and the same information may be retrieved in his "Index der Testimonien (Benutzer der Barlaam-Romans)," VOLK, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 491–4.
49. The *Life of Aikaterine* is used alone for a similar purpose in 26.27–118.

50. VOLK, *Die Schriften. 6, 1* (cited n. 1), pp. 122–35.
51. W. LACKNER, Zu Editionsgeschichte, Textgestalt und Quellen der Passio S. Polyeucti des Symeon Metaphrastes, in *Byzantios : Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, hrsg. von W. Hörandner, J. Koder, O. Kresten & E. Trapp, Wien 1984, pp. 221–31. For a specific case of "documentary reuse" of a saint's own letter, see C. HØGEL, The actual words of Theodore Graptos : a Byzantine saint's letter as inserted document, in *Medieval letters : between fiction and document*, ed. by C. Høgel & E. Bartoli, Turnhout 2015, pp. 307–16.

because based on (collections of) excerpts closely resembles what has been observed in texts as Nicholas Kataskepenos' *Life of Kyrillos Phileotes* and other hagiographical texts written in the twelfth century.[52] So, in this regard, Euthymios diverted from the working procedures of Symeon Metaphrastes and instead, it seems, paved the way for a new manner of writing Greek hagiography.

Conclusion

Euthymios could obviously be called a Metaphrast, that is a *metaphrástes,* in recognition of his many Greek-Georgian translations and of his big Georgian-Greek translation, his *Barlaam.* But he could also be called a *metaphrastés,* to the extent that his *Barlaam* ended up sounding very much like a Metaphrastic text by incorporating numerous quotations from Symeon's menologion. As for working methods, Euthymios' manner of piecing together text snippets, sometimes into whole mosaics, cannot be paralleled in the case of Symeon, who did use secondary texts but only such that offered additional historic material.

Euthymios' literary importance comes with the influence of Georgians not only on the life of Mount Athos but on the intellectual life in Byzantium. Not only did the story of *Barlaam and Ioasaph* become a widely read text, but the Georgian influence on bringing the Metaphrastic text to success seems to have been extensive, even if it is difficult to assess the exact nature of the Iviron's dedication to the Metaphrastic enterprise through production of Greek manuscripts containing Metaphrastic texts, translations of these into Georgian, and recirculation of the same in the form of text bits in the *Barlaam.* But Euthymios and others at the Iviron certainly cherished these texts.

Thus, the results of Grossmann's analysis, which showed that it was Euthymios who reused Symeon Metaphrastes, not vice versa, have given us a much simpler chronology, a straighter transfer of texts between Athos and Constantinople, but also a starting point for fascinating insight into the workings and universes of the two most successful narrative writers in middle Byzantine literature.

University of Southern Denmark

52. See *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin,* introd., texte crit., trad. et notes par É. Sargologos (Subs. hag. 39), Bruxelles 1964, pp. 32–7; M. Mullett, Novelisation in Byzantium : narrative after the revival of fiction, in *Byzantine narrative : papers in honour of Roger Scott,* ed. by J. Burke *et al.,* Melbourne 2006, pp. 1–28, esp. pp. 16–7.

DU BON USAGE DE LA PAROLE D'APRÈS LES *CONSEILS ET RÉCITS* DE KÉKAUMÉNOS

par Corinne Jouanno

Dans la forme (sans doute incomplète) sous laquelle ils nous ont été transmis, les *Conseils et récits* de Kékauménos[1] s'ouvrent sur des recommandations qui ont trait au bon usage de la parole. Traitant de la conduite à tenir dans le traitement des affaires juridiques, l'auteur insiste sur l'obligation morale qu'a le témoin d'une accusation injuste d'intercéder en faveur de l'innocent : « Ne garde pas le silence (μὴ παρασιωπήσῃς) […], élève la voix (κραύγασον) […]. Je sais bien que des individus ineptes et ignares te mésestimeront, se moqueront de toi sans vergogne, et diront que tu es quelqu'un qui parle trop (περιττολόγον) : "Pourquoi te préoccupes-tu de l'injustice qu'on lui fait, demanderont-ils… ?" » (I, p. 57 ; WJ § 1[2]). Mais – ajoute Kékauménos – « Dieu t'a conçu capable de parler (ἱκανὸν εἰς τὸ λέγειν) et de prendre la défense d'autrui : tu n'as pas le droit de réduire à néant ce don qui te vient de la main de Dieu » (I, p. 58 ; WJ § 1). Défendre un prévenu injustement accusé, c'est, affirme-t-il un peu plus loin, se faire « la voix de Dieu (στόμα Θεοῦ) » (I, p. 59 ; WJ § 2).

1. Pour une présentation et un commentaire détaillé du texte de Kékauménos, dus aux soins de C. Roueché, on consultera le site http://www.ancientwisdoms.ac.uk/library/kekaumenos-consilia-et-narrationes.

2. Nous citons le texte dans la traduction (parfois légèrement modifiée) de Paolo Odorico (Kékauménos, *Conseils et récits d'un gentilhomme byzantin,* texte présenté et trad. du grec par P. Odorico, Toulouse 2015), en renvoyant, pour chaque passage, à la section concernée (en chiffres romains) et à la page de la traduction ; nous indiquons ensuite, pour le texte grec, la numérotation du manuscrit, conservée, malgré son caractère assez erratique (cf. P. Lemerle, *Prolégomènes à une édition critique et commentée des* Conseils et récits *de Kékauménos,* Bruxelles 1960, p. 11), dans l'édition de B. Wassiliewsky & V. Jernstedt, *Cecaumeni Strategicon,* Petropoli 1896 (réimpr. Amsterdam 1965) [ci-après WJ], que suivent H.-G. Beck (*Vademecum des byzantinischen Aristokraten : das sogenannte Strategikon des Kekaumenos,* übers., eingel. und erkl. von H.-G. Beck, Graz – Wien – Köln 1956) et M. D. Spadaro (Cecaumeno, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo [Στρατηγικόν],* testo critico, trad. e note a cura di M. D. Spadaro, Alessandria 1998). J. Litavrin (*Советы и рассказы Кекавмена,* подгот. текста, введ., пер. и коммент. Г. Г. Литаврин, Москва 1972) a opté pour une nouvelle numérotation, reprise par D. Tsougarakes (Κεκαυμένος, *Στρατηγικόν,* εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δ. Τσουγκαράκη, Ἀθήνα 1993). Dans son édition en ligne (cf. n. 1), Roueché a elle aussi choisi de renuméroter le texte.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 365-388.

La longueur de ce développement initial témoigne de l'importance accordée par Kékauménos à la thématique du bon usage de la parole, omniprésente dans chacune des sections dont le recueil est composé, à l'exception de la sixième et avant-dernière, consacrée aux satyres et dragons[3] : qu'il s'agisse des conseils au stratège (II), au toparque (V) ou à l'empereur (VII), des recommandations concernant les fonctions publiques (I), la vie domestique (III), ou du chapitre, plus narratif, dévolu aux révoltes contre le pouvoir impérial (IV), la question revient avec insistance, en des termes qui révèlent l'influence exercée sur notre auteur par l'éthique des florilèges spirituels. La manière dont sont formulées les mises en garde figurant dans les premières pages des *Conseils et récits* illustre par ailleurs une particularité très frappante de l'écriture de Kékauménos, caractérisée par une tendance à la mise en scène, qui, tout en contribuant de manière importante à la vivacité de ton du recueil, montre qu'on a affaire à un ouvrage dont les qualités rhétoriques ne doivent pas être sous-estimées.

1. La parole dans tous ses états

Que la question du bon usage de la parole soit aux yeux de Kékauménos un sujet sensible, c'est ce que montrent à la fois l'insistance avec laquelle il développe cette thématique et le soin qu'il met à en étudier les divers aspects, en abordant le problème sous tous les angles, introspectif et objectif, puisqu'il évoque aussi bien le contrôle que chacun doit exercer sur sa propre parole que celui auquel il convient de soumettre la parole d'autrui[4].

Nécessité du contrôle de soi

Si Kékauménos mentionne à plusieurs reprises ce que l'on pourrait qualifier de « devoir de parole » – dans le passage, précédemment cité, sur les affaires juridiques ou, à nouveau, dans la section sur les affaires domestiques[5] –, et s'il lui arrive de souligner l'utilité des remontrances, à l'égard des enfants (III, p. 139 ; WJ § 125 : « Ne va pas fouetter tes fils et tes filles avec une cravache, mais avec des discours ») ou des étrangers (III, p. 143 ; WJ § 134 : « Corrige [διορθοῦ] les uns en les menaçant de mots dissuasifs

3. Sur les incertitudes concernant l'ordre de succession des chapitres, voir C. Roueché, The literary background of Kekaumenos, dans *Literacy, education and manuscript transmission in Byzantium and beyond*, ed. by C. Holmes & J. Warring (The medieval Mediterranean 42), Leiden – Boston – Köln 2002, p. 111-138, ici p. 112, et les remarques de la même chercheuse, dans son commentaire en ligne des *Conseils et récits*, *ad* 64.6-64.14, 75.25-76.15 et son introduction de la section V. M. D. Spadaro pense que la section des *Conseils* adressée à l'empereur (VII) a dû être composée séparément et à une date antérieure aux autres chapitres, entre 1059 et 1067, sous le règne de Constantin Doukas (M. D. Spadaro, Il λόγος βασιλικός di Cecaumeno, dans *Syndesmos : studi in onore di Rosario Anastasi. 2*, Catania 1994, p. 349-381) ; on considère habituellement la version finale de l'ouvrage comme postérieure à 1075 (Lemerle, *Prolégomènes* [cité n. 2], p. 76 ; C. Roueché, Defining the foreign in Kekaumenos, dans *Strangers to themselves : the Byzantine outsider*, ed. by D. C. Smythe, Aldershot 2000, p. 203-214, ici p. 204).

4. Cf. III, p. 149 (WJ § 143) : « Le soir venu, fais-toi pendant la nuit le juge de toi-même, de ton comportement dans tes actions, des discours *prononcés ou entendus* au long de la journée. »

5. III, p. 122 (WJ § 100) : « Celui qui ne parle pas alors qu'il peut aider, et qui n'éprouve pas de compassion, se rend complice de ceux qui commettent l'injustice. »

[λόγοις ἀμυντηρίοις], à d'autres encore délivre des conseils [νουθέτει] avec douceur et bienveillance [μετὰ καλοηθείας καὶ ἡμερότητος], ainsi que le fait un père avec ses enfants »), il n'en rappelle pas moins, avec insistance, la nécessité de s'exprimer-toujours avec prudence et juste mesure, en ménageant la susceptibilité d'autrui et en tenant compte du moment opportun (καιρός) : « Interviens donc, non pas confusément (μετὰ ταραχῆς) mais avec intelligence (μετὰ συνέσεως), honnêtement (καὶ ἤθους χρηστοῦ[6]), et en privé. […] Si les circonstances (καιρός) le demandent, parle librement (παρρησιάσθητι) devant la foule, mais sans outrecuidance (μὴ μετὰ ἀπονοίας). » (III, p. 122 ; WJ § 100).

Sans nier les vertus de la *parrhêsia*, il en recommande donc un usage très circonspect : « Que ton franc-parler (ἡ παρρησία σου) ne soit pas sans retenue (ἀπονενοημένη), mais empreint d'humilité et de la crainte de Dieu » (I, p. 59 ; WJ § 2). S'il est bon de dire la vérité[7], la franchise peut en effet n'être pas sans danger, et Kékauménos, très sensible à la question des rapports de hiérarchie qui régissent la société byzantine[8], en souligne volontiers les effets pervers, non seulement pour les petits et les humbles, auxquels il la déconseille catégoriquement[9], mais aussi pour les puissants : « Même si tu es le premier des hommes de l'empereur[10], rabaisse-toi et ne prends aucune liberté de parole (μὴ παρρησιάζῃ) ; la gloire et le loisir de parler librement (ἡ παρρησία) créent des jaloux (ἐπιφθόνους). Quand viendra le moment de parler franchement (παρρησιασθῆναι), fais-le calmement et avec douceur » (I, p. 60 ; WJ § 3).

Soucieux d'œuvrer à la préservation de la paix sociale, il désapprouve les calomnies (III, p. 133 ; WJ § 117), les grossièretés (III, p. 149 ; WJ § 143) et les insultes, même à l'égard des ennemis (IV, p. 172 ; WJ § 190 : « Si l'ennemi vient mettre le siège devant une ville fortifiée, ne lui lance pas des insultes, mais parle-lui de façon amicale depuis les murs. […] Quel avantage tirerais-tu […] des insultes et des grossièretés ? »). Il met aussi son lecteur en garde contre les serments, vrais ou faux, parce qu'ils contredisent à l'enseignement des

6. On pourrait comprendre aussi « avec bonne intention ».

7. II, p. 85 (WJ § 53) : « Dis toujours la vérité : si elle est dure à entendre, tu ne seras d'abord pas bien reçu, mais à la fin tu seras amplement loué » ; III, p. 149 (WJ § 143) : « Celui qui ment détruit la part de vérité qu'il possédait, puisque les discours sortant de sa bouche sont suspects » ; V, p. 178 (WJ § 221) : « Tu dois parler et agir avec droiture (ὀρθῶς) » ; V, p. 179 (WJ § 222) : « Que tes ambassadeurs se rendent auprès de l'empereur, mais que les lettres que tu lui adresses ne disent que la vérité ; aussi tes envoyés doivent-ils être des hommes sages, sincères et intelligents, qui comprennent ce qu'ils entendent de la bouche de l'empereur, et qui disent ce qu'il faut lui dire. »

8. H. Ahrweiler parle de « pyramide administrative » et de patronage opérant « par échelons successifs, comme une "chaîne de protections et d'interventions" qui aboutit dans la plupart des cas au palais et à l'entourage impérial » (H. Ahrweiler, Recherches sur la société byzantine au XIe siècle : nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités, *TM* 6, 1976 [= *Recherches sur le XIe siècle*], p. 99-124, ici p. 109 et 116) ; voir aussi P. Magdalino, Honour among Romaioi : the framework of social values in the world of Digenes Akrites and Kekaumenos, *BMGS* 13, 1989, p. 183-218, où il est question de « towering power » et de « patronage structure » (p. 203) ; l'image que Kékauménos nous donne de la société byzantine est celle d'une structure verticale dominée par l'empereur, il voit la société « as held together by vertical ties of service » (p. 215).

9. I, p. 62 (WJ § 12) : « Si tu es au service de l'empereur, et que tu es de bas rang, fais très grande attention à tenir ta bouche fermée (πάσῃ φυλακῇ τήρησόν σου τὸ στόμα). »

10. Sur ce « premier homme » de l'empereur, ou μεσάζων, qui exerce, « avec la pleine confiance de l'empereur, la direction des affaires », cf. P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, p. 260-261.

Écritures (III, p. 140-141 ; WJ § 130 : « Fais attention à ne jamais prêter serment, ni à tort ni à raison [...]. Si tu prêtes serment à raison, tu méprises et contredis Celui qui a dit : "Ne jure aucunement[11]" ; si c'est à tort, la mort et la ruine t'emporteront »).

C'est donc la « garde de la langue » qui vient en tête de ses recommandations : trop parler nuit, mieux vaut cultiver réserve et taciturnité[12]. « Évite (παραιτοῦ) de t'entretenir avec des gens sans mœurs, et fais attention (πρόσεχε) lorsque tu parles avec tes collègues ou avec quelque autre personne. Si la conversation tombe sur l'empereur ou l'impératrice, au lieu de t'exprimer, retire-toi » (I, p. 60 ; WJ § 6) ; « Que personne ne sache ce que tu as en tête, si tu le peux » (II, p. 74 : WJ § 30) ; « Ne confie à personne (μὴ ἐμπιστεύσῃς τινί) un propos qui peut te mettre en danger (προξενεῖ σοι κίνδυνον), même à quelqu'un orné de toutes les vertus » (III, p. 141 ; WJ § 131). La question du secret revient à plusieurs reprises, tout au long du recueil[13] : « Si ton supérieur commet une faute concernant l'administration publique, ne le divulgue pas, même s'il te fait tort : garde son secret avec grande précaution (φύλαξον [...] φυλακῇ πάσῃ). Si au contraire tu le rends public, tout le monde s'éloignera de toi comme d'un serpent » (I, p. 63 ; WJ § 13) ; « Ton secret, ne le révèle à personne : cela serait très dangereux (ἐπισφαλὲς [...] πάνυ). Du moment que tu dévoiles ton secret à quelqu'un, tu deviens son esclave (δοῦλος), il te portera atteinte et violence (βλάψει καὶ ὑβρίσει) au plus haut degré. [...] Donc, il ne faut révéler ton secret à personne. Ainsi que le prophète le dit[14] : "Garde le silence, même devant celle qui partage ta couche." » (III, p. 125 ; WJ § 103).

Ce qui frappe, dans cette série de mises en garde, c'est l'omniprésence du vocabulaire de la méfiance et de la crainte : Kékauménos multiplie les formules de défense, en employant toute une palette de synonymes – παραιτοῦ, « évite », πρόσεχε, « fais attention », « ne fais pas confiance », μὴ ἐμπιστεύσῃς – qui reviennent d'ailleurs, dans l'ensemble des *Conseils et récits*, avec une fréquence obsédante[15] ; il multiplie aussi les références au « danger » (κίνδυνον, ἐπισφαλές) que représente toute parole prononcée à mauvais escient[16], et se plaît

11. Mt 5,34.
12. Sur l'attitude adoptée par Kékauménos à l'égard de la bouche et des oreilles, cf. C. Galatariotou, Open space/closed space : the perceived worlds of Kekaumenos and Digenes Akrites, dans *Alexios I Komnenos*, ed. by M. E. Mullet & D. C. Smythe, Belfast 1996, vol. 1, p. 303-328, ici p. 314-316.
13. Cf. Galatariotou, Open space/closed space (cité n. 12), p. 319.
14. Mi 7,5.
15. Le terme πρόσεχε apparaît près d'une vingtaine de fois dans les *Conseils et récits* (WJ § 1 ; 3 ; 6 [2 occ.] ; 10 ; 21 ; 29 ; 30 ; 49 ; 63 ; 74 ; 77 ; 78 ; 80 ; 115 [2 occ.] ; 123 ; 130) ; les expressions μὴ πιστεύ(σ)ῃς/μὴ πιστεύητε sont utilisées à une dizaine de reprises (WJ § 29 ; 49 ; 68 ; 77 ; 84 ; 85 ; 106 ; 187 [2 occ.]) ; la fréquence de παραιτοῦ est moindre (WJ § 6 ; 9 ; 111 ; 143). Les formules φύλαττε (WJ § 34 ; 66 ; 68 ; 69 ; 72 ; 80 ; 84 ; 85 ; 103 ; 128), δεῖ/χρὴ φυλάττειν/φυλάττεσθαι (WJ § 73 ; 100 ; 225 ; 226), παραφυλάττου ou χρὴ παραφυλάττειν/παραφυλάττεσθαι (WJ § 28 ; 55 ; 189), viennent compléter le champ sémantique de la mise en garde.
16. Sur cette éthique de la prudence et du renfermement sur soi, cf. A. Kazhdan & G. Constable, *People and power in Byzantium : an introduction to modern Byzantine studies*, Washington DC 1982, notamment p. 26 (« The author's conception of human behavior can be summarized as his belief that life is fraught with danger ») et p. 98 (œuvre pénétrée par des « sentiments of fear and caution ») ; voir aussi A. Guillou, Il funzionario, dans *L'uomo bizantino*, a cura di G. Cavallo, Bari 1992, p. 291-338, ici p. 337. Bien que la propension à la méfiance soit sans doute une caractéristique psychologique de Kékauménos, il convient toutefois de resituer son attitude dans un contexte historique d'instabilité sociale qui « faisait de la prudence égotiste une norme de vie » (A. P. Kazhdan & S. Ronchey,

à dramatiser le risque encouru : mise au ban de la société (« tout le monde s'éloignera de toi »), aliénation (« tu deviens son esclave »), brimades (« te portera atteinte et violence ») : « Ceux qui parlent de façon irréfléchie et sans motif (ἀσκόπως καὶ μὴ μετὰ συνέσεως) sont comme un homme qui, en hiver, voyage à l'étranger sans faire étape, qui erre au beau milieu des ravins et qui tout d'un coup et sans s'en apercevoir est précipité dans l'abîme ; la chute entraîne les pieds, et la langue entraîne la tête » (III, p. 149 ; WJ § 144).

Surveillance du discours d'autrui

Si Kékauménos conseille la plus grande prudence dans l'exercice de la parole, à ses yeux plein de chausse-trappes, il exprime une méfiance plus grande encore à l'égard du discours d'autrui. Bien qu'il lui arrive de reconnaître l'utilité des critiques constructives (VII, p. 199-200 ; WJ § 254), il présente plus habituellement la parole des autres comme une menace potentielle – même lorsqu'elle émane de personnes dénuées d'intentions malveillantes, mais mal avisées. D'où ses mises en garde contre les mauvais conseillers : « Nombreux sont ceux qui ont connu le malheur (ἐδυστύχησαν) du fait de mauvais conseillers (ἀπὸ κακῶν συμβούλων), car ils ont prêté l'oreille à des suggestions inopportunes (ἄλλα ἀντ' ἄλλων ἀκηκοότες) » (II, p. 74 ; WJ § 30[17]). Dans l'univers très suspicieux des *Conseils et récits*, c'est toutefois la malignité volontaire qui, le plus souvent, régit les propos d'autrui, engendrant médisances (II, p. 86 ; WJ § 55), calomnies (I, p. 59, 60-61 ; III, p. 130-131 ; WJ § 3, 4, 6 et 115), rumeurs malveillantes, dont notre auteur souligne les effets délétères (III, p. 141 ; WJ § 131) : « S'il se répand une rumeur (ψόγος) [...], tu iras jusqu'à soupçonner même un nourrisson né de tes propres reins. » Grands et petits, collègues et subordonnés, tous sont susceptibles de se muer en comploteurs œuvrant à votre perte à grand renfort de propos pervers – même ceux à qui l'on a rendu service en leur prêtant de l'argent, et qui, oubliant toute gratitude, se retournent contre vous[18] :

> *Si tu sers l'empereur, fais attention* (πρόσεχε). *Garde chaque jour devant tes yeux et les calomnies contre toi* (τὴν διαβολήν σου) *et ta chute* (τὴν πτῶσίν σου), *car tu ignores ce que l'on complote dans ton dos* (τί ὀπίσω σου τεκταίνουσιν). (I, p. 59 ; WJ § 3)

L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo, Palermo 1997, p. 192). Ahrweiler note que « dans cette nouvelle société gérée par les προστασίαι et les clientèles, personne n'est à l'abri des changements brusques : la précarité des situations fait que les fortunes s'avèrent souvent éphémères » (Ahrweiler, Recherches sur la société byzantine [cité n. 8], p. 111). Sur la réalité des risques encourus, voir aussi L. Neville, *Authority in Byzantine provincial society, 950-1100*, Cambridge 2004, p. 45-47 : « The danger of false accusation was quite real. The emperor did not have enough accurate information about what was going on in the provinces to discourage provincial rivals from accusing each other of criminal actions. » ; p. 79 : « [Kekaumenos'] opinion of the ease with which one could lose social status may have more to do with the reality of downward social mobility than any personal pessimism. »
17. Voir aussi les recommandations de Kékauménos au stratège (II, p. 74 ; WJ § 30 : « Que tes conseillers ne soient pas nombreux, mais capables et de confiance, afin qu'ils ne te délivrent pas des conseils malavisés [ἄλλα ἀντ' ἄλλων] »), ou ses mises en garde contre les mauvais conseils d'un ami (III, p. 134 ; WJ § 118 : « S'il te dit fréquemment de t'abreuver d'un poison ou d'une autre substance délétère, à savoir s'il te conseille de faire du mal, n'accède pas à sa volonté »). Sur l'attitude pleine de suspicion de Kékauménos à l'égard de l'amitié, cf. M. E. Mullett, Byzantium : a friendly society?, *Past and present* 118, 1988, p. 3-24, ici p. 5-6, 11-14, 17-18.
18. Kékauménos dit de l'emprunteur malhonnête : « Il te dénigrera (ψέξει) et te calomniera (διαβάλῃ) de son mieux » (III, p. 130-131 ; WJ § 115).

L'insensé parle comme par jeu, ou avec duplicité (μετὰ πανουργίας), *et ensuite se retourne contre toi et te calomnie* (καταψεύσεταί σου) *comme si c'était toi qui avais proféré de tels propos ; et même s'il s'exprimait en étourdi, il se trouvera toujours quelqu'un de sournois* (πανοῦργος) *pour aller tout rapporter.* [...] *On ignorera celui qui parlait et c'est toi qu'on mettra en accusation. Prends donc garde* (πρόσεχε), *mon enfant : ce qui te semble être de peu d'importance t'attire de grands dangers* (μεγάλων κινδύνων). *J'en sais beaucoup qui ont été plongés dans le danger* (κινδυνεύσαντας) *à cause de tels comportements.*

(I, p. 60-61 ; WJ § 6)

Si tu fais tort <à un inférieur>, il ira voir l'empereur et t'accusera (κατηγορήσῃ) *de comploter contre lui, ou bien il ira dire que tu veux t'enfuir sur tes anciennes terres ; et les accusations dont tu feras l'objet, tu ne peux pas même les imaginer* (σὺ μὲν ἴσως οὐδὲ ἐνθυμηθῆναι εἶχες ὅ σου κατηγόρησε). [...] *Tu pourras bien dire la vérité, ils ne te croiront pas. Celui qui auparavant était ton subordonné et ton sujet mentira en se donnant des airs de proférer des vérités* (ψευδόμενος πιθανὰ λέγων φανήσεται) *et recevra des honneurs de l'empereur. Quant à toi, tu seras muselé, tu ne pourras même pas répondre.*

(V, p. 176 ; WJ § 218)

Ce qui ressort de ces mises en garde répétées de Kékauménos à l'encontre des accusations calomnieuses, c'est une véritable hantise de la parole duplice : le verbe τεκταίνω suggère l'idée de discours fabriqué de toutes pièces ; les termes πανουργία et πανοῦργος évoquent fourberie et absence de scrupule moral, et l'emploi répété du préverbe κατα- (καταψεύδομαι, κατηγορῶ) insiste sur le mésusage de la parole auquel se livrent les calomniateurs : en prononçant des discours mensongers qui ont l'apparence du vrai (ψευδόμενος πιθανὰ λέγων φανήσεται), ils contribuent à saper la confiance que l'on peut avoir en la parole d'autrui. C'est pourquoi Kékauménos conseille à l'empereur de ne pas prêter attention « à ceux qui portent de fausses accusations » (τοῖς ψευδοκατηγόροις μὴ πρόσεχε), puis, corrigeant son propos, lui suggère de « mettre à l'épreuve » (δοκίμασον) les discours qui lui sont tenus et de « conduire des investigations précises » (ἐρεύνησον ἀκριβῶς), avant de se risquer à trancher entre accusateur et accusé (VII, p. 188 ; WJ § 236).

Au stratège aussi, il recommande de soumettre, systématiquement, le discours de ses proches au même genre d'enquête préliminaire : « Entretiens-toi très souvent avec <tes compagnons>, lors de tes conversations tâche de comprendre (περιεργάζου) lequel a un esprit simple et lequel dispose d'un esprit rusé, lequel ment et lequel dit vrai » (II, p. 70 ; WJ § 25). Il prône donc une attitude de suspicion généralisée, orientée vers la détection des mensonges et des faux-semblants : « Méfie-toi (μὴ ἐμπιστεύου) des toparques, tes voisins, même s'ils déclarent être de vrais amis » (II, p. 95 ; WJ § 72) ; « Écoute ce que te dit celui qui joue la folie (τοῦ ὑποκρινομένου τὸ σαλόν) sans le mépriser : il veut sans doute te perdre (καταπανουργεύσασθαι) en contrefaisant la folie » (III, p. 152 ; WJ § 156) ; « Ne fais jamais confiance (μὴ πιστεύσῃς) à ton ennemi, même s'il se présente (ὑποκρίνεται) comme ton ami : il veut te berner » (III, p. 126 ; WJ § 106) ; « Si un peuple étranger[19]

19. On remarquera les mises en garde particulièrement véhémentes de Kékauménos concernant la « race déloyale » (γένος ἄπιστον) des Vlaques (IV, p. 170-171 ; WJ § 187) : « Elle ment d'abondance et vole sans arrêt, chaque jour elle prête des serments très solennels à ses amis qu'elle enfreint facilement, elle accomplit des affrèrements (ἀδελφοποιήσεις) et des parrainages, et combine (σοφιζόμενον) par ce moyen de tromper les plus naïfs, elle n'a jamais gardé foi à personne, pas même aux anciens

arrive dans ta ville fortifiée, ne lui fais pas confiance (μὴ πιστεύσῃς αὐτῷ), même s'il fait la paix avec toi et te prête des serments » (II, p. 107 ; WJ § 84).

La flatterie figure au premier rang des causes susceptibles de contribuer au défaut de véracité de la parole d'autrui. Elle sévit tout particulièrement dans l'entourage de l'empereur : « Ceux qui travaillent pour les empereurs (οἱ δουλεύοντες τοῖς βασιλεῦσιν) ne parlent que pour leur complaire (κατὰ τὰ θελήματα αὐτῶν), n'observent aucune rectitude, ils ont le mensonge (ψεῦδος) et l'injustice (ἀδικία) à la bouche, et la ruse (δολιότης) aux lèvres » (IV, p. 165 ; WJ § 180). Kékauménos invoque l'autorité de Dion pour souligner plus efficacement la redoutable influence des propos séducteurs : « Dion le Romain[20] [...] disait que "même les hommes les plus fiables (καὶ οἱ πάνυ ἀξιόπιστοι τῶν ἀνθρώπων) sont pris au piège (καταδουλοῦνται) des discours habiles (λόγοις ἐπιτηδείοις) et de l'argent" » (I, p. 66 ; WJ § 17). De ces discours habiles, il convient de se défier, quelle que soit leur origine – qu'ils émanent de l'empereur en personne (V, p. 175 ; WJ § 218 : « Ne te laisse pas séduire [μή σε πλανήσῃ] par [...] les belles promesses [ὑποσχέσεις μεγάλαι] des empereurs »), d'emprunteurs fertiles en mauvais prétextes (III, p. 130-131 ; WJ § 115 : « Il prononcera ces paroles, te charmera [καθέλξας], t'enlèvera toutes tes forces [καταχαυνώσας]... »), ou d'entremetteuses à la parole enjôleuse (III, p. 142 ; WJ § 132 : « Elles charmeront [καταθέλξασαι] les oreilles <des amoureux> et tous les jours leur tiendront, à elle comme à lui, des propos suaves [πρὸς χάριν ὁμιλοῦσαι] »).

La méfiance que Kékauménos manifeste ainsi au pouvoir séducteur de la parole explique ses prises de position ambiguës au sujet de l'éloquence (εὐγλωττία). S'il reconnaît, dans ses conseils au stratège, le prix du talent oratoire, qu'il va jusqu'à mettre sur le même plan que le courage guerrier[21], la petite notice autobiographique sur laquelle s'achève la quatrième section des *Conseils et récits*, consacrée aux révoltes contre l'empereur, fait au contraire l'éloge du discours simple et vrai, que Kékauménos oppose, de manière polémique, aux élégances contournées de la rhétorique :

Je suis dépourvu de rhétorique (ἄμοιρος [...] λόγου) *: je n'ai pas acquis à l'école la culture grecque* (παιδείας ἑλληνικῆς), *qui puisse m'apprendre les tournures du discours* (στροφὴν λόγων) *et m'inculquer le talent de la parole* (εὐγλωττία). [...] *Je n'ai pas mis en ordre des discours élégants* (κομψοῖς τισι λόγοις) *et des mythes sophistiqués* (σεσοφισμένοις μύθοις) *dépourvus de toute utilité : j'ai exposé ce que j'ai accompli, ce que j'ai éprouvé, ce que j'ai vu et appris, des faits bien réels* (πράγματα ἀληθῆ), *qui se produisent et adviennent chaque jour. Peut-être mes discours sont-ils rustiques* (ἰδιωτικοί), *mais si tu prêtes sagement attention à ce que j'ai dit, tu les trouveras très sincères* (ἀληθεστάτους).

(IV, p. 172 ; WJ § 191)

empereurs des Romains. [...] Si jamais il survient une révolte et qu'ils feignent (ὑποκρίνονται) de l'affection et de la bonne volonté, prêtant serment sur Dieu qu'ils garderont leur foi, ne leur fais guère confiance (μὴ πιστεύητε αὐτοῖς). [...] Même s'ils se prétendent tes amis ou qu'ils le jurent, ne les crois pas (μὴ πιστεύσῃς αὐτοῖς). » Jugement inspiré de celui de Cassius Dion sur les Daces (auxquels Kékauménos assimile les Vlaques), comme le signale M. GYÓNI, L'œuvre de Kékauménos source de l'histoire roumaine, *Revue d'histoire comparée* 23 NS 3, 1945, p. 96-180, ici p. 164-167 et 175-178.

20. Passage non conservé.

21. II, p. 85 (WJ § 54) : « Je t'engage à devenir un homme admiré de tous pour son courage, mais aussi pour sa sagesse (εὐβουλίαν), pour sa culture (γνῶσιν) et son talent oratoire (εὐγλωττίαν). »

Le même mépris des vaines parades verbales se manifeste dans le passage où Kékauménos, traitant de la lecture, stigmatise ceux qui, se dispensant d'une lecture approfondie des œuvres, se contentent de « picorer » quelques passages, ici ou là, « afin de pouvoir bavasser » (φλυαρεῖν) : il emploie pour les dénoncer un terme imagé, σπερμολόγος, désignant au sens propre le « glaneur », et au figuré le bavard colportant avec frivolité des bribes d'information (III, p. 148 ; WJ § 142). C'est parce qu'elles offrent un cadre propice à ce genre de propos oiseux que les réunions conviviales sont condamnées par notre auteur : « Tiens-toi, dit-il, loin des banquets, car on y fait nombre de bavardages et de ragots (φλυαρία) » (I, p. 61 ; WJ § 9). Le vain bavardage constitue en effet à ses yeux une infraction à la *taxis*, terme clef de son univers mental[22].

2. Les sources des *Conseils et récits* : Kékauménos et la sagesse des recueils gnomiques

Bien qu'il présente les *Conseils et récits* comme le fruit de son expérience pratique[23] (II, p. 86 et IV, p. 172 ; WJ § 54 et 191), Kékauménos n'en cite pas moins, ici ou là, quelques sources livresques. En dehors de la deuxième section, où il fait à plusieurs reprises référence aux traités militaires anciens qui ont nourri ses « Conseils au stratège »[24], le seul auteur païen qu'il mentionne nommément est « Dion le Romain » (*i.e.* Cassius Dion), cité pour ses mises en garde contre les discours trop habiles (I, p. 66 ; WJ § 17) puis, à nouveau, dans la section sur les dragons, où il est désigné comme « historien de l'Empire et de la République romains » (VI, p. 184 ; WJ § 230). Toutes les autres références renvoient à des textes religieux, Ancien[25] et Nouveau Testament[26], écrits patristiques ou hagiographiques[27]. Dans les quelques passages où Kékauménos souligne les bienfaits de la lecture, ce sont d'ailleurs, d'abord et surtout, des lectures pieuses qu'il a à l'esprit,

22. Voir *infra*. Sur l'importance accordée par les Byzantins au respect de la *taxis*, cf. C. Mango, *Byzantium : the empire of New Rome*, London 1980, p. 218-219 ; P. Magdalino, Orthodoxy and history in tenth-century Byzantine "encyclopedism", dans *Encyclopedic trends in Byzantium?*, ed. by P. Van Deun & C. Macé, Leuven – Paris – Walpole MA 2011, p. 143-159, ici p. 152-153.

23. M. Gyóni parle d'ouvrage « empirique », où les exemples sont tirés des expériences personnelles de l'auteur (Gyóni, L'œuvre de Kékauménos [cité n. 19], p. 103 et 106).

24. Il évoque les « auteurs anciens » de traités stratégiques (οἱ ἀρχαιότεροι : II, p. 71 et 76 ; WJ § 28 et 37 ; οἱ ἀρχαῖοι : II, p. 73 et 86 ; WJ § 29 et 54), « ceux qui ont écrit des traités sur le stratège » (II, p. 78 ; WJ § 41), « ces écrivains extraordinaires qui ont rédigé des traités sur les machines de guerre » (II, p. 80 ; WJ § 44). Sur la familiarité de Kékauménos avec la littérature militaire, voir Roueché, The literary background (cité n. 3), p. 117-123.

25. Références explicites à l'« Ancien Testament » (II, p. 85 ; WJ § 54), « Moïse » (VI, p. 183 ; WJ § 229), « David » (II, p. 77 ; III, p. 126 et 144 ; WJ § 39, 105 et 135), « Salomon » (III, p. 115 ; WJ § 91), « Habacuc » (I, p. 65 ; WJ § 16). Citations anonymes de la Genèse (III, p. 115 ; WJ § 91), des Proverbes (III, p. 139 ; WJ § 126) et du « prophète » <Michée> (III, p. 125 ; WJ § 103).

26. Références explicites à l'« Évangile » ou aux « saints Évangiles » (I, p. 58 ; III, p. 133 ; V, p. 179-180 ; WJ § 1, 117, 224), au « Nouveau Testament » (II, p. 85 ; WJ § 54), à « l'apôtre » <Paul> (III, p. 146 ; WJ § 140). Citation (non explicitée) des Actes des apôtres (III, p. 117 ; WJ § 94).

27. Références explicites au « bienheureux Cassien » et à « saint Grégoire » (III, p. 136-137 ; WJ § 123), à « nos saints et bienheureux pères les ascètes du désert », au « bienheureux et saint Jean Damascène » (VI, p. 182 ; WJ § 228), à « Grégoire le Théologien, fameux pour sa sagesse » (VII, p. 198 ; WJ § 253) ; citation de la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne* (VII, p. 200 ; WJ § 255). Sur la familiarité de Kékauménos avec la Bible et les Pères de l'Église, cf. G. G. Buckler, Writings known to Cecaumenus,

« textes d'Église » (τὰς τῆς ἐκκλησίας βίβλους, τῶν ἐκκλησιαστικῶν βίβλων : II, p. 85 ; WJ § 54) ou « Bible » (II, p. 85 et III, p. 129 ; WJ § 54 et 113).

Adepte de la lecture à visée édifiante et sensible à l'« immense profit » que l'on peut tirer des livres[28], il était, de toute évidence, familier de la littérature des florilèges[29], qui connurent leur « âge d'or » à l'époque médiobyzantine[30], et ses *Conseils et récits* témoignent de l'influence de ce que Paolo Odorico a appelé la « culture de la *syllogê* »[31]. Une comparaison avec les *Sacra parallela* du Ps.-Jean Damascène[32] montre à quel point ses réflexions sur les usages et mésusages de la parole sont proches de celles collectées dans ce vaste recueil, équivalent chrétien de l'*Anthologie* de Stobée[33], qui exerça une influence considérable sur une bonne partie de la tradition gnomique ultérieure, puisqu'il a servi de source à des recueils comme le Ps.-Maxime et surtout la *Melissa* du Ps.-Antoine[34]. On

Byz. 15, 1941, p. 133-143, ici p. 133-137 et 143 ; Spadaro, *Raccomandazioni* (cité n. 2), p. 47 et 131 ; Roueché, The literary background (cité n. 3), p. 123-124.

28. II, p. 85 (WJ § 54) : « Si tu leur prêtes attention, tu en recueilleras non seulement une moisson de dogmes et de récits utiles à ton âme, mais aussi d'enseignements moraux, éthiques et militaires. » G. Cavallo présente Kékauménos comme un adepte de la « lecture intensive », la seule qui permette de tirer vraiment profit d'un livre, en s'en appropriant le contenu (G. Cavallo, *Lire à Byzance*, trad. de l'italien par P. Odorico & A. Segonds, Paris 2006, p. 94).

29. Cf. Roueché, The literary background (cité n. 3), p. 114-117 ; P. Odorico, Un esempio di lunga durata della trasmissione del sapere : Cecaumeno, Sinadinos, l'Antichità, l'età moderna, dans *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, a cura di M. S. Funghi, Firenze 2003-2004, vol. 1, p. 283-299, ici p. 294.

30. Cf. M. Richard, Florilèges <spirituels> grecs, dans *DS* 5, col. 475-512, ici col. 476 ; repris dans M. Richard, *Opera minora. 1*, Turnhout – Louvain 1976.

31. Cf. P. Odorico, La cultura della συλλογή. 1, Il cosidetto enciclopedismo Bizantino ; 2, Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno, *BZ* 83, 1990, p. 1-21. Sur l'importance de ce type d'écrits à Byzance, voir R. Ceulemans & P. Van Deun, Réflexions sur la littérature anthologique de Constantin V à Constantin VII, *TM* 21, 2, 2017 (= *Autour du* Premier humanisme byzantin *& des* Cinq études sur le XIe siècle *quarante ans après Paul Lemerle*, éd. par B. Flusin & J.-C. Cheynet), p. 361-388, ici p. 376 : « Ces compilations sont en quelque sorte des fenêtres par lesquelles s'ouvre toute la culture ou toute la vie intellectuelle d'une époque. »

32. Ce grand florilège, dont la rédaction primitive est aujourd'hui perdue, avait pour titre original *Hiera* : il comprenait trois livres, dont le premier était consacré à Dieu, le deuxième à l'homme, et le troisième aux vertus et aux vices, traités en parallèle – d'où le titre de *Sacra parallela* choisi par Michel Le Quien pour son édition de 1712, basée sur le *codex* Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 1236, mauvaise copie d'un ms. lui-même très lacuneux, le Città del Vaticano, BAV, Ottob. gr. 79 : c'est le texte de Le Quien qui a été repris dans la *Patrologie grecque* (*PG* 95, col. 1040-1588 et *PG* 96, col. 9-442). Sur l'histoire textuelle complexe des *Sacra parallela*, voir M. Richard, Les "Parallela" de saint Jean Damascène, dans *Actes du XIIe congrès des études byzantines*, Belgrade 1964, vol. 2, p. 485-489 ; Richard, Florilèges (cité n. 30), col. 476-484 ; et surtout J. Declerck, Les *Sacra parallela* nettement antérieurs à Jean Damascène, *Byz.* 85, 2015, p. 27-65 : s'appuyant sur la présence, dans le recueil, de scholies contenant des références précises à des événements d'actualité, Declerck date l'ouvrage original du premier quart du VIIe siècle ; il en attribue la paternité à « un hiéromoine Jean, qui vivait dans un monastère de Jérusalem ou de ses environs, peut-être à la Grande Laure où, même après le passage des Saracènes (et peut-être aussi des Perses), il pouvait disposer d'une bonne bibliothèque » (p. 63).

33. Article *Sacra parallela*, dans *ODB*, vol. 3, p. 1826 : l'ouvrage pourrait avoir été produit « to emulate the secular gnomologium of Stobaios ». Comparant les préfaces des deux recueils, Odorico juge leurs motivations parallèles (Odorico, La cultura della συλλογή [cité n. 31], p. 15).

34. Richard précise que les deux sources principales du Ps.-Antoine sont la version interpolée du Ps.-Maxime et un exemplaire des *Parallèles* damascéniens (Richard, Florilèges [cité n. 30], col. 493).

ne saurait trop insister sur l'importance de cet ouvrage, que M. Evangelatou qualifie de « thesaurus of biblical and patristic wisdom »[35] et P. Odorico de « véritable encyclopédie philosophique »[36]. Soumettant les *Sacra parallela* à une lecture de type anthropologique, A. Guillou a bien montré comment on pouvait retrouver, à travers cette somme de citations, tout le « système de vie enseigné au VIIIe siècle dans le monde byzantin »[37].

De nombreux chapitres des *Sacra parallela* sont consacrés à la question du bon et du mauvais usage de la parole, et abordent les mêmes thématiques que Kékauménos : on trouve ainsi plusieurs sections traitant des médisances et calomnies, reproches, insultes ou grossièretés[38]. Mensonge, hypocrisie, flatterie font l'objet d'une autre, assez copieuse, série de chapitres où transparaît, comme chez Kékauménos, la hantise du double langage[39]. La question des serments et promesses, blasphèmes et malédictions, occupe elle aussi une place notable dans le recueil : serments et promesses font d'ailleurs l'objet de doubles chapitres, conçus en forme de parallèles antithétiques[40], selon un procédé de composition déjà largement exploité dans l'*Anthologie* de Stobée[41]. Au même modèle répondent aussi quatre chapitres évoquant la question des bons et des mauvais conseils, en deux paires

35. M. Evangelatou, Word and image in the *Sacra parallela* (*Codex parisinus graecus* 923), *DOP* 62, 2008, p. 113-197, ici p. 196.

36. Odorico, Un esempio (cité n. 29), p. 288.

37. A. Guillou, Le système de vie enseigné au VIIIe siècle dans le monde byzantin, dans *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII* (Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo 20), Spoleto 1973, p. 343-381.

38. A, 46 : Περὶ αἰσχρολογίας· καὶ ὅτι οὐ δεῖ προσφέρειν λόγον σαπρόν (« Sur les grossièretés : qu'il ne faut pas proférer de parole corrompue ») ; Δ, 12 : Περὶ διαβολῆς· ὅτι οὐ χρὴ ἀκρίτως δέχεσθαι διαβολήν (« Sur la calomnie : qu'il ne faut pas accepter sans discernement une calomnie ») ; E, 31 : Περὶ ἐλέγχων (« Sur les reproches ») ; K, 2 : Περὶ καταλαλιᾶς· καὶ ὅτι καταλαλιά ἐστι λόγος ψιλὸς ψευδὴς κατά τινος λεγόμενος (« Sur la médisance : que la médisance est un discours sans preuves, mensonger, tenu contre quelqu'un ») ; Λ, 2 : Περὶ λοιδορίας (« Sur l'insulte ») ; O, 9 : Περὶ ὀνειδισμοῦ· καὶ ὅτι οὐ χρὴ ὀνειδίζειν (« Sur la critique blessante : qu'il ne faut pas critiquer de façon blessante ») ; Y, 1 : Περὶ ὑβριστοῦ (« Sur l'homme porté aux violences verbales »).

39. Δ, 17 : Περὶ διγλώσσου (« Sur l'homme à la langue double ») ; E, 28 : Περὶ ἐγκωμίων καὶ τῶν χαιρόντων ἐν αὐτοῖς· καὶ ὅτι οὐ δεῖ πρὸ πείρας ἐπαινεῖν τινα (« Sur les éloges et ceux qui s'en réjouissent : qu'il ne faut pas louer quelqu'un avant de l'avoir mis à l'épreuve ») ; K, 4 : Περὶ κολάκων καὶ παρασίτων καὶ γελοιαστῶν· καὶ ὅτι χρὴ φεύγειν αὐτούς (« Sur les flatteurs, les parasites et les bouffons : qu'il faut les éviter ») ; Y, 4 : Περὶ ὑποκρίσεως καὶ εἰρωνείας καὶ πλαστῆς εὐλαβείας καὶ τῶν τὰ τοιαῦτα ἐπινοούντων (« Sur l'hypocrisie, l'ironie, la feinte piété, et ceux qui nourrissent ce genre de sentiments ») ; Ψ, 1 : Περὶ ψεύδους καὶ συκοφαντίας (« Sur mensonge et délation »).

40. A, 47 : Περὶ ἀρᾶς εὐλόγως ἢ ἀδίκως ἐπαγομένης· καὶ ὅτι χρὴ εὐλογεῖν, καὶ μὴ καταρᾶσθαι (« Sur la malédiction formulée avec raison ou injustement ; qu'il faut bénir, et non maudire ») ; B, 8 : Περὶ βλασφήμου καὶ μεγαλοῤῥήμονος (« Sur l'homme porté aux blasphèmes et aux rodomontades ») ; O, 1 : Περὶ ὅρκου· καὶ ὅτι τοῖς ἐπὶ κακῷ καὶ ἀτόπῳ δεδομένοις ὅρκοις οὐ χρὴ ἐμμένειν (« Sur le serment : qu'il ne faut pas observer les serments prêtés à une fin mauvaise et déplacée ») ; O, 11 : Περὶ τῶν τοὺς ὅρκους στεργόντων· καὶ ὅτι οὐ χρὴ ὀμνύειν (« Sur ceux qui affectionnent les serments : qu'il ne faut pas jurer ») ; O, 12 : Περὶ τῶν τοὺς ὅρκους ἀθετούντων καὶ ἐπιορκούντων (« Sur ceux qui violent leurs serments et se parjurent ») ; Y, 10 : Περὶ ὑποσχέσεων καὶ συντάξεων· καὶ ὅτι χρὴ πληρῶσαι αὐτάς (« Sur les promesses et les conventions ; qu'il est nécessaire de les observer »).

41. Citons, à titre d'exemple, les paires ἀρετή/κακία (III, 1-2), φρόνησις/ἀφροσύνη (III, 3-4), σωφροσύνη/ἀκολασία (III, 5-6), ἀνδρεία/δειλία (III, 7-8) ; ὑπὲρ κάλλους/κατὰ κάλλους (IV, 21a-b) ; ὅτι κάλλιστον γάμος/ὅτι οὐκ ἀγαθὸν τὸ γαμεῖν (IV, 22a-b) ; ὅτι καλὸν τὸ ἔχειν παῖδας/ὅτι ἀσύμφορον τὸ ἔχειν παῖδας (IV, 24a-b) ; περὶ τῶν παρ' ἀξίαν εὐτυχούντων/περὶ τῶν παρ' ἀξίαν δυστυχούντων (IV, 42-43).

de parallèles antithétiques, concernant l'émission des conseils (« Sur les bons/mauvais conseils et propositions »[42]) et leur réception (« Sur ceux qui acceptent/n'acceptent pas de conseil »[43]). On trouve également plusieurs chapitres consacrés à la *parrhêsia*, à la « garde de la langue » ou à son défaut, que manifestent notamment les diverses formes de la vantardise[44]. Au total, environ une trentaine de chapitres sont donc en lien direct avec la thématique de la parole[45] – chiffre considérable, même si les chapitres en question sont, dans l'ensemble, plutôt brefs[46] : riche de trente-deux citations, le plus fourni de tous (Γ, 15 : « Sur ceux qui ne gardent pas leur langue ») reste, avec ses deux pages et demie, fort loin derrière les deux chapitres les plus longs du recueil, E, 9 (« Sur ceux qui ne font pas la charité, mais veulent acquérir toujours plus, et sur les avares qui aiment les richesses et l'argent ») et M, 3 (« Sur le repentir et la confession »), qui, comptant l'un presque cent citations, l'autre environ quatre-vingts, occupent chacun à peu près vingt-trois pages.

L'iconographie du Paris, BnF, gr. 923 (IXe s.) n'en confirme pas moins l'importance accordée dans les *Sacra parallela* à la thématique du langage. Ce manuscrit, qui est la plus ancienne copie connue du recueil, en offre (c'est un *unicum*) une version richement enluminée, où l'on peut repérer bon nombre d'images illustrant des situations de prises de parole. Signalons par exemple la miniature qui montre Job confronté aux mauvais conseils de sa femme (Jb 2,9-10)[47], en marge du chapitre Σ, 22 (Περὶ συμβουλῆς καὶ εἰσηγήσεως πονηρᾶς : *PG* 96, col. 364D-365A), celle représentant la mise à mort de Naboth victime de la fausse accusation de calomniateurs[48] (3 Rg 20,12-13), en marge du chapitre Ψ, 1 (Περὶ ψεύδους καὶ συκοφαντίας : *PG* 96, col. 432C-D), et, plus remarquable encore,

42. Σ, 21 : Περὶ συμβουλῆς καὶ εἰσηγήσεως ἀγαθῆς ; Σ, 22 : Περὶ συμβουλῆς καὶ εἰσηγήσεως πονηρᾶς.

43. Σ, 5 : Περὶ τῶν συμβουλὴν δεχομένων ; Σ, 6 : Περὶ τῶν συμβουλὴν μὴ δεχομένων καὶ μισούντων ἐλέγχους.

44. Π, 16 : Περὶ παρρησίας καὶ ἐξουσίας· καὶ πόθεν ἡ τούτων περιγίνεται κτῆσις (« Sur la franchise et la liberté <de parole> ; et comment leur possession nous est profitable ») ; Γ, 14 : Περὶ τῶν τὴν ἑαυτῶν γλῶσσαν φυλαττόντων (« Sur ceux qui gardent leur langue ») ; Γ, 15 : Περὶ τῶν τὴν γλῶσσαν μὴ φυλαττόντων (« Sur ceux qui ne gardent pas leur langue ») ; K, 7 : Περὶ καυχήσεως καὶ τῆς ἐπάρσεως· καὶ ὅτι ἐπ' οὐδενὶ τῶν ἐν βίῳ χρὴ καυχᾶσθαι, ἢ ἐπαίρεσθαι (« Sur vantardise et orgueil : qu'il ne faut se vanter ou s'enorgueillir d'aucun des biens de ce monde ») ; K, 9 : Περὶ κομπαζόντων καὶ φημιζόντων (« Sur ceux qui fanfaronnent et se glorifient »).

45. À cet ensemble il conviendrait d'ajouter les maximes concernant le bon/mauvais usage de la parole qui figurent dans des chapitres consacrés à d'autres thématiques : la formule de Michée (7,5 : « Garde-toi de confier quoi que ce soit à celle qui partage ta couche ») apparaît ainsi à deux reprises dans le chapitre Γ, 12 (Περὶ γυναικῶν πονηρῶν καὶ μοιχαλίδων καὶ πορνευουσῶν καὶ πάσης κακίας πεπληρωμένων, « Sur les femmes mauvaises, adultères, dévergondées et pleines de toute espèce de vices »), *PG* 95, col. 1321B (texte original) et col. 1328D (citation de Jean Chrysostome) ; elle est citée à nouveau dans le chapitre Θ, 11 (Περὶ τοῦ μὴ θαρρεῖν τινι ὡς ἔτυχεν, « Ne pas faire confiance à n'importe qui »), *PG* 96, col. 52A.

46. Peu de chapitres excèdent une page entière, et quelques-uns, par exemple Π, 16 ou Σ, 21, comptent seulement deux ou trois citations.

47. F. 257r : cf. K. Weitzmann, *The miniatures of the Sacra parallela, Parisinus graecus 923*, Princeton 1979, p. 112-113 et pl. LVI, 214 ; Evangelatou, Word and image (cité n. 35), p. 157-158, 169 et fig. 33 (l'auteur signale le « speaking gesture » attirant l'attention sur la prise de parole de la femme de Job).

48. F. 377v : cf. Weitzmann, *The miniatures* (cité n. 47), p. 90 et pl. XLIII, 164 ; Evangelatou, Word and image (cité n. 35), p. 175.

une série de cinq images illustrant l'épisode de la femme cananéenne dont les prières finissent par persuader le Christ, initialement réticent, d'expulser le démon qui torturait sa fille (Mt 15,22, 26, 28), en marge du chapitre E, 7 (Περὶ εὐχῆς καὶ ὅσα δι' εὐχῆς κατορθοῦνται ὑμῖν : *PG* 95, col. 1444c-1452b) : ces cinq miniatures accompagnent un extrait de l'homélie de Jean Chrysostome « Sur la Cananéenne » (*PG* 52, col. 449-460), et la présence d'une lettrine A de grand format attire de surcroît l'attention du lecteur sur la formule Ἄνω τρόμος καὶ κάτω παρρησία, qui introduit le dialogue du Christ et de la Cananéenne[49] et souligne la facilité avec laquelle les hommes peuvent, grâce au Verbe incarné, s'adresser directement à Dieu et obtenir miséricorde[50].

On trouve certes également des chapitres sur le bon et le mauvais usage de la parole dans les florilèges de type sacro-profane[51] comme les *Loci communes* du Ps.-Maxime ou la *Melissa* du Ps.-Antoine[52], mais ces chapitres sont moins proches de l'univers de Kékauménos, parce que leur contenu fait une large place aux citations et anecdotes d'origine profane : dans le chapitre 20 des *Loci communes*, consacré au silence et aux secrets, seules douze citations du Ps.-Maxime sur une cinquantaine sont tirées de textes judéo-chrétiens (deux du Nouveau Testament, trois de l'Ancien Testament et sept des Pères de l'Église) ; tout le reste du matériau provient d'auteurs païens, et c'est Plutarque

49. *PG* 95, col. 1445a = Jean Chrysostome, *Sur la Cananéenne*, § 4 (*PG* 52, col. 452).

50. Ff. 166v-170r : cf. Weitzmann, *The miniatures* (cité n. 47), p. 166-167 et pl. XCI-XCII, 420-424 ; Evangelatou, Word and image (cité n. 35), p. 184-186 et fig. 57-61.

51. Sur ce type de recueils, cf. Richard, Florilèges (cité n. 30), col. 486-498 ; P. Odorico, Gli gnomologi greci sacro-profani : una presentazione, dans *Aspetti di letteratura gnomica* (cité n. 29), vol. 2, p. 61-96.

52. Les chapitres en question sont en nombre plus réduit que dans les *Sacra parallela*, mais leur volume est souvent plus conséquent. Cf. Ps.-Maxime, éd. S. Ihm, *Ps.-Maximus Confessor. Erste kritische Edition einer Redaktion des Sacro-Profanen Florilegiums Loci communes*, Stuttgart 2001, chap. 10 : Περὶ ψεύδους καὶ διαβολῆς (« Sur mensonge et calomnie ») ; chap. 11 : Περὶ κολακείας (« Sur la flatterie ») ; chap. 14 : Περὶ προσευχῆς (« Sur la prière ») ; chap. 15 : Περὶ διδαχῆς καὶ λόγων καὶ ὁμιλίας (« Sur instruction, paroles et conversation ») ; chap. 16 : Περὶ νουθεσίας (« Sur la réprimande ») ; chap. 20 : Περὶ σιωπῆς καὶ ἀπορρήτων (« Sur le silence et les secrets ») ; chap. 31 : Περὶ παρρησίας καὶ τοῦ ἐλέγχειν (« Sur franchise et reproche ») ; chap. 33 : Περὶ ὅρκου (« Sur le serment ») ; chap. 35 : Περὶ ἀληθείας καὶ ψεύδους (« Sur vérité et mensonge ») ; chap. 36 (43) : Περὶ ἐπαίνου (« Sur l'éloge ») ; chap. 40 (47) : Περὶ γλωσσαλγίας (« Sur la glossalgie ») ; chap. 69 (40) : Περὶ ἀντιλογίας καὶ θρασύτητος (« Sur controverse et rudesse »). – *Melissa* du Ps.-Antoine (*PG* 136), I, 22 : Περὶ ψεύδους καὶ συκοφαντίας καὶ ψευδομαρτυρίας (« Sur mensonge, délation et faux témoignage ») ; I, 48 : Περὶ διδαχῆς καὶ λόγου καὶ ὁμιλίας (« Sur instruction, parole et conversation ») ; I, 49 : Περὶ νουθεσίας (« Sur la réprimande ») ; I, 51 : Περὶ ἐπαίνου (« Sur l'éloge ») ; I, 53 : Περὶ ψόγου καὶ διαβολῆς (« Sur blâme et calomnie ») ; I, 73 : Περὶ σιωπῆς καὶ ἀπορρήτων (« Sur le silence et les secrets ») ; I, 74 : Περὶ πολυλόγων καὶ ταχυλόγων καὶ ἐκφερομυθούντων μυστήρια (« Sur ceux qui parlent beaucoup, trop vite, et divulguent les secrets ») ; I, 75 : Περὶ τῶν ἑαυτῶν γλῶτταν καὶ στόμα φυλαττόντων, καὶ τοῦ μὴ σκληρῶς καὶ ἀπηνῶς διαλέγεσθαι (« Sur ceux qui surveillent leur langue et leur bouche et sur le fait de ne pas s'adresser <à autrui> avec rudesse et dureté ») ; II, 63 : Περὶ τῶν τοὺς ὅρκους στεργόντων καὶ ὅτι οὐ χρὴ μάταιον λαμβάνειν ὅρκον, ἢ ὅλως ὀμνύειν (« Sur ceux qui affectionnent les serments ; qu'il ne faut pas recevoir un vain serment, ni jurer du tout ») ; II, 64 : Περὶ πολυόρκων καὶ τῶν τοὺς ὅρκους ἀπαιτούντων (« Sur ceux qui multiplient les serments, et sur ceux qui réclament des serments ») ; II, 69 : Περὶ καταλαλούντων καὶ περὶ ὕβρεως (« Sur les médisants et sur l'outrage verbal ») ; II, 70 : Ἔτι περὶ γλωσσαλγίας (« Encore sur la glossalgie ») ; II, 71 : Περὶ ἀντιλογίας καὶ θρασύτητος καὶ ἔριδος (« Sur controverse, rudesse et querelle ») ; II, 78 : Περὶ παρρησίας καὶ τοῦ ἐλέγχειν (« Sur franchise et reproche »).

qui arrive en tête des auteurs le plus souvent cités, avec onze extraits dans la version MaxU, base de l'édition de S. Ihm, et dix-huit dans la version élargie (MaxII) : le compilateur a largement utilisé le traité *Du bavardage*, cité sept fois dans MaxU et douze fois dans MaxII. Un constat similaire vaut pour le chapitre 40, « Sur la glossalgie », où figurent 14/16 citations de textes judéo-chrétiens[53], sur un total de 34/45 citations : ici encore, Plutarque arrive en tête des auteurs profanes, avec (seulement) quatre citations dans MaxU, mais dix dans MaxII, toutes empruntées au traité *Du bavardage*. Et pourtant, ce n'est pas dans le vaste répertoire d'anecdotes profanes offert par les *Loci communes* que Kékauménos a puisé l'unique *exemplum* d'origine païenne qui agrémente ses réflexions sur bon et mauvais usage de la parole – un *exemplum* mettant en scène l'empereur Octave-Auguste et le philosophe Athénodore[54], recruté comme directeur de conscience par un prince soucieux de corriger ses imperfections morales (VII, p. 199 ; WJ § 254) : cette anecdote ne figure pas dans les *Loci communes*, bien qu'il en soit question chez Plutarque[55] et, sous une forme un peu différente, chez Cassius Dion[56], autre auteur volontiers exploité par le Ps.-Maxime. Sans doute Kékauménos a-t-il puisé son inspiration dans la littérature chronographique, où les pages consacrées au règne d'Auguste font souvent une place à l'histoire de ses relations avec Athénodore[57].

La forte influence des références scripturaires dans les remarques de Kékauménos sur bon et mauvais usage de la parole crée un lien frappant entre son texte et celui des

53. Deux de ces citations proviennent du Nouveau Testament ; six (huit) de l'Ancien Testament (Siracide, Proverbes) ; six des Pères de l'Église.

54. Sur ce philosophe stoïcien, qui fut sans doute le disciple de Posidonios, voir la notice de R. Goulet, Athénodore de Tarse dit Calvus, dans *Dictionnaire des philosophes antiques. 1*, sous la dir. de R. Goulet, Paris 1989, p. 654-657.

55. Plutarque, *Apophtegmes de rois et de généraux* 207c (César Auguste, 7).

56. Cassius Dion, 56, 43, 1-2. Version reproduite dans les *Excerpta de virtutibus et vitiis* de Constantin Porphyrogénète (*Pars* II, rec. A. G. Roos, Berolini 1910, p. 315 : extrait n° 183 de Cassius Dion) et dans l'abrégé de Xiphilin (*Cassii Dionis Cocceiani Historiarum romanarum quae supersunt. 3*, ed. U. P. Boissevain, Berolini 1901, p. 546). Sur Kékauménos et Cassius Dion, cf. Buckler, Writings known to Cecaumenus (cité n. 27), p. 137-140 ; Roueché, Defining the foreign (cité n. 3), p. 212 ; Ead., The literary background (cité n. 3), p. 124-127 ; Ead., The rhetoric of Kekaumenos, dans *Rhetoric in Byzantium*, ed. by E. Jeffreys, Aldershot 2003, p. 23-37, ici p. 26-27 et 31.

57. Cf. Jean d'Antioche, F 157 (*Ioannis Antiocheni fragmenta ex Historia chronica*, introd., ed. critica e trad. a cura di U. Roberto, Berlin 2005) ; Syméon Logothète, *Chronicon*, chap. 50, 6 (rec. Wahlgren) ; Kédrénos, *Historiarum compendium*, § 199 (ed. Tartaglia, vol. 1, p. 328-329). Au xiie siècle, on retrouve la même anecdote chez Zonaras, *Epitome historiarum* X, 38 (*Ioannis Zonarae Epitome historiarum. 2*, cum C. Ducangii suisque annotationibus ed. L. Dindorfius, Lipsiae 1869, p. 455-456) ; Constantin Manassès, *Synopsis chronikê*, v. 1871-1907 (*Constantini Manassis breviarium chronicum*, rec. O. Lampsidis, Athenis 1996) ; Michel Glykas, *Annales* III, p. 382 (*Michaelis Glycae Annales*, rec. I. Bekkerus, Bonnae 1836). Gyóni affirme, avec peut-être quelque exagération, que « le cas d'Auguste et d'Athénodore était un des thèmes favoris de la littérature byzantine contemporaine » (Gyóni, L'œuvre de Kékauménos [cité n. 19], p. 155). Sur les particularités de la version de Kékauménos, voir Spadaro, Il λόγος βασιλικός di Cecaumeno (cité n. 3), p. 378-380 et Ead., La figura di Atenodoro in Cecaumeno, dans *Byzantino-Sicula. 3, Miscellanea di scritti in memoria di Bruno Lavagnini*, Palermo 2000, p. 321-333 : selon l'auteur, la présentation inhabituelle d'Athénodore, non comme un représentant de l'élite intellectuelle, mais comme un homme simple et pauvre, serait imputable à une intention polémique de Kékauménos, qui critiquerait ainsi à mots couverts le rôle joué au xie siècle, auprès des empereurs, par des intellectuels comme Psellos qui, avides de prestige personnel, auraient failli à leur tâche de conseillers du prince.

Sacra parallela qui, ne comportant que des extraits de textes judéo-chrétiens (Ancien et Nouveau Testament, Pères de l'Église, Philon et Flavius Josèphe), accorde, dans les chapitres consacrés aux vertus et aux péchés de langue, une place prépondérante aux citations d'origine vétérotestamentaire, empruntées avec prédilection aux livres sapientiels (Proverbes et Siracide). Le chapitre Γ, 14 (« Sur ceux qui gardent leur langue ») comporte ainsi vingt citations de l'Ancien Testament (dont douze tirées des Proverbes[58] et cinq du Siracide), complétées par deux citations du Nouveau Testament et cinq citations des Pères de l'Église; le chapitre suivant (« Sur ceux qui ne gardent pas leur langue ») propose trente-cinq citations tirées de l'Ancien Testament (une quinzaine vient des Proverbes, une dizaine du Siracide) ; elles sont suivies d'un unique extrait du Nouveau Testament, et de cinq citations des Pères de l'Église. Le chapitre Ψ, 1 (« Sur le mensonge et la calomnie ») offre vingt-trois citations tirées de l'Ancien Testament, trois du Nouveau Testament et sept des Pères de l'Église[59]. Le contraste est frappant avec le Ps.-Maxime, où le chapitre correspondant (n° 10) comporte seulement trois citations de l'Ancien Testament (une des Proverbes et deux du Siracide) sur un total de 44 (54)[60].

En soulignant les vertus de la garde de la langue et les inconvénients du bavardage, Kékauménos tient certes un discours auquel on peut trouver nombre de précédents dans la littérature antique[61], mais la manière dont il formule ses mises en garde et l'univers mental que révèle son mode d'expression évoquent le « système de vie » des *Sacra parallela*. Des *Conseils et récits* se dégage une vision du monde dichotomique, où s'opposent les sages (φρόνιμος, σοφός, συνετός), capables de parler ou de se taire à bon escient, et les insensés (ἄφρων, ἀνόητος, ἀσύνετος), usant du discours à tort et à travers, tels que les

58. Sur la familiarité des Byzantins avec le livre des Proverbes, qui faisait partie du cycle des lectures liturgiques (il était lu pendant la Sainte Quarantaine, avec Isaïe et la Genèse), cf. A. Kniazeff, La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin, dans *La prière des heures*, par Mgr Cassien & B. Botte, Paris 1963, p. 201-251 ; D. Krueger, The hagiographer's Bible : intertextuality and scriptural culture in the late 6th and first half of the 7th century, dans *The New Testament in Byzantium*, ed. by D. Krueger & R. S. Nelson, Washington DC 2016, p. 177-189, ici p. 185 et tableau p. 187. G. Bady signale que le livre des Proverbes est celui des livres sapientiaux qui est le plus souvent cité aussi bien par les Grecs que par les Latins (G. Bady, *Le Commentaire inédit sur les Proverbes attribué à Jean Chrysostome*, thèse de doctorat, Université de Lyon 2 2003, p. 96).

59. Disproportion similaire dans les chapitres E, 31 (« Sur les reproches »), K, 2 (« Sur la médisance »), K, 7 (« Sur vantardise et orgueil »), O, 9 (« Sur l'insulte »), Σ, 5 et 6 (« Sur ceux qui acceptent les conseils » et « Sur ceux qui n'acceptent pas les conseils »). Les deux très courts chapitres Δ, 17 (« Sur l'homme à la langue double ») et Ψ, 2 (« Sur les chuchoteurs ») offrent un matériau exclusivement vétérotestamentaire : trois citations du Siracide en Δ, 17 et trois citations de l'Ecclésiaste en Ψ, 2.

60. Voir aussi Ps.-Maxime, chap. 31 (« Sur la franchise... ») : seulement deux citations vétérotestamentaires (Proverbes, Siracide) sur 23/24 extraits; chap. 33 (« Sur le serment ») : 2/3 citations vétérotestamentaires (Sagesse, Siracide) sur 15/17 extraits; chap. 35 (« Sur vérité et mensonge ») : 3 citations vétérotestamentaires (Proverbes, Siracide) sur 23/25 extraits; chap. 36 : 2 citations vétérotestamentaires (Proverbes, Siracide) sur 28/30 extraits.

61. Voir les citations collationnées dans l'*Anthologie* de Stobée, dans les rubriques « Sur le silence » (III, 33), « Sur le fait de parler à propos » (III, 34), « Sur la brièveté de parole » (III, 35), « Sur le bavardage » (III, 36) et « Sur les secrets » (III, 41). Sur l'importance accordée par la tradition antique à la question de la garde de la langue, cf. D. M. Searby, *Aristotle in the Greek gnomological tradition*, Uppsala 1998, p. 275-276 (« On talkativeness and control of the tongue »).

décrivent aussi les *Sacra parallela*[62]. Les deux textes se plaisent aux oppositions binaires : « Lorsque tu agis bien – écrit Kékauménos –, les sots (ἀνόητοι) te critiqueront, mais ne te fais pas de souci : il est préférable d'être critiqué par de nombreux insensés (ἀφρόνων) que par un seul homme sage et expérimenté (σοφοῦ καὶ πολυπείρου) » (II, p. 86; WJ § 55); « On dit qu'un seul discours suffit à un homme sensé (φρονίμῳ ἀνδρί) et que même les évidences ne rendent pas un imbécile (ἀσύνετον) plus sage » (III, p. 115; WJ § 91) – à quoi font écho dans les *Sacra parallela* des formules fondées sur le même jeu d'antithèse[63] : « Le discours de l'homme stupide (μωροῦ) est comme un fardeau sur la route, mais sur les lèvres de l'intelligent (συνετοῦ) on trouve de l'agrément », « Aux oreilles d'un insensé (ἄφρονος) ne dis rien, de peur qu'il ne se moque de tes paroles intelligentes (συνετούς). » Dans l'univers mental de Kékauménos, le dérèglement verbal est une forme d'*ataxia* : « Celui qui parle et rit sans retenue (ἀτάκτως) est méprisé et dédaigné comme un homme dépourvu de règles (ὡς ἄτακτος) » (p. 87; WJ § 58); « La saleté et la pourriture sont dégoûtantes, mais un discours grossier et malséant (λόγος ἀπρεπὴς καὶ ἄτακτος) est encore plus dégoûtant » (III, p. 149; WJ § 144). Il en va de même dans les *Sacra parallela*, comme le montre le chapitre sur l'*aischrologia* (A, 46), où figure toute une série de mises en garde reprises du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, et notamment cette sentence liant clairement désordre langagier et désordre moral[64] : « Le fait d'user des mots sans discipline (τὸ ἐν τοῖς ὀνόμασιν ἀτακτεῖν) fait naître l'idée de porter aussi le désordre dans les actions (τὸ εἰς τὰ ἔργα ἀκοσμεῖν). »

Les deux textes dramatisent les conséquences du dérèglement verbal, en exploitant le même champ sémantique de la ruine ou de la chute. « Ne jure aucunement – dit Kékauménos; si c'est à tort, la mort et la ruine (ἀπώλεια[65]) t'emporteront. » Les *Sacra parallela* tiennent un discours similaire, et l'on peut lire dans le chapitre Γ, 15 (« Sur ceux qui ne gardent pas leur langue »), que « Le tortueux porte la perdition (ἀπώλειαν) sur sa propre bouche »[66], et dans le chapitre Ψ, 1 (« Sur mensonge et délation »), que le voleur et celui qui ment continuellement « vont tous deux au-devant de la ruine (ἀπώλειαν) »[67]. L'image du faux pas (ὄλισθος, ὀλισθαίνω) est récurrente dans les deux textes : lorsque Kékauménos présente ses mises en garde contre les entremetteuses, il écrit que « les discours font d'ordinaire chuter (ὀλισθαίνειν) ceux qui ont été piqués par la débauche » (III, p. 142; WJ § 132), et quelques pages plus loin, lorsqu'il critique « ceux qui parlent de manière irréfléchie et sans motif », il affirme que « la chute (ὄλισθος) entraîne les pieds,

62. *Conseils et récits* I, p. 61 (WJ § 6) : « L'insensé (ἄφρων) parle comme par jeu, ou avec duplicité, et ensuite se retourne contre toi et te calomnie comme si c'était toi qui avais proféré de tels propos. » – *Sacra parallela* Γ, 15 (« Sur ceux qui ne gardent pas leur langue »), *PG* 95, col. 1343A : « La bouche des insensés (ἀφρόνων) raconte de vilaines choses » (Pr 15,2); *ibid.*, col. 1343C : « L'insensé (ἄφρων) multiplie les discours » (Qo 10,14); Λ, 2 (« Sur l'insulte »), *PG* 96, col. 93D : « Ceux qui lancent des injures sont tout à fait insensés (ἀφρονέστατοι) » (Pr 10,18).

63. Δ, 13 (« Sur les récits faits par des hommes intelligents »), *PG* 95, col. 1377C-D : citation de Si 21,16; Σ, 6 (« Sur ceux qui n'acceptent pas de conseil »), *PG* 96, col. 335D-337A : citation de Pr 23,9.

64. *PG* 95, col. 1255A : citation du *Pédagogue* 2, 6, 52, 1. Sur l'importance accordée à l'*eutaxia* et au respect de l'ordre établi dans les *Sacra parallela*, cf. Guillou, Le système de vie (cité n. 37), p. 380-381.

65. Le même terme est repris deux lignes plus loin : « Ceux qui ont péché et qui se sont voués à la perdition (ἀπώλεια) ont péri en tenant de tels propos » (III, p. 141; WJ § 130).

66. *PG* 95, col. 1343B : citation de Pr 16,26.

67. *PG* 96, col. 433C : citation de Si 20,25.

et la langue entraîne la tête » (III, p. 149 ; WJ § 144). On trouve de nombreux exemples de la même métaphore dans les chapitres Γ, 14 et 15 des *Sacra parallela*, consacrés à ceux qui gardent/ne gardent pas leur langue : « Heureux l'homme dont la bouche ne faillira pas (οὐκ ὀλισθήσεται) »[68] ; « Mieux vaut un faux pas sur le pavé (ὀλίσθημα ἀπὸ ἐδάφους) qu'une incartade de langage (ἢ ἀπὸ γλώσσης) »[69] ; « Fais à ta bouche une porte et un verrou, prends garde de ne pas y trébucher (πρόσεχε μή πως ὀλισθήσῃς) »[70] ; « Car la langue est une occasion de chute (ὄλισθος) quand elle n'est pas gouvernée par la raison. »[71] L'image du piège aussi est commune aux deux textes : « Ceux qui travaillent pour les empereurs », dit Kékauménos, « ne parlent que pour leur complaire, n'observent aucune rectitude, ils ont le mensonge et l'injustice à la bouche, et la ruse est tapie en embuscade sur leurs lèvres (δολιότης ἐνεδρεύει ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτῶν) » (IV, p. 165 ; WJ § 180). Les *Sacra parallela* emploient le même terme, dans le chapitre Ψ, 2 (« Sur les chuchoteurs ») pour dénoncer les discours malveillants : « Ne te fais pas une réputation de médisant et avec ta langue ne tends pas de piège (μὴ ἐνέδρευε). »[72]

L'idée qui sous-tend les réflexions des deux auteurs sur bon et mauvais usage de la parole est que la langue, mal maîtrisée, peut entraîner la perdition, dans tous les sens du terme : perdition physique, morale, et spirituelle. D'où la présence récurrente, dans les *Conseils et récits* et dans les *Sacra parallela*, de l'image du serpent, symbole évident de la Chute. « Si tu rends <un secret> public, tout le monde s'éloignera de toi comme d'un serpent (ὡς ἀπὸ ὄφεως) », prévient Kékauménos (I, p. 63 ; WJ § 13) ; « Reste à l'écart des flatteurs et de ceux qui s'adressent à toi en flagorneurs comme on fuit un serpent (ὡς φεύγει τις ἀπὸ ὄφεως) » (II, p. 85 ; WJ § 53) ; « Avoir pour ami un serpent (ὄφιν) ou un homme retors (πονηρὸν ἄνθρωπον) revient au même : un venin mortel (ἰὸς θανατηφόρος) sort de la bouche de l'un et de l'autre » (III, p. 149 ; WJ § 145). On retrouve la même image dans deux citations exploitées à plusieurs reprises par l'auteur des *Sacra parallela* – signe de l'importance extrême qu'il leur attribuait. L'une, vétérotestamentaire, est un verset du Psaume 139,4, « Ils ont dardé leur langue comme le serpent », reproduit d'abord, sous sa forme originale, dans le chapitre Γ, 15 (« Sur ceux qui ne gardent pas leur langue »[73]), puis cité à nouveau, un peu plus loin dans le même chapitre, dans un développement attribué à Eusèbe de Césarée, où l'auteur entreprend de démontrer, à grand renfort de références scripturaires, que « La langue de l'homme est mauvaise » et qu'« elle provoque sa chute »[74].

68. Γ, 14, *PG* 95, col. 1341B : citation de Si 14,1.

69. Γ, 15, *PG* 95, col. 1343D : citation de Si 20,18. On trouve une variante de la même formule, attribuée à Nil, en Γ, 14, col. 1341D : Χαλεπώτερος γὰρ ὁ τῆς γλώσσης ὄλισθος τοῦ τῶν ποδῶν ὀλίσθου.

70. Γ, 15, *PG* 95, col. 1343D-1345A : citation de Si 28,25b et 26.

71. *Ibid.*, col. 1345C : citation de Grégoire de Nazianze, *Or.* 3 (À ceux qui, au début, avaient fait appel au prêtre et qui n'étaient pas venus au rendez-vous de Pâques), 7 (SC 247).

72. *PG* 96, col. 435B : citation de Si 5,14.

73. *PG* 95, col. 1343A.

74. *Ibid.*, col. 1345D : « La langue de l'homme est mauvaise, elle provoque sa chute. Et encore : "Ta langue est toujours <comme> un rasoir aiguisé, tu as commis une perfidie" [Ps 51,4]. Et encore : "Que te donner, que t'infliger de plus qu'une langue mauvaise ?" [Ps 119,3]. Et encore : "Dieu, ne passe pas sous silence ma louange, parce qu'une langue de pécheur, une langue perfide s'est déclarée contre moi" [Ps 58,2]. Et encore : "Ils ont dardé leur langue comme un serpent, ils ont du venin d'aspic sous les lèvres" [Ps 139,4]. On dit que l'aiguillon de la langue du serpent est redoutable, mais il n'est pas plus redoutable que la langue méchante de l'homme. On dit aussi que le lézard est verdâtre,

Le second texte, néotestamentaire, est la longue diatribe de Jacques contre la langue, qu'il vaut la peine de citer en intégralité, vu son importance pour notre thématique :

> 2. *Si quelqu'un ne chute pas en parole, celui-là est un homme parfait, capable de refréner le corps entier.* 3. *Quand nous mettons un frein dans la bouche des chevaux pour nous en faire obéir, nous dirigeons leur corps entier.* 4. *Voyez encore les bateaux : si grands qu'ils soient et poussés par des vents violents, un minuscule gouvernail les dirige au gré du pilote.* 5. *De même la langue est un petit membre et qui se glorifie de grandes choses. Voyez comme un petit feu allume une grande forêt !* 6. *Et la langue est un feu, le monde de l'injustice. La langue est placée parmi nos membres comme celle qui tache le corps tout entier et enflamme le cours de l'existence, enflammée qu'elle est par la géhenne.* 7. *En effet, toute espèce de bêtes sauvages et d'oiseaux, de reptiles et d'animaux marins est domptée et a été domptée par l'espèce humaine,* 8. *mais la langue, aucun des hommes ne peut la dompter : mal sans repos, remplie qu'elle est d'un venin mortel.* 9. *Par elle nous bénissons le Seigneur et Père, et par elle nous maudissons les hommes qui ont été faits à l'image de Dieu !* 10. *De la même bouche sortent bénédiction et malédiction ! Il ne faut pas, mes frères, qu'il en soit ainsi.* 11. *Est-ce que du même orifice la source fait jaillir le doux et l'amer ? Un figuier, mes frères, peut-il produire des olives, ou une vigne des figues ?*
>
> (Jc 3,2-11, trad. E. Osty et J. Trinquet, Paris 1974)

Le texte en question a été exploité dans le chapitre A, 47 (« Sur la malédiction »), où sont cités les versets 8-12 (*PG* 95, col. 1255B-C) et dans le chapitre Γ, 15 (« Sur ceux qui ne gardent pas leur langue »), où sont reproduits les versets 2-11 (*PG* 95, col. 1345A-B) : l'image du venin mortel figure donc dans les deux passages. Dans le second, la présence de la référence aux flammes de la géhenne contribue à souligner la dimension diabolique des péchés de langue.

Au diable, Kékauménos fait explicitement référence, lorsqu'il dénonce les faux prétextes de piété – « J'ai été frappé de voir l'astuce avec laquelle le diable nous trompe au moyen de procédés qui prennent les atours de la piété » (III, p. 136 ; WJ § 123) –, ou lorsqu'il met son lecteur en garde contre le danger mortel que recèlent les entretiens avec une femme : « Tu seras combattu par trois ennemis : par le diable, par la vue et les paroles de la dame, et par la nature, qui est difficile à vaincre » (III, p. 140 ; WJ § 128). Dans les *Sacra parallela*, c'est aussi le diable qui est donné pour père des bavardages et chuchotements, des calomnies… et des serments. Dans le chapitre Γ, 9 (« Sur les femmes »), une citation (attribuée à Eusèbe) invoque le funeste précédent d'Ève en conversation avec le Malin pour mieux souligner la nocivité des commérages : « Que les femmes écartent de leur bouche les vains bavardages et les chuchotements malveillants, en se rappelant comment le Malin, en chuchotant de mauvais propos à Ève, l'a fait expulser du Paradis. »[75] Dans

mais il n'est pas plus verdâtre que le bavard. La morsure d'un serpent se soigne, une parole mauvaise sortant de la bouche d'un bavard atteint son prochain. L'eau éteint la flamme du feu, mais personne n'apaise une langue mauvaise. Le frein dompte un cheval à la nuque raide, mais nul ne peut dompter une langue mauvaise. On apprivoise aisément une bête sauvage, mais on n'adoucit pas une langue mauvaise. Il n'y a rien de pire au monde qu'une langue mauvaise. Elle met aux prises époux contre époux, maison contre maison, enfants contre parents, frères contre frères. Tous les maux passent par la langue » (citation non identifiée).

75. *PG* 95, col. 1313B : citation non identifiée.

le chapitre Δ, 12 (« Sur la calomnie »), le caractère diabolique des calomnies est suggéré par le biais d'un jeu de mots : « Ce sont des diables (διάβολοι), des êtres exclus de la grâce divine, ceux qui ont développé le même art coupable que lui en matière de calomnie (τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ διαβολικὴν νοσοῦντες κακοτεχνίαν), des êtres ennemis de Dieu et haïs de lui, étrangers à toute espèce de félicité. »[76] Dans le chapitre O, 11 (« Sur ceux qui affectionnent les serments »), une citation de l'Évangile de Matthieu rappelle l'anathème prononcé par le Christ à l'encontre des serments, imputés à l'inspiration du diable : « Je vous dis de ne pas jurer du tout : ni par le ciel, parce qu'il est le trône de Dieu; ni par la terre, parce qu'elle est le marchepied de ses pieds; ni par Jérusalem, parce qu'elle est la Ville du Grand Roi. Ne jure pas non plus par ta tête, parce que tu ne peux rendre un seul cheveu blanc ou noir. Que votre parole soit oui, oui; non, non; le surplus vient du Mauvais. »[77]

À trop parler, à mal parler on risque donc de perdre son âme et de finir dans les flammes de l'Enfer[78]. Cette conviction, qui hante les pages des *Conseils et récits* et des *Sacra parallela*, était communément répandue à la moyenne époque byzantine : on la retrouve, exprimée avec beaucoup de vigueur, en maints passages des *Pandectes de la Sainte Écriture* d'Antiochus Monachus, *gnomologium* à peu près contemporain des *Sacra parallela* et d'inspiration très voisine, mais où le matériau gnomique, d'origine exclusivement judéo-chrétienne, est présenté sous la forme d'homélies intégralement rédigées[79]. Non content de citer lui aussi la formule de Jacques comparant la langue au feu (3, 5-6) et de la commenter en insistant sur le danger d'être entraîné par les péchés de langue dans « la géhenne de feu »[80], Antiochos, à plusieurs reprises, présente le diable comme le « père du mensonge »[81], et il qualifie la calomnie de πάθος διαβολικόν[82].

76. *PG* 95, col. 1377B : citation (non identifiée) attribuée à Philon.

77. *PG* 96, col. 220D-221A : citation de Mt 5,34-37. La même hantise des serments s'exprime avec virulence dans les *Catéchèses baptismales* de Jean Chrysostome, qui qualifie notamment la manie de jurer de « gouffre hors du commun » (*Cat.* I, 22) et d'« affreuse souillure » (*Cat.* II, 1) : « C'est une drogue funeste, un poison sans remède, une blessure profonde, une plaie secrète, une herbe cachée qui porte son venin jusque dans l'âme, une flèche satanique, un trait enflammé, un poignard à double tranchant, une épée aiguisée, une faute impardonnable, un méfait injustifiable… » (*Cat.* II, 8) [SC 366].

78. Cf. *Sacra parallela* Λ, 2 (« Sur l'insulte »), *PG* 96, col. 95B (citation, non identifiée, attribuée à Nil) : en proférant, prétendument par plaisanterie, des insultes à l'encontre de personnes irréprochables, on encourt « le châtiment éternel » (τὴν αἰώνιον κόλασιν) et « le feu indicible » (τὸ πῦρ τὸ ἄρρητον); Ψ, 1 (« Sur mensonge et délation »), *PG* 96, col. 433A (citation de Sg 1,11) : « La bouche qui calomnie tue l'âme. »

79. Sur ce manuel de morale chrétienne en 130 chapitres, composé entre 620 et 628, par un moine du monastère Saint-Sabas, pour servir de substitut de bibliothèque à l'abbé du monastère d'Attaline à Ancyre, un dénommé Eustathe, qui, fuyant l'approche des Perses, avait dû laisser ses livres derrière lui, voir ODORICO, La cultura della συλλογή (cité n. 31), p. 14; CEULEMANS & VAN DEUN, Réflexions sur la littérature anthologique (cité n. 31), p. 366; DECLERCK, Les *Sacra parallela* (cité n. 32), p. 64, qui précise que les rapports entre *Pandectes* et *Sacra parallela* « doivent encore être définis ». On trouve dans les *Pandectes* (*PG* 89, col. 1421-1850) une collection de chapitres sur le bon et le mauvais usage de la parole, qui, par leur contenu, sont souvent très proches de ceux figurant dans les *Sacra parallela* : Hom. 16 (Περὶ παρρησίας); Hom. 28 (Περὶ γογγυσμοῦ); Hom. 29 (Περὶ καταλαλιᾶς); Hom. 30 (Περὶ ψιθυρισμοῦ); Hom. 31 (Περὶ τοῦ μὴ μέμφεσθαι); Hom. 32 (Περὶ ἀντιλογίας); Hom. 33 (Περὶ ἀργολογίας); Hom. 40 (Περὶ συκοφαντίας); Hom. 42 (Περὶ ψευδοῦς); Hom. 51 (Περὶ τοῦ μὴ ὀνειδίζειν, ἀλλὰ μᾶλλον ὀνειδίζεσθαι); Hom. 62 (Περὶ χρηστολογίας); Hom. 63 (Περὶ τοῦ μὴ ὀμνύειν); Hom. 64 (Περὶ τοῦ φυλάσσειν μυστήριον); Hom. 66 (Περὶ ἀληθείας); Hom. 67 (Περὶ τοῦ ἐλέγχειν); Hom. 68 (Περὶ τοῦ ἐλέγχεσθαι); Hom. 83 (Περὶ συμβουλίας); Hom. 106 (Περὶ προσευχῆς).

80. Hom. 30 (Περὶ ψιθυρισμοῦ), col. 1533D-1535A.

3. La parole mise en scène

Obsédé par le sentiment du péril inhérent au mésusage de la parole, Kékauménos s'emploie à dramatiser ses avertissements – d'où la présence, dans les divers passages où il aborde ce sujet sensible, d'une tendance très remarquable à la mise en scène : loin de présenter ses réflexions et ses conseils de manière abstraite, sur un ton purement prescriptif, il se plaît à multiplier les exemples de bons et de mauvais discours, en recourant massivement au style direct. Lorsqu'il évoque le traitement qu'il convient de réserver aux médisants, il façonne lui-même et cite au lecteur les propos qui lui semblent le plus adéquats pour remettre, avec diplomatie, les fautifs dans le droit chemin : « Si quelqu'un parle contre toi, prends-le à part, et dis-lui d'un air débonnaire : "Mon frère, qu'ai-je fait à ton encontre qui te pousse à médire de moi? Si je t'ai fait tort en quoi que ce soit, dis-le moi, et je vais redresser ce tort" » (I, p. 60; WJ § 4). Mais ce sont surtout les paroles d'autrui, malavisées ou malveillantes, que Kékauménos imagine et reproduit avec prédilection, afin d'illustrer de manière plus saisissante les dangers qui en découlent. Il cite ainsi, au style direct, les conseils, inspirés par une ambition mal placée, dont il convient de se garder, de la part même des êtres les plus proches : « Naïvement (ἐξ ἀπειρίας), tes amis ou ton épouse te diront : "Fais-toi confier la charge de représentant impérial ou bien d'archonte ou bien d'officier de notre empire : tu auras de quoi bien vivre, toi, ta famille et tes hommes." Mais ne leur prête pas attention » (III, p. 119; WJ § 96).

Les propos rapportés de ce genre prolifèrent en certains passages avec une telle densité qu'il en résulte de véritables petites scènes de théâtre, comme P. Lemerle le signalait fugitivement dans ses *Prolégomènes*[83]. La séquence consacrée aux mises en garde contre l'emprunt (III, p. 114-115; WJ § 89-91) est particulièrement révélatrice de ce procédé cher à Kékauménos. Il évoque d'abord les discours de refus auxquels risque de se heurter le malheureux en quête de créancier : « Tous ceux auxquels tu t'adresseras te diront : "Crois-moi, j'avais de quoi mais d'autres m'ont emprunté avant toi : il ne m'est resté rien que ce dont j'ai besoin moi-même." » Quelques lignes plus loin, ce sont les propos insultants du créancier impatient de récupérer sa mise qui sont reproduits au style direct : « Ton créancier […] voudra se montrer riche et supérieur à toi devant tout le monde et te dira : "Bonhomme, te dois-je quelque chose, que tu ne me rendes pas ce qui m'appartient?

81. Hom. 42 (Περὶ ψεύδους), col. 1565B-C : citation de Ac 5,3, où Pierre demande à Ananie « Pourquoi le Satan a-t-il rempli ton cœur, pour que tu mentes à l'Esprit Saint […]? », puis référence aux propos de Jean sur l'Antéchrist, en lequel « il n'y a pas de vérité » : « Quand il dit le mensonge, il le dit de son propre fonds, car il est menteur et père du mensonge » (Jn 8,44); la formule « père du mensonge » est reprise dans l'Homélie 66 (Περὶ ἀληθείας), col. 1628C.

82. Hom. 40 (Περὶ συκοφαντίας), col. 1557C.

83. LEMERLE, *Prolégomènes* (cité n. 2), p. 6 : notant le goût de Kékauménos « pour montrer un personnage parlant et agissant et brosser, non parfois sans succès, de petites scènes de genre », il cite en exemple les séquences évoquant le créancier et le débiteur (§ 89-91), l'ami de la maison et les femmes (§ 101), les ruses de l'emprunteur (§ 115), la consultation médicale (§ 125), le veuf consolé (§ 132), les barbares commentant les honneurs décernés à l'un des leurs (§ 242).

Veux-tu que je te réduise à néant (ἀχρειώσω[84]) ?" » Kékauménos complète ensuite la mise en scène en rapportant, en un diptyque où se succèdent quatre prises de parole consécutives, les réactions potentielles des « autres », selon que le débiteur se laissera publiquement humilier ou répliquera hardiment : « Si tu te tais, tous les autres diront, à part eux ou à haute voix : "Que voilà un débiteur qui n'a pas de nerf!" ou "Qu'il est triste le jour de l'endetté!" Si tu réagis à ces propos, tous éclateront de rire et te diront : "N'as-tu pas honte d'insulter celui qui t'a fait du bien?" Et l'autre de dire à ton propos : "Voyez, Messieurs, quelle effronterie!" » On retrouve une mise en scène tout à fait similaire, dans un autre passage traitant de la même thématique, mais abordée du point de vue inverse – celui du créancier, que Kékauménos met en garde contre les emprunteurs : en l'espace de deux pages, notre auteur a inséré pas moins de sept prises de paroles pour mieux stigmatiser l'habileté et la mauvaise foi de ces derniers. Il commence par imaginer les mauvais prétextes que le solliciteur pourra forger pour se faire prêter de l'argent, et reproduit successivement quatre discours potentiels – « Il te dira : "..." S'il ne tient pas ce genre de propos, il avancera un autre prétexte, tel que : "...", ou bien : "...", ou encore il peut dire : "..." » –, discours dont la pernicieuse efficacité est clairement indiquée : « Il prononcera ces paroles, te charmera, t'enlèvera toutes tes forces (καθέλξας σε, μᾶλλον δὲ καταχαυνώσας). » Kékauménos reproduit ensuite le discours triomphaliste de l'emprunteur, une fois entré en possession du pactole tant convoité, puis il évoque les dénégations opposées par cet individu malhonnête à son créancier, lorsque celui-ci entreprend de récupérer sa mise, et cite à nouveau deux exemples de son impertinence : « Tu lui feras signe de te rembourser, mais il ne te donnera pour présent que des paroles [...]. Il te tiendra d'autres propos vraisemblables et te congédiera les mains vides » (III, p. 130-131 ; WJ § 115). Cette inflation de vaines paroles, le texte des *Conseils et récits* nous la donne à entendre en un bel exemple d'écriture imitative.

Citons encore, pour illustrer ce procédé de composition très caractéristique de Kékauménos, le passage où notre auteur aborde la question délicate des rapports avec les puissants et l'attitude à adopter au cas où un potentat local commettrait des injustices. En recourant à nouveau à une dense série de propos rapportés, le texte des *Conseils et récits* suggère, avec beaucoup d'efficacité, l'effet déstabilisant généré par la prolifération de discours antagonistes (III, p. 120-121 ; WJ § 97-99) : propos des gens du peuple (οἱ τοῦ κοινοῦ) réclamant protection contre les exactions (1), double langage des « petits malins » (πανοῦργοι) appelant à la rébellion à grand renfort de flatteries (τὰ πρὸς χάριν ὁμιλήσουσιν ἐκθειάζοντές σε [...] καταθέλξαντές σου τὰς ἀκοάς) (2), puis allant dénoncer au potentat les projets de sédition qu'ils ont hypocritement encouragés (3), discours de compassion suscité par le châtiment du factieux (4) et regrets de ce dernier (5), adresse du potentat au peuple afin de désolidariser les petites gens de celui qu'il présente comme un pur agitateur (6).

84. Le même verbe est répété, en double exemplaire, dans la phrase suivante : « Il te parlera de la sorte pour te réduire à néant (ἀχρειῶσαι), sachant bien qu'il t'a anéanti (ἠχρείωσε). » Autres occurrences en WJ § 11 (2 fois), 96 et 122 (où figure le substantif ἀχρειωσύνη). Sur l'importance accordée par Kékauménos à cette notion, voir MAGDALINO, Honour among Romaioi (cité n. 8), p. 205 : « The concept implies a fall from rank and office », et p. 207 : « complete loss of face in a "face to face" society where a man is as worthy as his reputation, and reputations are made and broken by "what people say." »

Si cette tendance à la théâtralisation est une originalité de Kékauménos, pareil type d'écriture « dramatique » était cependant loin d'être inconnu de la littérature religieuse qui est la principale source d'inspiration de notre auteur. Charlotte Roueché évoque le précédent du livre des Proverbes, où un discours rapporté de la séductrice (7,14-20) constitue le cœur du chapitre de mise en garde contre le piège de la femme adultère[85]. La même technique littéraire est bien attestée aussi dans les Évangiles et dans la littérature homilétique[86]. Aux passages des *Conseils et récits* sur créanciers et débiteurs on peut comparer la seconde homélie de Basile de Césarée sur le Psaume 14 (Κατὰ τοκιζόντων[87]), où Basile prête lui aussi la parole aux prêteurs et aux emprunteurs : sans doute Kékauménos connaissait-il d'ailleurs ce texte patristique, abondamment exploité dans le chapitre des *Sacra parallela* Περὶ δανειζόντων καὶ δανειζομένων[88]. La forme dialoguée occupe également une place très importante dans le genre des « homélies dramatiques »[89], mis au point lors des querelles doctrinales de l'Orient chrétien pour permettre aux prédicateurs de présenter leurs thèses sous la forme de discours prononcés par des personnages bibliques, dans des mises en scène d'épisodes de l'Évangile (Annonciation, Tentation du Christ ou histoire de Lazare...). À l'utilité didactique de ce procédé stylistique s'ajoute un intérêt proprement littéraire, dont témoignent les *kontakia* de Romanos le Mélode, où le dialogue, en apportant un éclairage psychologique sur les personnages des Évangiles, permet une réécriture créative de scénarios inspirés du Nouveau Testament[90]. M. B. Cunningham souligne cette double finalité, dans un article consacré aux homélies d'André de Crète qui, à l'époque iconoclaste, exploite monologue et dialogue à la fois pour « donner vie » aux figures bibliques (« biblical figures are brought to life as they converse or soliloquize ») et pour transmettre un enseignement théologique ainsi rendu plus aisément compréhensible[91].

85. C. ROUECHÉ, Byzantine writers and readers : storytelling in the eleventh century, dans *The Greek novel, AD 1-1985*, ed. by R. M. Beaton, London 1988, p. 123-133, ici p. 129-130 : l'auteur note que le passage en question est cité dans le chapitre des *Sacra parallela* consacré aux « mauvaises femmes » (Γ, 12 : Περὶ γυναικῶν πονηρῶν, *PG* 95, col. 1320C).

86. M. B. CUNNINGHAM, Dramatic device or didactic tool?, dans *Rhetoric in Byzantium* (cité n. 56), p. 101-113, ici p. 101 : « Dialogue represents a core element in Byzantine preaching. »

87. Basile de Césarée, *in Ps.* 14, *hom.* 2, *PG* 29, col. 264-280 (voir par exemple, col. 265D-268A, la réponse du φιλάργυρος à l'emprunteur).

88. *Sacra parallela*, Δ, 9, *PG* 95, col. 1365-1374 (dix extraits cités). Cf. ROUECHÉ, Byzantine writers and readers (cité n. 85), p. 130 et, dans le commentaire en ligne des *Conseils et récits*, les remarques *ad* 36, 22 – 37, 29. Sur les préceptes concernant la conduite des prêteurs et emprunteurs, créanciers et débiteurs dans les *Sacra parallela*, voir GUILLOU, Le système de vie (cité n. 37), p. 367-368 : l'auteur du florilège transmet ainsi à ses lecteurs « trois courtes leçons de l'éthique scripturaire », importance de la droiture, « irréversibilité de toute transaction », « inévitable faute qui entache chacune d'entre elles ».

89. Cf. J. KECSKEMÉTI, Doctrine et drame dans la prédication grecque, *Euphrosyne* 21, 1993, p. 29-68.

90. R. J. SCHORK, Dramatic dimension in Byzantine hymns, *Studia patristica* 8, 1966, p. 271-279, ici p. 276-277 : l'auteur parle d'« imaginative elaborations of scriptural passages ». Voir aussi CUNNINGHAM, Dramatic device (cité n. 86), p. 105 : « the preacher may employ dialogue in order to explore the characters of his protagonists » ; p. 108 : « the past [is] brought to life, sacred time [is] translated to the present. »

91. M. B. CUNNINGHAM, Andrew of Crete : a high-style preacher of the eighth century, dans *Preacher and audience : studies in early Christian and Byzantine homiletics*, ed. by M. B. Cunningham & P. Allen, Leiden 1998, p. 267-293, ici p. 280-281.

Imaginer ce qu'un personnage biblique ou, dans le cas de Kékauménos, un emprunteur, un calomniateur ou un puissant dirait dans telle ou telle situation est un exercice littéraire en rapport évident avec la pratique rhétorique de l'éthopée. Dans son article sur l'« homélie dramatique », J. Kecskeméti signale d'ailleurs que les deux Pères de l'Église qui ont inauguré le genre en question, Amphiloque d'Iconium et Sévérien de Gabala, étaient nourris de dialectique et de sophistique grecques : Amphiloque, qui avait été l'élève de Libanios, exerça même pendant sept ans le métier d'orateur avant de devenir évêque[92]. Pour ce qui est de Kékauménos, bien qu'il soit souvent présenté comme un auteur sans prétention[93], il avait néanmoins reçu une éducation suffisante pour être formé au moins à la pratique élémentaire des *progymnasmata*, comme l'a bien montré Charlotte Roueché[94], qui suggère de ne pas sous-estimer la « rhétoricité » de cet auteur. En pratiquant une écriture mimétique de la rumeur qui, par un habile usage du discours fictif, évoque un monde tout bruissant de paroles, reflet frappant de ses hantises, Kékauménos témoigne d'un indéniable talent littéraire, et ses *Conseils et récits* s'avèrent, en définitive, beaucoup moins prosaïques et dépourvus d'art que, trop souvent encore, on ne le pense.

Peut-être la tendance à la fictionalisation qui travaille cet ouvrage prétendument didactique[95] contribue-t-elle à expliquer que, dans le codex Moskva, GIM, Sinod. gr. 298 (Vladimir 436) (2e moitié du XIIIe s.), unique manuscrit qui nous ait conservé le texte des *Conseils et récits*, l'ouvrage de Kékauménos se trouve associé à une série d'œuvres fictionnelles : la première partie du volume (ff. 1-350), dans laquelle figurent les *Conseils et récits*, contient aussi une version du *Roman d'Alexandre* (recension *bêta*), ainsi que le *Syntipas*, traduction d'un exemplaire syriaque du *Livre de Sindbad le philosophe*, tandis que dans la seconde partie du manuscrit (ff. 351-577), transcrite par un autre copiste, contemporain de celui qui a copié les ff. 1-350[96], on trouve une version de *Stéphanitès et Ichnélatès*, traduction du livre arabe de *Kalila et Dimna*, ainsi qu'un exemplaire de la *Vie d'Ésope* (recension W) et une collection de fables ésopiques. Selon Charlotte Roueché, il y a de fortes chances pour que la majeure partie du matériau transmis dans ce manuscrit double ait été assemblée dès la fin du XIe siècle, à l'époque où Gabriel l'Arménien, duc de Mélitène, commandita la traduction grecque du *Syntipas*[97] : les différents textes à contenu « novelistique » figurant dans le prototype perdu du codex *Mosquensis* avaient pour élément commun d'offrir au lecteur des modèles de vie ou des enseignements de nature morale et politique, présentés sous une forme attractive, voire franchement divertissante.

92. Kecskeméti, Doctrine et drame (cité n. 89), p. 62; voir aussi Cunningham, Dramatic device (cité n. 86), p. 105.

93. Spadaro évoque son « absence de littérarité » (Spadaro, *Raccomandazioni* [cité n. 2], p. 16).

94. Roueché, Defining the foreign (cité n. 3), p. 212; Ead., The rhetoric of Kekaumenos (cité n. 56), p. 23, 30, 32-33, 37.

95. Cf. Roueché, Byzantine writers and readers (cité n. 85), p. 130-131.

96. Б. Λ. Фонкич [B. L. Fonkič], О рукописи «Стратегикона» Кекавмена, *VV* 31, 1971, p. 108-120 : cité par E. McGeer, *Sowing the dragon's teeth : Byzantine warfare in the tenth century*, Washington DC 1995, p. 3.

97. C. Roueché, The place of Kekaumenos in the admonitory tradition, dans *« L'éducation au gouvernement et à la vie » : la tradition des « règles de vie » de l'Antiquité au Moyen Âge : colloque international, Pise, 18 et 19 mars 2005*, actes sous la dir. P. Odorico, Paris 2009, p. 129-144, ici p. 143. Cf. B. E. Perry, *Studies in the text history of the Life and Fables of Aesop*, Haverford PA 1936, p. 188.

Or, parmi ces différents textes, plusieurs font une part essentielle à la question du bon et du mauvais usage de la parole, à commencer par la *Vie d'Ésope* qui, mettant en scène un héros qui a reçu des dieux « le don de parler excellemment, la rapidité d'élocution et une inventivité verbale qui s'exprim[e] en récits colorés » (chap. 7), offre une réflexion continuée sur les pouvoirs du discours, qu'illustre le célèbre apologue des deux repas de langues, destiné à montrer que la langue est la meilleure et la pire des choses (chap. 51-55[98]). Beaucoup d'épisodes de cette biographie fictionnelle viennent d'ailleurs confirmer le pouvoir redoutable de la parole : ce sont les « propos mensongers » du fils adoptif d'Ésope qui attirent à ce dernier une accusation de haute trahison (chap. 105); c'est la correction verbale infligée par Ésope au jeune homme qui pousse celui-ci au suicide (chap. 110); ce sont les médisances du fabuliste à l'encontre des habitants de Delphes qui lui attirent leur haine et entraînent sa condamnation à mort (chap. 125-127). Les intrigues des deux histoires de *Syntipas* et de *Stéphanitès* sont centrées l'une et l'autre sur la question de la calomnie et celle des bons et mauvais conseillers[99]. Plusieurs des fables ésopiques figurant dans le manuscrit de Moscou présentent aussi des anecdotes en lien direct avec la thématique du langage : elles mettent en scène des affabulateurs[100],

98. Chap. 53 (*Βίβλος Ξάνθου φιλοσόφου καὶ Αἰσώπου δούλου αὐτοῦ Περὶ τῆς ἀναστροφῆς Αἰσώπου*, κριτικὴ ἔκδ. μὲ εἰσαγωγὴ καὶ μετάφραση Μ. Παπαθωμόπουλος [M. Papathomopoulos], Ἀθήνα 2010) : « C'est grâce à la langue que se sont formées toute philosophie et toute culture; c'est grâce à elle que l'on peut donner, recevoir, saluer, acheter; d'elle que proviennent réputation, arts, mariage; grâce à elle que des cités sont restaurées, et à nouveau jetées bas; c'est la langue qui abaisse et relève l'homme; c'est de la langue que dépend toute notre existence : rien n'est donc meilleur qu'elle. »; chap. 55 : « C'est par la langue que beaucoup connaissent leur perte et tombent dans la dernière pauvreté. » À cet apologue viennent s'ajouter les leçons données par Ésope à son maître Xanthos, puis à son fils adoptif; prétendant apprendre à Xanthos le maniement juste et précis de la langue, il lui déclare : « De fait, tout manque de mesure dans le propos, soit par excès soit par défaut, constitue une faute, et non des moindres » (chap. 43); parmi les conseils de vie qu'il adresse à son fils adoptif figurent plusieurs recommandations qui concernent le bon usage de la parole et font écho à celles que l'on peut lire dans les florilèges : « Nous sommes tous sages quand il s'agit de donner des conseils, mais quand nous-mêmes, nous commettons une faute, nous ne nous en apercevons pas », « Aie l'oreille plus rapide que la parole, et sois maître de ta langue. Quand tu as bu, ne bafouille pas en voulant exhiber ta sagesse : car en jouant le sage hors de propos, tu te ridiculiseras », « Ne dis jamais de secrets à ta femme : car sans cesse, elle prépare ses armes, cherchant comment se rendre maîtresse de toi », « L'homme médisant et calomniateur, s'il commence à poser des questions, mets-le à la porte : car, de la même manière, il rapportera à d'autres ce que tu dis ou fais », « La parole est le médecin des maux de l'âme » (chap. 109-110).

99. Pour un aperçu sur ces deux textes, voir I. Toth, Fighting with tales. 2, The Byzantine *Book of Syntipas the Philosopher* et B. Krönung, The wisdom of the beasts : the Arabic *Book of Kalīla and Dimna* and the Byzantine *Book of Stephanites and Ichnelates*, dans *Fictional storytelling in the medieval Eastern Mediterranean and beyond*, ed. by C. Cupane & B. Krönung, Leiden 2016, p. 380-400 et p. 427-460.

100. *Corpus fabularum Aesopicarum. 1, Fabulae Aesopicae soluta oratione conscriptae. 1-2*, ed. A. Hausrath, Lipsiae 1957-1959, n° 20 (Version II), « Le renard et le crocodile » : « La fable montre que les hommes affabulateurs (ψευδομύθων) sont réfutés par les faits. »

des menteurs[101], des fanfarons[102], des flatteurs[103] ou des bavards[104], et leur morale attire volontiers l'attention du lecteur sur les effets pernicieux générés par un usage inapproprié du discours. Même dans le *Roman d'Alexandre*, où cette thématique occupe une place moins importante, la question du bon ou mauvais usage de la parole transparaît dans les épisodes illustrant l'éloquence du Conquérant[105], son goût de héros à *mètis* pour jeux de mots et amphibologies[106], et dans ceux où se trouvent stigmatisées les vantardises des adversaires barbares d'Alexandre, « bavardages bouffons et creux » de Darius (II, 10) ou « paroles fanfaronnes » de Poros (III, 2).

Conclusion

L'étude du traitement réservé dans les *Conseils et récits* à la question du bon et du mauvais usage de la parole révèle un ouvrage où se côtoient étroitement typique et atypique. En lisant les réflexions de Kékauménos, on peut avoir le sentiment d'un grand conformisme moral : son discours illustre en effet la profonde empreinte exercée par les livres sapientiels vétérotestamentaires et les florilèges spirituels sur l'esprit des Byzantins qui n'appartenaient pas à la mince élite des lettrés de très haute volée. Il témoigne aussi de ce qu'était sans doute à la moyenne époque le degré d'instruction le plus communément répandu dans la petite aristocratie, et de la place qui y était réservée aux premiers éléments de la formation rhétorique. Mais l'intensité avec laquelle Kékauménos a fait siennes les recommandations et mises en garde si souvent répétées dans les Proverbes ou les recueils gnomiques, la vivacité d'expression qu'il a su conférer à ces mises en garde, en exploitant, avec un sens évident de la mise en scène et de l'efficacité didactique, des techniques de composition acquises dans le cadre d'un enseignement élémentaire, font des *Conseils et récits* une œuvre singulière, d'une incontestable originalité, qui mérite assurément d'être présentée comme un « texte exceptionnel »[107].

Université de Caen-Normandie, CRAHAM

101. *Ibid.*, n° 28 (Version II), « L'homme fourbe » (φέναξ) : « Cette fable montre que les hommes menteurs (οἱ ψευδεῖς) haïssent la divinité. »
102. *Ibid.*, n° 33 (Version II), « Le vantard (κομπαστής) vainqueur au pentathle » : « La fable montre que, si l'on ne peut recourir à l'épreuve des faits, tout discours est superflu. » ; n° 234 (Version II), « La taupe » : « La fable montre que, de la même manière, certains hommes fanfarons (ἔνιοι τῶν ἀλαζόνων ἀνθρώπων) promettent l'impossible, mais sont confondus à la première bagatelle. »
103. *Ibid.*, n° 126 (Version II), « Le corbeau et le renard » : « Cette fable montre qu'il ne faut pas se laisser exalter par les flatteurs, car un dommage en résulte souvent. »
104. *Ibid.*, n° 146 (Version II), « Le lion et la grenouille » : « La fable s'applique aux bavards (ἄνδρας γλωσσώδεις), qui ne savent que parler. »
105. Cf. *Roman d'Alexandre* I, 23 (*Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, hrsg. von L. Bergson, Stockholm 1965) : par ses « paroles avisées » Alexandre persuade les habitants de Mathônè de revenir à l'obéissance ; I, 25 : par son habile discours, il persuade les vétérans de se joindre à son expédition.
106. Cf. II, 15 : discours mensonger d'Alexandre, lors de sa visite incognito chez Darius, pour justifier le vol des coupes du roi de Perse ; II, 21 : serment à double entente d'Alexandre au sujet des meurtriers de Darius ; III, 23 : discours mensonger adressé par Alexandre aux fils de Candace pour les réconcilier.
107. La formule est de B. Flusin, qui présente ainsi l'ouvrage de Kékauménos, dans son « Que sais-je ? » sur *La civilisation byzantine*, Paris 2006, p. 68.

SAINTS DÈS L'ENFANCE DANS LE MONDE BYZANTIN DES VIe-VIIe SIÈCLES

par Michel Kaplan

La plupart des hagiographes byzantins s'intéressent de près à l'enfance de leur saint, cherchant à prouver que l'enfance faisait partie du plan de Dieu pour leur héros, avant comme après leur naissance. Ainsi l'enfant était prédestiné à la sainteté. Dans la vie de nombreux saints, l'hagiographe nous dépeint l'enfant comme aussi sage qu'un vieillard : il ne jouait jamais avec d'autres enfants, il était le meilleur à l'école, ne s'intéressait qu'aux questions religieuses et chacun pouvait prévoir quel genre de saint il serait[1].

Au IXe siècle, dans la *Vie d'Euthyme de Sardes*, mort le 26 décembre 831, écrite par Méthode, le futur patriarche de Constantinople[2], l'auteur admet qu'il ne sait rien de la jeunesse de son héros et préfère ne pas parler de choses qu'il ne connaît pas, un scrupule qui s'avère être une exception chez les hagiographes. Méthode décrit les dons naturels que l'on s'attend à trouver chez un saint dès son plus jeune âge : « des dons au-dessus du commun [...], un comportement plutôt dévot, une conduite et une manière d'être plus posés que la moyenne, toutes qualités auxquelles on reconnaît, dès l'enfance, les progrès selon le Seigneur [...] Quoi qu'il en soit, sa famille, sa naissance et, comme je l'ai dit, l'accomplissement du héros, de l'enfance à l'âge d'homme, ne sont pas consignés ici pour la raison que nous ne les connaissons pas et que, forcément, cela n'apporterait à personne de profit. » Et, un peu plus loin : « C'est pourquoi nous n'avons pas cherché à interroger

1. Sur l'enfance en général dans l'hagiographie byzantine, B. Caseau, Childhood in Byzantine saint's lives, dans *Becoming Byzantine : children and childhood in Byzantium*, ed. by A. Papaconstantinou & A.-M. Talbot (Dumbarton Oaks research library and collection), Washington DC 2009, p. 127-166. Quelques éléments déjà dans É. Patlagean, L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IVe-XIIe siècles), *Annales de démographie historique* 11, 1973, 2 (= *Enfant et sociétés*), p. 85-93, ici p. 89-90. Une comparaison, qui ferait sortir cet article des limites prescrites, avec l'apocryphe *Histoire de l'enfance de Jésus*, trad., présentation et notes de S. J. Voicu, dans *Écrits apocryphes chrétiens. 1*, sous la dir. de F. Boyon & P. Geoltrain (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1997, p. 191-204, serait intéressante. On trouvera dans cet ouvrage les références aux éditions du texte grec, mais aussi aux traductions en syriaque, éthiopien, géorgien, arabe et arménien, ce qui en souligne le succès. Il a été enrichi à plusieurs reprises dans les différentes langues.
2. *Vie d'Euthyme de Sardes* (*BHG* 2145), éd. et trad. : J. Gouillard, La *Vie d'Euthyme de Sardes* († 831), une œuvre du patriarche Méthode, *TM* 10, 1987, p. 1-101. Sur Méthode, voir *PmbZ* 4977.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 389-398.

quelqu'un qui connût les prémices de la vie d'Euthyme entre son enfance et l'âge d'homme. »[3] De fait, Méthode fait entrer en scène Euthyme au concile de Nicée II, alors qu'il « était connu comme moine et archevêque de la métropole de Sardes », n'hésitant pas toutefois à le qualifier de « jeune avec un jugement de vieillard »[4]. Méthode ajoute que lui-même n'était alors même pas né. Il donne une portée théorique – ne pas parler de ce qu'on ne connaît pas, ce qui est original pour un hagiographe – à ce qui, pour lui, relève pour une part de la nécessité. En effet, le futur patriarche, voisin de cellule d'Euthyme, se met à écrire la *Vie* aussitôt après la mort de celui-ci et n'a pas les moyens d'enquêter plus avant.

Dans la plupart des *Vies*, même si l'hagiographe nous présente certains exploits ascétiques précoces, la véritable carrière ascétique commence seulement lorsque le saint devient adulte, parfois très tôt, mais il faut bien souvent beaucoup de temps pour que le saint devienne célèbre et reçoive les principaux dons de sainteté – prévoir l'avenir, accomplir des miracles et expulser les démons.

Mais, dans la seconde moitié du VIe et dans la première moitié du VIIe siècle, nous trouvons trois exemples de personnages qui sont devenus des saints et ont été reconnus comme tels par leur hagiographe dès leur enfance. Le premier est Nicolas de Sion[5], près de Myra, dans la région côtière montagneuse du sud-ouest de l'Asie Mineure, en Lycie; higoumène d'un monastère situé dans les montagnes dominant Myra et construit par son oncle, dont il porte le prénom, il est devenu évêque de Pinara[6], une ville située à l'ouest de Myra, peu avant sa mort en 564. Du reste, l'hagiographe s'intéresse moins à l'évêque qu'au moine créateur de merveilles. Quoi qu'il en soit, la *Vie* semble avoir été écrite peu de temps après la mort du saint, dans les dernières décennies du VIe siècle. La *Vie de Nicolas* est une *Vie* de longueur moyenne. Le récit de l'enfance est limité. À sept ans, on l'envoie apprendre les lettres, ce qui est un âge normal; pour ce faire, il doit se déplacer[7], et, en chemin, il opère un miracle. Encore un παιδίον, il est ordonné diacre par le métropolite de Myra[8]. La construction du monastère de Sion étant achevée, le

3. *Ibid.*, chap. 2, p. 21-23.
4. *Ibid.*, chap. 3, p. 23. Euthyme (*PmbZ* 1838) est né en 751 (selon les *Acta Davidis Symeonis et Georgii* [*BHG* 494], chap. 22, p. 238, qui le font mourir à 80 ans) ou en 754 (selon *BHG* 2145). Un évêque ne devant pas en théorie être sacré avant l'âge de 35 ans, seule la première date conviendrait si l'on n'avait pas en tête le fait que Taraise (*PmbZ* 7235), confronté à un clergé massivement iconoclaste, n'avait sans doute pas hésité à choisir, à l'approche du concile, un moine un peu trop jeune, mais partisan certain des images, pour un poste aussi important.
5. *Vie de Nicolas de Sion* (*BHG* 1347), éd. et trad. : *The Life of Saint Nicholas of Sion*, text and transl. I. & N. Ševčenko, Brookline MA 1984. Voir la notice dans S. DESTEPHEN, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 3, Diocèse d'Asie (325-641)*, Paris 2008, p. 719-722 (Nikolaos 8). Sur Nicolas de Sion, voir M. KAPLAN, Le saint, le village et la cité, dans *Les saints et leur sanctuaire à Byzance : textes, images et monuments*, publié par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan & J.-P. Sodini (Byzantina sorbonensia 11), Paris 1993, p. 81-94 (repris dans M. KAPLAN, *Pouvoirs, Église et sainteté : études sur la société byzantine* [Les classiques de la Sorbonne 3], Paris 2011, p. 273-290, ici p. 276-283).
6. *Vie de Nicolas de Sion*, chap. 68, p. 100-102.
7. *Ibid.*, chap. 3, p. 22 : πορευομένου δὲ αὐτοῦ πρὸς τὴν τῶν γραμμάτων μάθησιν.
8. La *Vie* (chap. 5, p. 24) précise que l'évêque pratique cette ordination « sans rien recevoir du tout », visiblement une exception.

saint a dix-neuf ans et, avant même la consécration de l'église, il est ordonné prêtre[9]. Le récit de l'enfance s'arrête là, mais le jeune homme a déjà bénéficié d'un miracle[10], et en a accompli un autre, deux signes évidents de sainteté.

Le deuxième exemple est le héros de l'une des plus longues *Vies* de l'hagiographie byzantine, Syméon Stylite le Jeune[11]. Le sanctuaire de Syméon Stylite l'Ancien, mort en 459 et supposé créateur du genre[12], situé sur le mont Coryphée, une montagne à l'est d'Antioche en direction d'Alep, était devenu assez rapidement monophysite. Si le patriarche chalcédonien d'Antioche avait bien réussi à s'emparer de la relique, non sans recourir à l'aide de la force armée, le sanctuaire s'est rapidement développé autour de la colonne, restée en place[13]. Sans doute à l'initiative du patriarche chalcédonien d'Antioche, un second stylite aussi appelé Syméon, chalcédonien, est apparu au VIe siècle à l'ouest d'Antioche, sur la montagne qui s'étend entre la grande ville et son port, Séleucie de Piérée, le mont Admirable. Ce second Syméon serait mort en 592, à l'âge de 75 ans[14]. Déterminer quand et par qui sa vie a été écrite est une question délicate : sans doute cela se fit-il peu de temps après la mort du saint, probablement au début du VIIe siècle. Son sanctuaire était encore en état de marche au XIIe siècle. Plus qu'une *Vie* ordinaire, la *Vie* de Syméon est surtout une collection de miracles[15].

L'enfance de Syméon est largement décrite. Cela commence avec l'allaitement maternel. Lors du tremblement de terre qui détruit Antioche en mai 526, quand Syméon a cinq ans, il est un temps séparé de sa mère et reçoit la sagesse divine; peu de temps après, il gagne tout seul le mont Admirable et monte jusqu'au petit monastère où vit le stylite Jean. Nous reviendrons sur ces événements; mais c'est l'ordination comme diacre qui marque la fin de l'enfance, qui occupe tout de même trente-trois chapitres sur deux cent cinquante-neuf.

9. *Ibid.*, chap. 6, p. 26.
10. Voir ci-dessous, p. 395.
11. *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (*BHG* 1689), éd. et trad. : *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, publ. par P. Van den Ven (Subs. hag. 32), Bruxelles 1962. Sur cette *Vie*, voir V. DÉROCHE, Quelques interrogations sur la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, *Eranos* 94, 1996, p. 65-83, et ID., La forme de l'informe : la *Vie de Théodore de Sykéôn* et la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, dans *Les Vie des saints à Byzance : genre littéraire ou biographie historique?*, sous la dir. de P. Odorico & P. Agapitos (Dossiers byzantins 4), Paris 2004, p. 367-385.
12. Sur le dossier hagiographique de Syméon Stylite l'Ancien, voir B. FLUSIN, Syméon et les philologues ou la mort du stylite, dans *Les saints et leur sanctuaire à Byzance* (cité n. 5), p. 1-23.
13. Parmi les nombreuses études sur l'organisation de ce sanctuaire, voir par exemple J.-P. SODINI, La hiérarchisation des espaces à Qal'at Sem'an, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, sous la dir. de M. Kaplan (Byzantina sorbonensia 18), Paris 2001, p. 251-262; J.-P. SODINI & J.-L. BISCOP, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an : naissance et développement d'un lieu de pèlerinage durant l'Antiquité tardive, dans *Architecture paléochrétienne*, textes réunis par J.-M. Spieser (Collection Grèce-Rome-Byzance, Études fribourgeoises d'histoire, d'archéologie et d'histoire de l'art), Fribourg 2010, p. 11-59. Le sanctuaire a connu d'importantes destructions durant la guerre civile qui ravage actuellement la Syrie.
14. Si la date de 592 semble exacte – elle est confirmée par ailleurs –, la durée de la vie du saint, dont la naissance en 521 semble assurée, l'est moins. La chronologie du récit hagiographique est trop souvent contradictoire. Voir l'introduction de VAN DEN VEN, *La Vie ancienne* (cité n. 11), vol. 1, p. 124*-130*.
15. DÉROCHE, Quelques interrogations (cité n. 11), p. 70-71.

La troisième *Vie* est celle de Théodore de Sykéôn[16]. Sykéôn était un village avec un relais de poste situé à proximité d'un pont sur la rivière Sibéris ; celui-ci avait été reconstruit par Justinien sur la route principale de Constantinople à Ancyre, chef-lieu de la province dans laquelle il était situé. Théodore, né en 529, est mort en 613. Sa *Vie* a été écrite peu après sa mort par l'un de ses disciples, Georges[17]. Théodore a un temps été élu évêque de la ville voisine d'Anastasioupolis, une tâche dans laquelle il a complètement échoué, contraint qu'il fut de démissionner. La *Vie de Théodore* est presque aussi longue que celle de Syméon, mais beaucoup plus ancrée dans la réalité de son temps. En effet, Théodore est un personnage important de la société rurale locale[18], mais il est également connu à Constantinople où l'empereur Héraclius fit transporter sa relique, ce qui occasionna les multiples visites de personnages divers, plus ou moins importants dans la société de l'époque[19].

La description de l'enfance de Théodore est sans doute la plus vivante des trois. La famille où il est né, malgré ou grâce à la profession que « ses » femmes exercent (sa grand-mère Elpidia, sa mère Marie et sa tante Despoina sont des courtisanes[20], même si la *Vie* prétend qu'elles ont renoncé à cet état peu après la naissance de l'enfant[21]), est au fait de la vie sociale de l'Empire : « Quand il fut âgé d'environ six ans, sa mère voulut le faire prendre du service dans la ville impériale. »[22] Saint Georges s'y oppose, mais

16. *Vie de Théodore de Sykéôn* (*BHG* 1748), éd. et trad. : *Vie de Théodore de Sykéôn. 1, Texte ; 2, Traduction, commentaire et appendice*, par A.-J. Festugière (Subs. hag. 48), Bruxelles 1970.

17. Sur la date d'écriture, voir M. Kaplan, Le saint byzantin et son hagiographe, v^e^-xiie siècle. Esquisse, dans *Myriobiblos : essays on Byzantine literature and culture*, ed. by Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi & M. Loukaki (Byzantinisches Archiv 29), Boston – Berlin – München 2015, p. 169-185, notamment p. 181-184.

18. Voir principalement M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle : propriété et exploitation du sol* (Byzantina sorbonensia 10), Paris 1992. Outre Déroche, La forme de l'informe (cité n. 11), on pourra consulter S. Mitchell, *Anatolia : land, men and gods in Asia Minor. 2, The rise of the church*, Oxford 1993, et plusieurs de mes articles : M. Kaplan, Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn, dans *Les saints et leur sanctuaire à Byzance* (cité n. 5), p. 65-80 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 5], p. 253-272) ; Id., Le saint, le village et la cité (cité n. 5) ; Id., Pèlerinages et processions à Byzance aux vi^e^-viie siècles : l'exemple de Théodore de Sykéôn, dans *Byzantina Europaea : księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi* [Mélanges Waldemar Ceran], red. M. Kokoszko & M. J. Leszka, Łódź 2008, p. 219-232 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 5], p. 461-476) ; Id., Le saint byzantin et son hagiographe, v^e^-xiie siècle (cité n. 17), p. 169-185 ; Id., Le pèlerinage auprès du saint vivant dans l'hagiographie byzantine jusqu'au xie siècle, dans *Für Seelenheil und Lebensglück : das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*, D. Ariantzi & I. Eichner (Hrsg.) (Byzanz zwischen Orient und Okzident 10), Mainz 2018, p. 291-302.

19. Récit du transfert de la relique dans l'*Enkomion* sur Théodore de Sykéôn (*BHG* 1749), éd. C. Kirch, Nicephori skeuophylacis encomium in S. Theodorum Siceotam, *AnBoll* 20, 1901, p. 249-272.

20. *Vie de Théodore de Sykéôn* (cité n. 16), chap. 3, p. 3 : ἐξετέλουν καὶ τὴν πρᾶξιν τῶν ἑταιρίδων.

21. *Ibid.*, chap. 6, p. 5.

22. *Ibid.*, chap. 5, p. 4 : Γενομένου δὲ αὐτοῦ ὡς ἐτῶν ἕξ, ἠβουλήθη ἡ μήτηρ αὐτοῦ στρατεῦσαι αὐτὸν ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλει. Il est évidemment impossible de savoir à quelle profession elle le destine, d'autant que cela se situe avant l'épisode de l'instruction primaire qui va suivre. En faire un soldat ? mais il est trop jeune et le verbe στρατεύειν désigne tout service public, civil ou militaire. Peut-être un eunuque ? Le faire aller dans la capitale pour commencer ses études et atteindre un niveau qui lui permettrait d'entrer dans l'administration ? En tout cas, la mère du saint, qui finira par épouser un citoyen haut placé d'Ancyre, est au courant de la façon de s'élever dans la société.

sa mère l'envoie à l'école du village : « Quand il fut âgé de huit ans, elle le confia à un maître (διδάσκαλος) pour qu'il apprît les lettres. » Non seulement il est le meilleur élève, mais c'est également un bon camarade qui fait cesser les querelles entre élèves[23]. Pour autant, il s'entraîne au jeûne sous la conduite du cuisinier réputé de l'auberge. Les fins de journée du garçon sont pieuses : au sortir de l'école (σχολεῖον), il va prier à l'oratoire du *martyrion* de saint Georges perché au-dessus du village[24], puis se lève avant l'aube pour s'y rendre encore[25] malgré les remontrances des femmes de sa famille. Il ne se limite pas à ce martyrium : « Quand l'enfant (παῖς) eut appris parfaitement les lettres, comme il était entré un jour dans l'église (ναός) du saint martyr Gémellos[26], qui était toute proche de sa maison, il y passa la nuit [...] Il n'avait que douze ans. » Il commence alors à pratiquer la réclusion dans l'une des petites chambres (κελλία) de sa maison de l'Épiphanie aux Rameaux[27], puis dans l'oratoire de Saint-Georges, où il s'installe définitivement à quatorze ans[28]. Dans les années qui suivent, il passe deux ans dans une caverne qu'il a creusée lui-même sous une roche de la montagne qui surmonte l'oratoire, souvent visité par un diacre[29], qui finalement révèle la cachette de Théodore, toujours qualifié de παῖς, à ses parentes. Celles-ci le soignent, mais ne peuvent le ramener au village[30]. Enfin, l'évêque d'Anastasioupolis vient le trouver et l'ordonne lecteur, puis le lendemain, sous-diacre, diacre, puis prêtre. Il a alors dix-huit ans, et la *Vie* le qualifie désormais de θεράπων τοῦ Χριστοῦ[31]. L'enfance est finie.

Ces trois saints ont accompli des miracles et expulsé des démons pendant leur enfance. La première question à se poser est de savoir ce que l'enfance signifie exactement pour les hagiographes. Dans la *Vie de Nicolas de Sion*, qui traite très brièvement de l'enfance (cinq chapitres sur quatre-vingts), le saint est appelé enfant (παῖς[32]) jusqu'à ce qu'il soit ordonné prêtre à l'âge de dix-neuf ans ; avant cela, à un âge qui ne peut être précisé, il avait été ordonné lecteur. Tous ces saints sont d'ailleurs ordonnés à des grades ecclésiastiques bien avant l'âge canonique, justement par suite des charismes qu'ils ont démontrés, aux dires de leur hagiographe. Néanmoins, il est clair que l'enfance se termine au plus tard avec le sacerdoce.

Il en va de même pour Théodore. À dix-huit ans, il a donc reçu en deux jours tous les ordres, sauf l'épiscopat qui viendra plus tard. Beaucoup de gens ont protesté, car cette ordination était contraire aux canons : les opposants se sont offusqués de l'âge de Théodore, car personne ne devrait être ordonné sous-diacre avant l'âge de vingt-cinq ans et diacre avant trente ans. En fait, nous avons vu la même chose pour Nicolas. Je cite les

23. *Ibid.*, p. 5.

24. *Ibid.*, chap. 7, p. 6-7.

25. *Ibid.*, chap. 8, p. 7-8.

26. Paphlagonien martyrisé à Ancyre sous Julien l'Apostat, en 361, réputé comme ayant été le dernier martyr par crucifixion. Il figure dans le ménologe de Basile II (Vatican, BAV, Vat. gr. 1613, p. 235).

27. *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 10, p. 9.

28. *Ibid.*, chap. 15, p. 13. Il est toujours qualifié de παῖς.

29. *Ibid.*, chap. 19, p. 16-17.

30. *Ibid.*, chap. 20, p. 17-18.

31. *Ibid.*, chap. 21, p. 18-19.

32. Le terme employé peut être le diminutif παιδίον, parfois νήπιον, qui signifie « petit enfant », mais comme un simple équivalent de παῖς.

explications données par l'évêque aux fidèles inquiets de cette ordination peu canonique : « Dieu m'a assuré qu'il était digne de la prêtrise, et en vérité cet enfant vient de Dieu. Ne faites donc pas attention à son jeune âge, mais à la noblesse de son âme » [...] « Quant au jeune champion du Christ Théodore, il progressait en sagesse et en entendement spirituel, et la grâce de Dieu s'étendait sur lui. »[33] Au reste, il ne met plus le pied dans la maison de son enfance, l'auberge (πανδοχεῖον) du village[34].

Les choses sont plus compliquées dans la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*. À l'âge de six ans, il quitta sa mère Marthe, qui jouera néanmoins un rôle important dans sa vie par la suite. L'enfant (παιδίον) gravit la montagne au-dessus d'un village appelé Pila et découvrit bientôt un monastère où un homme pieux, Jean, passait sa vie sur une colonne[35]; Jean avait d'ailleurs prévu l'arrivée de Syméon. Celui-ci resta auprès de Jean, qui le voyait progresser en intelligence et sagesse; il accomplit son premier miracle[36] et, l'année suivante, fit ériger une colonne à côté de celle de Jean sur laquelle il monta. Il y demeura jusqu'à ses douze ou treize ans; il fit alors ériger une colonne d'une quarantaine de pieds de haut où il restera huit ans[37]. Alors que Syméon était sur le point de l'escalader, l'archevêque d'Antioche[38] et l'évêque de Séleucie de Piérée arrivèrent et l'ordonnèrent diacre. Désormais, Syméon n'est plus appelé παῖς ou νήπιον, mais, à partir du paragraphe qui rapporte son ordination au diaconat, « serviteur de Dieu » (ὁ τοῦ Θεοῦ δοῦλος). Il reçut immédiatement le don des larmes (toujours dans le même paragraphe de la *Vie*[39]) et, peu de temps après, il lui fut donné de prévoir (προεώρακε) la mort de Jean; il est donc devenu προορατικός, une qualité fondamentale du saint[40]. Pour son hagiographe, il n'était plus un enfant, si jeune fût-il. Comme Nicolas et Théodore, il devait recevoir le sacerdoce, parce que la foule des pèlerins désirait recevoir de lui la sainte communion; mais cela se passa à un âge plus conforme aux canons, puisqu'il avait trente-trois ans lorsqu'il reçut la prêtrise des mains de l'évêque de Séleucie Denys[41]; pour lui, c'est donc l'ordination comme diacre qui marque la fin de l'enfance.

33. *Ibid.*, chap. 21, p. 18-19, traduction Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn* (cité n. 16), vol. 2, p. 21, légèrement modifiée.
34. *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 23, p. 20.
35. *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (cité n. 11), chap. 11-12, p. 11. Sur les difficultés de localisation exacte, voir l'introduction de l'éditeur, p. 191*-192* et p. 196-197*. Le village, comme le monastère de Jean et le complexe qui sera celui de Syméon, relève du ressort de l'évêché de Séleucie de Piérée. Le terme employé pour l'installation de Jean, de même que pour la première colonne de Syméon, est βάσις, que je traduis par « colonne », mais qui peut aussi vouloir dire « pilier ».
36. *Ibid.*, chap. 14, p. 12-13.
37. *Ibid.*, chap. 34, p. 33 : Καὶ ἐπέταξε γενέσθαι αὐτῷ κίονα ὡσεὶ ποδῶν τεσσαράκοντα. Sans doute le passage de βάσις à κίων est-il aussi une question de taille : ici tout de même 12 mètres!
38. Il s'agit d'Éphrem, patriarche chalcédonien d'Antioche de 527 à sa mort, en 545. La célébrité déjà acquise par Syméon attire le patriarche pour une ordination qui relève en principe exclusivement de l'évêque ordinaire, celui de Séleucie. Nous sommes en 533 ou 534.
39. *Ibid.*, chap. 34, p. 33.
40. *Ibid.*, chap. 36, p. 34. M. Kaplan, Les normes de la sainteté à Byzance (VIe-XIe siècles), *Mentalités* 4, 1990, p. 15-34, ici p. 27-29 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 5], p. 53-73).
41. *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (cité n. 11), chap. 133-134, p. 125-126. Denys de Séleucie participe au concile œcuménique de Constantinople II en 553, concile dit « des trois chapitres ». Pourtant, Syméon, qui est par ailleurs précoce, est ordonné prêtre à un âge raisonnable; l'abondance des pèlerins se rendant au complexe qui entoure la colonne du saint sur le mont Admirable explique la nécessité qu'il soit ordonné prêtre.

Bien sûr, nos saints bénéficient de miracles pour eux-mêmes, un don qui indique leur sainteté future. Le meilleur exemple se trouve dans la *Vie de Nicolas* : « Au moment de sa naissance, alors qu'il était encore dans la baignoire (σκάφη), par la puissance de Dieu, il se dressa sur ses pieds pendant environ deux heures. Et stupéfaits, ses parents louaient Dieu. Et ils se rendirent au monastère d'Akalissos, auprès du saint homme Nicolas, l'oncle de l'enfant, et lui racontèrent la naissance de l'enfant, et comment il était resté debout dans la bassine pendant deux heures. » Et quand l'oncle eut prononcé des prières, il dit : « Gloire à Toi, ô Dieu, car un serviteur de Dieu nous est né. »[42] À douze ans, Théodore fut protégé de la grande peste de 541 par une goutte de rosée provenant d'une icône du Christ.

Les principales marques de la sainteté de nos saints sont les miracles de guérison et d'exorcisme qu'ils pratiquaient encore enfants. Théodore est le seul à avoir accompli alors un miracle qui ne relevât pas de la guérison. À un âge qui n'est pas mentionné, mais avant ses quatorze ans, il se rendit auprès d'un ermite voisin, nommé Glykèrios. À cette époque, une sécheresse sévissait. Glykèrios et Théodore sortirent et se tinrent près de l'abside de l'oratoire local de Jean-Baptiste. Glykèrios dit à Théodore : « Fléchissons les genoux et prions, fils, afin que le Seigneur soit miséricordieux et fasse descendre la pluie sur la terre, et ainsi nous saurons si nous sommes au nombre des justes. » Évidemment, il se mit à pleuvoir. Comme Théodore était encore un enfant et un saint en cours de formation, l'hagiographe a besoin de l'aide de cet ermite bien entraîné pour souligner la sainteté de son héros. Glykèrios congédia Théodore avec ces mots : « Dès maintenant, mon fils, tout ce que tu demanderas au Seigneur te sera accordé. Accomplis donc ton vœu, et le Seigneur Dieu sera avec toi et te donnera de croître tant en taille qu'en vie vertueuse. »[43]

Nicolas et Syméon ont pratiqué le même premier miracle de guérison. Nicolas avait un peu plus de sept ans et se rendait à l'école. « Une femme du village s'approcha de lui, nommée Nonninè (diminutif du prénom de la mère de Nicolas, Nonnè), qui avait un pied desséché. Et il fit sur elle le signe de la croix, et par la puissance de l'Esprit saint, elle s'en alla guérie, glorifiant notre Seigneur Jésus-Christ. »[44] Lorsque Syméon, âgé de six ans, vivait dans le monastère de Jean, un berger du monastère voulut le tuer. Sa main se dessécha. Comme il refusait d'avouer son crime, il souffrait de plus en plus et était sur le point de mourir. L'abbé appela Syméon et demanda miséricorde pour le berger. Syméon leva une main vers le ciel et dessina avec son doigt le signe de la croix sur la main desséchée, qui fut immédiatement guérie. « Tout le monde glorifia Dieu pour le miracle qui s'était produit. »[45] Donc Syméon a d'abord rendu sèche la main du berger avant de le guérir, soit un double miracle.

Le récit de l'enfance de Nicolas est trop court pour inclure des expulsions de démons. Syméon, âgé d'un peu plus de sept ans, reçut d'un patriarche non spécifié de l'Ancien Testament le don d'expulser les démons par le signe de la croix[46]. Il fut exhorté à être fort

42. *Vie de Nicolas de Sion* (cité n. 5), chap. 2, p. 22.
43. *Vie de Théodore de Sykéôn* (cité n. 16), chap. 14, p. 12-13.
44. *Vie de Nicolas de Sion* (cité n. 5), chap. 3, p. 22.
45. *Vie de Syméon Stylite le Jeune* (cité n. 11), chap. 14, p. 12-13.
46. *Ibid.*, chap. 19, p. 16.

et viril. Bientôt vint à lui un homme possédé par un démon ; le saint le réprimanda et le jeta dehors avec le signe de la croix[47]. La *Vie de Théodore* nous raconte comment, enfant, le saint s'entraînait à expulser les démons. Un homme s'approcha de lui avec son petit enfant possédé par un esprit impur. Théodore ne savait pas ce qu'il devait faire pour lui ; comme il était jeune, il resta perplexe. Le père de l'enfant lui donna un fouet et lui dit de battre l'enfant, ce qu'il fit. Théodore dut recommencer pendant trois jours. Puis le démon se mit à crier : « Je sors, mon garçon, je sors, je ne te résisterai pas, donne-moi une heure ! » Tandis que Théodore rentrait dans le sanctuaire, le démon continuait à crier son désespoir parce qu'il avait été expulsé par un enfant, le fils d'une prostituée (ὁ τῆς πόρνης υἱός), et il n'osait pas retourner chez son père, le Diable : Théodore enfant a vaincu un démon présenté, lui aussi, comme un enfant. Pendant que le démon criait, Théodore prit de l'huile de la lampe et traça le signe de la sainte croix sur la tête de l'enfant. Dans un dernier cri, le démon jeta l'enfant aux pieds de Théodore et le quitta. Mais l'enfant était allongé sur le sol comme un cadavre et Théodore ne savait pas quoi faire. Une fois de plus, le père de l'enfant lui apprit la bonne façon d'agir : prendre la main de l'enfant et le faire se lever. Ce qu'il fit et l'enfant se leva, guéri. Tout le monde autour de Sykéôn loua Dieu, qui accorde la sagesse et la grâce même à des enfants[48]. Pour résumer, le jeune Théodore a dû apprendre d'un adulte comment expulser les démons.

Comme nous pouvons le voir, la *Vie de Théodore* est la plus intéressante, parce qu'elle est beaucoup plus détaillée que celle de Nicolas et considère le saint comme un enfant jusqu'à ce que, à l'âge de dix-huit ans, il soit ordonné prêtre. Mais sa composition est encore plus intéressante. En fait, nous avons deux vies en une seule : celle de l'enfant, puis celle de l'adulte. Au moment précis où Théodore cesse d'être un enfant et devient un jeune combattant pour Dieu, l'auteur se présente. Il explique qu'il raconte simplement ce qu'il a appris des camarades d'école de Théodore vivant encore au temps où Georges était présent au monastère, ou au temps du saint lui-même. Ce qu'il écrit alors correspond exactement à la péroraison d'une vie ordinaire : « J'ai écrit cela après sa mort afin que les enfants à venir (οἱ νέοι παῖδες), en écoutant sa manière vertueuse de vivre lorsqu'il était enfant (τὴν παιδικὴν... πολιτείαν), puissent s'efforcer d'imiter sa vie angélique et irréprochable, et être considérés comme dignes du Royaume des cieux, par la grâce du Christ, notre Dieu, à qui, avec le Père et l'Esprit saint, soit la gloire, maintenant et pour les siècles des siècles. Amen. »[49] Ces derniers mots sont exactement semblables à la doxologie que l'on trouve habituellement à la fin de la plupart des vies.

47. *Ibid.*, chap. 21, p. 7.
48. *Vie de Théodore de Sykéôn* (cité n. 16), chap. 18, p. 15-16. La façon dont le démon parle de la mère du saint fait douter qu'elle et ses proches aient vraiment abandonné la *porneia* (cf. plus haut p. 392 et n. 20).
49. *Ibid.*, chap. 22, p. 19. Cette phrase de Georges nous conduit à penser que cette première partie de la *Vie* était destinée à être lue par ou/et pour des enfants, peut-être confiés au monastère fondé par Théodore, comme ce fut le cas de l'hagiographe lui-même ; l'intercession du saint avait guéri les parents de Georges de l'infertilité, ce qui – topos bien connu – les conduisit à offrir au saint l'enfant ainsi conçu. L'auteur s'en explique dans la péroraison finale, où il résume ce qui l'a conduit à écrire la *Vie de Théodore* : « Tout petit, je lui fus présenté dans son saint monastère où je fus élevé par le très aimé de Dieu higoumène [alors Philoumène] et appris de lui mes lettres autant que nécessaire » (*ibid.*, chap. 170, p. 161). Voir Kaplan, Le saint byzantin et son hagiographe (cité n. 17), p. 181-182.

Après cette péroraison, Georges continue d'écrire la *Vie*, et nous trouvons dans le même chapitre le genre d'introduction que nous trouverions dans n'importe quelle *Vie*, l'auteur suppliant le Christ de l'aider à entreprendre sa tâche ; il explique qu'il est sur le point de nous raconter les miracles et la vie du saint jusqu'à sa mort : « Car j'ai été jugé digne de vous raconter l'histoire de ses premières années. Et en m'appuyant sur les prières de vous tous, je m'aventure maintenant à reprendre le récit, et je me tourne vers Dieu pour me servir de guide et m'aider à mener à bien ma tâche. » Puis Georges rappelle l'ordination sacerdotale du saint à l'âge de dix-huit ans, ce qu'il n'avait pas besoin de répéter, comme on vient de le dire. Suivent des phrases générales sur le saint quittant son domicile (ce qu'il faisait parfois déjà avant) et essayant de vivre en Christ. Après ces remarques générales, l'auteur commence par le premier pèlerinage de Théodore à Jérusalem. C'est donc le début d'une seconde *Vie*[50].

La fin de la *Vie* ressemble à ce que nous venons de voir à la fin de l'enfance de Théodore. Georges, une fois de plus, explique, avec plus de détails, pourquoi et comment il a écrit la *Vie* du saint. Il rappelle que ce fut un travail très difficile pour lui de recueillir des informations sur le début et la partie centrale de la vie de Théodore, avant qu'il ne rejoigne le monastère de celui-ci. La péroraison finale n'est pas beaucoup plus longue que la précédente : « Puissions-nous trouver miséricorde au tribunal du jugement du Christ, notre Dieu, par les prières et l'intercession de ce saint, et être jugés dignes du Royaume des cieux avec lui et avec tous ceux qui chérissent sa mémoire, pour la gloire de notre Sauveur Jésus Christ et, avec lui, celle du Père et de l'Esprit saint, pour toujours et à jamais. Amen ! »[51]

Nous pourrions trouver d'autres exemples de saints enfants dans l'hagiographie byzantine. Par exemple, dans la *Vie de Luc* (*PmbZ* 24762), le fondateur du monastère d'Hosios Loukas, nous trouvons un récit assez long de son enfance agitée, avec une sorte de pratique ascétique, mais pas de miracle ni d'exorcisme[52]. Mais cela reste très rare.

Néanmoins, nos trois exemples sont plus importants que ne pourrait le suggérer leur rareté. Nicolas est la réplique de l'archevêque de Myra du même nom, beaucoup plus célèbre, dont la légende s'est largement répandue dans le monde occidental et qui est jusqu'à aujourd'hui le protecteur des enfants. Mais les récits relatifs à l'archevêque de Myra sont pour partie issus de la *Vie* de notre Nicolas[53]. Syméon Stylite le Jeune était beaucoup plus en faveur dans l'Empire byzantin et dans le christianisme oriental lié à Byzance, par exemple chez les Géorgiens qui étaient nombreux à se rendre au mont Admirable où le sanctuaire a fonctionné jusqu'à la fin du XII[e] siècle et où ils formaient

50. *Vie de Théodore de Sykéôn* (cité n. 16), chap. 22 et 23, p. 19-20.
51. *Ibid.*, chap. 170b, p. 161. Sur l'auteur de la *Vie*, voir Kaplan, Le saint byzantin et son hagiographe (cité n. 17), p. 181-184.
52. *Vie de Luc le Jeune* (*BHG* 994), éd. : Δ. Ζ. Σοφιανος [D. Z. Sophianos], *Ὅσιος Λουκᾶς : Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη* (Ἁγιολογικὴ Βιβλιοθήκη 1), Ἀθήνα 1989, chap. 7-23, p. 162-170 ; éd. et trad. : *The life and miracles of Saint Luke of Steiris*, text, transl. and commentary by C. L. Connor & W. R. Connor (The archbishop Iakovos library of ecclesiastical and historical sources 18), Brookline MA 1994, chap. 3-16, p. 8-24.
53. Le dossier complet des deux Nicolas de Lycie se trouve dans G. Anrich, *Hagios Nikolaos : der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche : Texte und Untersuchungen. 1, Die Texte ; 2, Prolegomena, Untersuchungen, Indices*, Leipzig 1913-1917.

une véritable colonie, sorte d'appendice du monastère athonite des Ibères (Iviron)[54], tandis que celui de Syméon l'Ancien était plus renommé dans la chrétienté syriaque et monophysite. Les manuscrits de la *Vie* du stylite du mont Admirable se trouvent dans les monastères de l'Athos; certains d'entre eux semblent avoir été copiés dans le célèbre scriptorium du monastère de Stoudios à Constantinople. Quant à Théodore, sa relique a été conservée à Constantinople, où l'empereur Héraclius l'avait fait transporter peu après sa mort en 613, au moins jusqu'en 1204; un compte rendu de la translation, dont la première partie est un résumé de la *Vie de Georges*, a été écrit au IXe siècle[55]. Nos trois enfants saints sont donc d'une importance supérieure à la moyenne.

Toutefois, pour la plupart des hagiographes, l'enfance de leur personnage est d'un faible intérêt. Cela nous renseigne-t-il sur la manière dont la jeunesse était généralement perçue à Byzance? La règle est qu'un saint est surtout un ascète âgé. La façon dont les vies des saints considèrent habituellement l'enfance du saint, c'est-à-dire comme un topos de peu d'intérêt, correspond tout à fait à ce que nous trouvons dans l'historiographie. En fait, l'enfance n'est pas un sujet intéressant pour les auteurs byzantins, ce qui reflète la place minime qu'occupent les enfants dans la société byzantine. Au contraire, l'enfance est plus importante dans les épopées byzantines; elle prend une place considérable dans la deuxième partie de *Digénis Akritas* (XIIe siècle), dans l'*Achilléide*[56] et dans *Imbérios et Margarona*[57], ces deux derniers romans étant de l'époque byzantine tardive (XIVe-XVe siècles). Comme l'hagiographie devient très rare après la fin du dixième siècle, nous ne sommes pas en mesure de tenter une comparaison valable.

Bref, malgré l'intérêt que nous pouvons trouver dans l'étude des actions de nos saints durant leur enfance, nous devons tenir compte du fait que cela reste une exception : la sainteté est plus ou moins une caractéristique de la vieillesse.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient & Méditerranée

54. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne* (cité n. 11), vol. 1, p. 217*-218*.
55. Cf. plus haut p. 392 et n. 19.
56. Version la plus récente publiée : *The Byzantine Achilleid : the Naples version*, introd., critical ed. and commentary by O. L. Smith, ed. and prepared for publication by P. A. Agapitos & K Hult (WBS 21), Wien 1999. Revue d'ensemble dans O. L. SMITH, Versions and manuscripts of the *Achilleid*, dans *Neograeca Medii Aevi : Text und Ausgabe : Akten zum Symposion Köln 1986*, H. Eideneier (Hrsg.) (Neograeca Medii Aevi 5), Köln 1986, p. 315-325.
57. K. KYIAVIS, So near, yet so far : medieval courtly romance, and Imberios and Margarona : a case of de-medievalization, *BZ* 99, 2006, p. 189-213; ID., Finding Imberios and Margarona : an inventory of extant editions, *Ἑλληνικά* 56, 2006, p. 321-345.

DOUKAS AND CODEX VAT. GR. 12

by Sofia KOTZABASSI

One of the two oldest manuscripts preserving the *Lexicon vindobonense* is codex Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 12.[1] Written by a single hand between 1320 and 1330, it represents, together with the slightly younger Vat. gr. 22, one of the two branches of *Redactio B*, which was created at roughly the same time with additions from texts by contemporary writers.[2] In addition to the *Lexicon vindobonense* the codex also contains a number of other texts, including fragments of grammatical and lexicographical works, collections of proverbs, and passages from ecclesiastical and comic writers.[3] By the 15th century the first folio of the *Lexicon vindobonense* had already been lost and replaced by a paper bifolium (ff. 1–2); on it a second hand had copied the lost text.[4] This second hand used a model which also belongs to *Redactio B* but it is not Vat. gr. 22.[5]

This scribe is identical with the copyist of Doukas' *History* in codex Paris, BnF, gr. 1310, who is also known from completions in other manuscripts of the 14th century, including lexicographical works, anthologies, collections of proverbs, and the like, and which I believe that is Doukas himself.[6] According to Augusto Guida, codex Vat. gr. 12

1. For the description of the manuscript see G. MERCATI & P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices vaticani graeci. 1, Codices 1–329*, Romae 1923, pp. 7–10 and Addenda p. XVII. For a more recent description of the codex in the new edition of the *Lexicon vindobonense*, see A. GUIDA, *Lexicon vindobonense* (Biblioteca dell'"Archivum Romanicum". 2, Linguistica 62), Firenze 2018, pp. XXX–XXXI (with the older bibliography). For digitised images of the codex see https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.12.
2. For the manuscripts of *Redactio B* and the tradition of the *Lexicon*, see GUIDA, *Lexicon* (quoted n. 1), pp. XXXVIII–XL. The dating of the codex to the period 1320–30 is based on the watermarks identified by I. PÉREZ MARTÍN in her article, El libro de actor : una traducción bizantina del *Speculum doctrinale* de Beauvais (Vat. gr. 12 y 1144), *REB* 55, 1997, pp. 81–136, here p. 90 and n. 38 (where it is differentiated from the watermarks mentioned in the catalogue), and on the style of the writing.
3. See also the description of the content given by PÉREZ MARTÍN, El libro de actor (quoted n. 2), p. 90, in addition to that of MERCATI & FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices vaticani graeci* (quoted n. 1), pp. 8–10.
4. See now also GUIDA, *Lexicon* (quoted n. 1), pp. XXX–XXXI. The later bifolium has no watermark.
5. See now also GUIDA, *Lexicon* (quoted n. 1), pp. XXXVIII–XL.
6. For the other manuscripts written or completed in the same hand, see S. KOTZABASSI, Der Kopist des Geschichtswerkes von Dukas, in *Symbolae berolinenses für Dieter Harlfinger*, hrsg. von F. Berger *et al.*, Amsterdam 1993, pp. 307–23, and S. KOTZABASSI, Ist der Kopist von Dukas Dukas selbst?, *BZ* 96, 2003, pp. 679–83. Works of lexicography and grammar are found in the manuscripts Oxford,

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, pp. 399–406.

was already in the Vatican Library in 1475, since it is included in its *Inventarium* of that year, and consequently 1475 is also the *terminus ante quem* for its completion by Doukas.[7]

This restoration of the beginning of the *Lexicon vindobonense* is not Doukas' only intervention in the manuscript. He also copied on f. 1^{v} a florilegium with exhortations and maxims, most of which are cited as *Πυθαγόρου παραινέσεις* and come from the treatise attributed to Plutarch entitled *Περὶ παίδων ἀγωγῆς*, while the rest are excerpts from various writers. Folio 1^{r} has remained blank to serve as the cover of the codex. Doukas did the same with his personal *Hausbuch*, in codex Paris, BnF, gr. 1310, where the text also begins on f. 1^{v}. In the case of Vat. gr. 12, however, it is possible, given the difference in the colour of the ink, that f. 1^{v} was not written at the same time as f. 2^{r-v}, which contains the beginning of the *Lexicon vindobonense*.

Doukas' hand can be identified in the marginalia on ff. 110^{r}, 114^{r}, 115^{r} and 116^{v}, in the title of the collection of maxims on f. 173^{v} (ῥητὰ πάνυ ὠφέλιμα),[8] in the lemmas and marginalia on ff. 187^{r}–193^{r}, and in the quiremarks. Doukas added a brief text (14 lines) with the title Μέθοδος περὶ μέτρων στίχων, inc. σπονδεῖος, δάκτυλος, ἀνάπαιστος, ἴαμβος, χορεῖος ὁ καὶ τρίβραχυς καὶ πυρρίχιος ..., des. ἤγουν οἱ θρηνητικοί,[9] in the blank space left on f. 193^{r} above another treatise of similar content, a μέθοδος περὶ μέτρων στίχων, σαφεστάτη, καὶ σύντομος, written by the hand of the original scribe (ff. 193^{r}–203^{v}).[10]

The last leaf of the codex (f. 252^{r}), which contains some half-finished lines written by Doukas, is of particular interest.[11] The erasures and corrections that we see suggest that he was trying to compose a poem about a monk. In total there are 28 lines, in two columns, the second of which is only partially preserved, the outer margin having been cut off together with the ends of the lines. Although the use of standard phrases precludes the identification of the person to whom the poem was dedicated, we may infer that the monk in question was a contemporary of the writer (l. 6 ἐν τοῖς ὑστάτοις καθ' ἡμᾶς ... χρόνοις) who probably dwelt in a monastery on Mount Olympus in Bithynia (ll. 8–9 Ὄλυμπος οὗτος μαρτυρεῖ ... Ὄλυμπος ἄλλος σοῦ ὁμώνυμον ἄλλον), had a wide circle of students and taught both monks and laymen (ll. 20–3 ἔπλησας λόγοις τῶν πεινώντων κοιλίας | ὅρος γεγονὼς καὶ κανών τε καὶ τύπος | καὶ τῶν μοναστῶν καὶ μιγάδων ...).

In the following I present an edition of the short florilegium, the brief metrical treatise and the unfinished poem as testaments of Doukas' literary activity.

Bodleian Library, Canon. 41 and Paris, BnF, gr. 1310, while anthologies and collections of proverbs are found in Paris gr. 1310 and Bodl. Canon. 41, written by the same scribe. Paris. gr. 1310 contains an anonymous botanical lexicon (f. 34^{r}), collections of proverbs (f. 62^{v}), brief treatises or fragments of medical works (f. 443^{v}), etc. Bodl. Canon. 41 contains grammatical treatises by Manuel Planoudes and others (ff. 7^{r}, 18^{v} and 136^{r}) and a variety of natural and medical *excerpta* (ex. gr. ff. 97^{v} and 131^{v}). See now also GUIDA, *Lexicon* (quoted n. 1), pp. XXX–XXXI.

7. See now also GUIDA, *Lexicon* (quoted n. 1), p. XXXI.

8. The title in the florilegium relating to the Holy Spirit (f. 215^{r}) *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* may be written in another hand.

9. The text is not that of a known work, but does contain elements of similar treatises.

10. A gap of several lines between two texts occurs elsewhere in the codex as well. The anonymous second text is thought to be by the grammarian Trichas; see MERCATI & FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices vaticani graeci* (quoted n. 1), pp. 8–9.

11. MERCATI & FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices vaticani graeci* (quoted n. 1), p. 9, describes it as "prima perscriptio carminis nescio cuius."

I. FLORILEGIUM (f. 1^{v})

Πυθαγόρου παραινέσεις

Μελανούρων μὴ γεύεσθαι, τουτέστι μὴ συνδιατρίβειν μέλασιν ἀνθρώποις, διὰ κακοήθειαν.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, rec. et emendaverunt W. R. Paton & I. Wegehaupt, ed. corr. cur. H. Gärtner, Stutgardiae – Lipsiae 1993, p. 24 (= 17, 6–8, 12D): Μὴ γεύεσθαι μελανούρων, τουτέστι μὴ συνδιατρίβειν μέλασιν ἀνθρώποις διὰ κακοήθειαν.

2 τουτέστιν V

Μηδὲ ζυγὸν ὑπερβαίνειν, τουτέστιν ὅτι δεῖ τῆς δικαιοσύνης πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον, καὶ μὴ ταύτην ὑπερβαίνειν.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 8–9, 12D): Μὴ ζυγὸν ὑπερβαίνειν, τουτέστιν ὅτι δεῖ τῆς δικαιοσύνης πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον καὶ μὴ ταύτην ὑπερβαίνειν.

1 μὴ δὲ V

Μηδὲ ἐπὶ χοίνικα καθίσαι· φεύγειν ἀργίαν, καὶ προνοεῖν ὅπως τὴν ἀναγκαίαν παρασκευάσωμεν τροφήν.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 10–11, 12E): Μὴ ἐπὶ χοίνικος καθίσαι, ἤτοι φεύγειν ἀργίαν καὶ προνοεῖν ὅπως τὴν ἀναγκαίαν παρασκευάσωμεν τροφήν.

1 μὴ δὲ V ‖ χοίνικα V cum cod. Ambros. M 82 sup. (siglum O); cf. *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. XX.

Μὴ παντὶ ἐμβάλλειν δεξιάν· ἀντὶ τοῦ προχείρως οὐ δεῖ συναλλάσσειν.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 11–13, 12E): Μὴ παντὶ ἐμβάλλειν δεξιάν, ἀντὶ τοῦ προχείρως οὐ δεῖ συναλλάττειν.

1 δεξίαν V

Μὴ φορεῖν στενὸν δακτύλιον· ὅτι δεῖ τὸν βίον ἐπιτηδεύειν, καὶ μηδενὶ δεσμῷ προσάπτειν αὐτόν.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 13–14, 12E): Μὴ φορεῖν στενὸν δακτύλιον, ὅτι δεῖ τὸν βίον <ἐλεύθερον> ἐπιτηδεύειν καὶ μηδενὶ δεσμῷ προσάπτειν [αὐτόν].

---

1 μὴ δεῖν V

Πῦρ σιδήρῳ μὴ σκαλεύειν, ἀντὶ τοῦ θυμούμενον μὴ ἐρεθίζειν· οὐ γὰρ προσῆκεν, ἀλλ' ὑπείκειν τοῖς ὀργιζομένοις.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 14–16, 12E): Πῦρ σιδήρῳ μὴ σκαλεύειν, ἀντὶ τοῦ θυμούμενον μὴ ἐρεθίζειν· οὐ γὰρ προσῆκεν, ἀλλ' ὑπείκειν τοῖς ὀργιζομένοις.

Μὴ ἐσθίειν καρδίαν, μὴ βλάπτειν τὴν ψυχὴν ταῖς φροντίσιν αὐτὴν κατατρύχοντα.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 16–18, 12E): Μὴ ἐσθίειν καρδίαν, ἤτοι μὴ βλάπτειν τὴν ψυχὴν ταῖς φροντίσιν αὐτὴν κατατρύχοντα.

Κυάμων ἀπέχεσθαι, ὅτι οὐ δεῖ πολιτεύεσθαι· κυαμευταὶ γὰρ ἦσαν ἔμπροσθεν αἱ ψηφοφορίαι, δι' ὧν πέρας ἐπετίθεσαν ταῖς ἀρχαῖς.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 18–20, 12E): Κυάμων ἀπέχεσθαι, ὅτι οὐ δεῖ πολιτεύεσθαι· κυαμευταὶ γὰρ ἦσαν ἔμπροσθεν αἱ ψηφοφορίαι δι' ὧν πέρας ἐπετίθεσαν ταῖς ἀρχαῖς.

Σιτίον εἰς ἀμίδα μὴ ἐμβάλλειν· εἰς πονηρὰν ψυχὴν ἀστεῖον λόγον μὴ ἔμβαλλε, ὁ μὲν γὰρ λόγος τροφὴ διανοίας ἐστίν.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 20–2, 12F): Σιτίον εἰς ἀμίδα μὴ ἐμβάλλειν· ἐπισημαίνει γὰρ ὅτι εἰς πονηρὰν ψυχὴν ἀστεῖον λόγον ἐμβάλλειν οὐ προσῆκεν· ὁ μὲν γὰρ λόγος τροφὴ διανοίας ἐστί, τοῦτον δ' ἀκάθαρτον ἡ πονηρία ποιεῖ τῶν ἀνθρώπων.

---

1 ἔμβαλε V[ac]: ἔμβαλλε secundum λ V[sl]

Μὴ ἐπιστρέφεσθάι ἐπὶ τοὺς ὅρους ἐλθόντας· τουτέστι, μέλλοντας ἀποθνήσκειν, καὶ τὸν ὅρον τοῦ βίου πλησίον ὄντα ὁρῶντας, φέρειν εὐκόλως καὶ μὴ ἀθυμεῖν.

Plutarchus, *De liberis educandis*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 24 (= 17, 23–6, 12F): Μὴ ἐπιστρέφεσθαι ἐπὶ τοὺς ὅρους ἐλθόντας, τουτέστι μέλλοντας ἀποθνήσκειν καὶ τὸν ὅρον τοῦ βίου πλησίον ὄντα ὁρῶντας φέρειν εὐκόλως καὶ μὴ ἀθυμεῖν.

Βίωνος
Πᾶς γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος, οὔτέ τι εἰπεῖν,
οὔθ' ἔρξαι δύναται· γλῶσσα δὲ οἱ δέδεται.

Bion Philosophus, *Fragmenta*: *Bion of Borysthenes : a collection of the fragments*, with introd. and commentary [by] J. F. Kindstrand, Uppsala 1976, fr. 52A, 2–3 et fr. 52B, 2–3 (p. 126): πᾶς γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν | οὐθ' ἔρξαι δύναται. γλῶσσα δὲ οἱ δέδεται; Theognis, *Elegiae*, ed. D. Young, Lipsiae 1971[2], 1, 177–8; Plutarchus, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 43.14–15 (22A); *Ioannis Stobaei Anthologium. 5*, ed. C. Wachsmuth & O. Hense, Berlin 1912 (repr. 1958), p. 792 (IV 32[b], 34.7–8)

<Παλλαδᾶ>
Χρυσέ, πάτερ κολάκων, ὀδύνης καὶ φροντίδος υἱέ,
καὶ τὸ ἔχειν σε φόβος, καὶ τὸ μὴ ἔχειν σε λύπη.

Anthologia graeca. 3, ed. H. Beckby, München 1968[2], IX, 394.1: Χρυσέ, πάτερ κολάκων, ὀδύνης καὶ φροντίδος υἱέ, | καὶ τὸ ἔχειν σε φόβος, καὶ μὴ ἔχειν σ' ὀδύνη.

---

in marg. πρὸς τὸν χρυσὸν habet V

<Εὐριπίδου>
Οὐδὲν ἡ εὐγένεια πρὸς τὰ χρήματα· τὸν γὰρ κάκιστον, πλοῦτος εἰς πρώτους ἄγει.

Ioannis Stobaei Anthologium. 5, ed. Wachsmuth & Hense, p. 747 (IV 31[b], 35.2–3): Εὐριπίδου Ἀλκμήνῃ (fr. 95N): Ἀλλ' οὐδὲν ἡ εὐγένεια πρὸς τὰ χρήματα· τὸν γὰρ κάκιστον πλοῦτος εἰς πρώτους ἄγει; Aristoboulos Apostoles, *Centuria* XIII, 72a (*Corpus paroemiographorum graecorum. 2*, Gottingae 1851, p. 595): Οὐδὲν ἡ εὐγένεια πρὸς τὰ χρήματα· | τὸν γὰρ κάκιστον πλοῦτος εἰς πρώτους ἄγει: Εὐριπίδου.

<Χρυσοστόμου>
Χολῆς αὐξομένης, τίκτεται πυρετός· καὶ φλέγματος πλεονάζοντος, πολλὰ νοσήματα φύεται.

Ioannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum*, hom. IX, *PG* 49, col. 109, 29–31: χολῆς αὐξανομένης τίκτεται πυρετός, καὶ τῷ παντὶ ζώῳ λυμαίνεται, καὶ φλέγματος πλεονάζοντος πολλὰ νοσήματα φύεται; Ioannes Georgides, *Sententiae collectae*, ed. P. Odorico, *Il prato e l'ape : il sapere sentenziosso del monaco Giovanni* (WBS 17), Wien 1986, p. 243 (1119): Χολῆς αὐξομένης τίκτεται πυρετὸς καὶ φλέγματος πλεονάζοντος πολλὰ νοσήματα φύεται.

<Φιλιππίδου>
Αἰσχρὰν γυναῖκ' ἔγημας ἀλλὰ πλουσίαν·
κάθευδ' ἀηδῶς, ἡδέως μασσούμενος.

Philippides comicus, fr. 29 (28), *Poetae comici graeci (PCG). 7, Menecrates – Xenophon*, ed. R. Kassel & C. Austin, Berolini – Novi Eboraci 1989, p. 349: αἰσχρὰν γυναῖκ' ἔγημας, ἀλλὰ πλουσίαν· | κάθευδ' ἀηδῶς ἡδέως μασώμενος; *Ioannis Stobaei Anthologium. 4*, ed. C. Wachsmuth & O. Hense, Berlin 1909 (repr. 1958), p. 526 (IV 22^{c}, 75).

<Μενάνδρου>
Ὄνειδος αἰσχρὸς βίος, ὅμως κἂν ἡδὺς ᾖ.

Menander comicus, fr. 600 (738), *Poetae comici graeci (PCG). 6, Menander. 2, Testimonia et fragmenta apud scriptores servata*, ed. R. Kassel & C. Austin, Berolini – Novi Eboraci 1988, p. 309: ὄνειδος αἰσχρὸς βίος ὅμως κἂν ἡδὺς ᾖ; Plutarchus, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*: *Plutarchi Moralia. 1*, ed. Paton & Wegehaupt, p. 42, 7 (21C).

<Φιλήμονος>
Τὸν μόνον ὄντα, καὶ κακὴ τύχη τρέφει.

Philemon comicus, fr. 166 (197), *Poetae comici graeci (PCG). 7, Menecrates – Xenophon*, ed. R. Kassel & C. Austin, Berolini – Novi Eboraci 1989, p. 307: τὸν † μόνον ὄντα καὶ κακὴ τύχη τρέφει; *Ioannis Stobaei Anthologium. 4*, ed. C. Wachsmuth & O. Hense, Berlin 1909 (repr. 1958), p. 517 (IV 22^{b}, 42): τὸν ἄγαμον ὄντα καὶ κακὴ τύχη τρέφει; *Gnomologion, Anecdota graeca. 1*, ed. H. Boissonade, Parisiis 1829, p. 115: τοῦ αὐτοῦ (scil. Ἡσιόδου?) Κἂν μόνον ὄντα καὶ κακὴ τύχη τρέφει.

II. Μέθοδος περὶ μέτρων στίχων (f. 193^{r})

Σπονδεῖος — —, δάκτυλος —UU, ἀνάπαιστος UU—, ἴαμβος U—, χορεῖος, ὁ καὶ τρίβραχυς UUU, καὶ πυρρίχιος UU. Τούτους τοὺς πόδας δέχεται τὸ ἰαμβικὸν μέτρον, ᾧ χρῶνται οἱ ποιηταί· καὶ εἰς μὲν τὰς περιττὰς χώρας ἅπαντας πλὴν τοῦ πυρριχίου· οὗτος γὰρ κατὰ τὴν ς^{ην} μόνην χώραν, ἔχει τὴν χώραν.

Τοῦ ἐλεγείου στίχου οἱ πρῶτοι δύο πόδες, ἢ σπονδεῖον ἀδιαφόρως ἕκαστος, ἢ δάκτυλον δέχονται. Οἱ δεύτεροι δάκτυλον ἀεὶ καὶ ἄμφω. Ἡ μέση μία συλλαβὴ ἀεὶ μακρά, ἡ δὲ τελευταία ἀδιάφορος, ἢ μακρὰ ἢ βραχεία.

Τὸ ἀνακρεόντειον δέχεται ἀνάπαιστον δύο ἰάμβους, καὶ μίαν μακρὰν συλλαβὴν ἢ βραχείαν. Ἔστωσαν δέ σοι τοῦ τοιούτου μέτρου εἰς παράδειγμα, οἱ δύο οὗτοι στίχοι·

ἀπὸ μουσικῶν μελάθρων
λογικοὶ νέοι μολεῖτε.

Τὸ ἐλεγεῖον πόδας δέχεται ἕξ, τοὺς μὲν κατ' ἀρχὰς δύο πόδας, ἢ δακτύλους ἢ σπονδείους, τὸν δὲ τρίτον ἀεὶ μακρὸν μονοσύλλαβον, τὸν δὲ τέταρτον καὶ τὸν πέμπτον, ἀεὶ δακτύλους· τὸν δὲ τελευταῖον μονοσύλλαβον ἀδιάφορον, ἤτοι ἢ μακρὸν ἢ βραχύ. Ἐχρῶντο δὲ τῷ τοιούτῳ μέτρῳ οἱ παλαιοί, ἐπὶ ταῖς τῶν τελευτώντων κηδείαις, ἔλεγος γὰρ ὁ θρῆνος ἐλέγετο, ἤγουν οἱ θρηνητικοί.

2–4 cf. *Epimerismoi ad Tricham, Libellus de novem metris*: *Hephaestionis Enchiridion*, ed. M. Consbruch, Stutgardiae 1971, pp. 366.18–22; 367.10–11, 15 (I. ά Περὶ ἰαμβικοῦ)

---

4 μόνης V

III. <Versi ad monachum quaedam> (f. 252^{r})

Μικροῦ, ὦ πάτερ, – – – – – – – *col. 1*
πικρὰς διελθὼν ὡδί, πάτερ, τὰς θλίψεις
γλυκείας εὗρες κεῖθεν τὰς ἀντιλήψεις.
Τίς γὰρ καθὼς σὺ τὴν ξένην πολιτείαν
καὶ τὸν Χριστοῦ μου ζυγὸν καὶ τὸ φορτίον
χαίρων ἐπ' ὤμων κακοχούμενος πόνοις,
ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἦρε ὑστάτοις χρόνοις;
Ὄλυμπος οὗτος μαρτυρεῖ καθὼς ἄλλον,
Ὄλυμπος ἄλλος σοῦ ὁμώνυμον ἄλλον.

---

5 cf. Mt 11.30 (ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν)

---

1 καὶ post μικροῦ del. V || secundum hemistichium deest || **4** καθ' ὡς V || πολειτίαν V || supra ξένην πολιτείαν habet ἰσάγγελον βίον V || **7** del. ὑστάτοις post ἐν τοῖς V^{pc} || ἡμὰς V || ὑστάτοις ἦρε χρόνοις V^{ac}: ὑστάτοις transpos. V^{pc} post ἦρε, cum signis α et β supra lineam || **8** καθ' ὡς V^{pc}

Σὺ γὰρ φυτουργὸς ἀρετῶν καλῶν πέ[λεις] *col. 2*
καὶ κηπεργάτης ἐντολῶν θεοπ[έμπτων]
τὸ τραχὺ καὶ δύσβατον καὶ τεθλιμμέ[νον]
λεῖον κατεσκεύασας καὶ – – – – .
ὡς κέδρος γὰρ ηὔξησας ἐντὸς Λι[βάνου]
καὶ ὑπερβαίνεις ἁπάσας τὰς Λιβ[άνου],
τῶν δὲ στελέχων σοῦ τὰς ἐκτάσ[εις – –],
πάτερ, – – – – – – – – – –
οὐκ ἂν λόγος φράσειε πνεύματο[ς – –].
Ὄρος γὰρ εἰσδὺς ὡς Κάρμηλον Ἠλίας *col. 1*
ἔπλησας λόγοις τῶν πεινώντων κοιλίας,
ὅρος γεγονὼς καὶ κανών τε καὶ τύπος
ἀγελάρχης τε ἀσκητῶν – – – –
καὶ τῶν μοναστῶν ἀκρώρεια καὶ βάσις.
Τίς γὰρ – – – – – – – – – –
τὸ σῶμα τῆξας καὶ τὸ πνεῦμα ζωώσας
καὶ δοῦλον αὐτὸ τῇ ψυχῇ μεθαρμόσας;
ἔσοπτρον τοίνυν ἀπεργάσας τὸ σκῆνος,
σαθρῶν λογισμῶν ἀπεκρούσω τὸ σμῆνος.

---

10 cf. Meletius Galesiotes, Ἀλφαβηταλφάβητον, Σ 135, 53 Simopoulos (τοὺς φυτουργοὺς τῶν ἀρετῶν καὶ γεωργοὺς τῶν πόνων) **14–15** Ps 103.16 (αἱ κέδροι τοῦ Λιβάνου, ἃς ἐφύτευσεν) **19** ὡς Κάρμηλον Ἠλίας: cf. 3 Rg 18.42, 2 (καὶ Ηλιου ἀνέβη ἐπὶ τὸν Κάρμηλον καὶ ἔκυψεν ἐπὶ τὴν γῆν) **19 app. crit.** cf. Ps 67.16 (ὄρος τοῦ θεοῦ ὄρος πῖον) **21** ὅρος καὶ κανών: cf. ex. gr. Bas. Caesar., *Sermo ascet.* 13, *PG* 31, col. 876, 44 (ἐγκρατείας δὲ ὁ κάλλιστος ὅρος καὶ κανὼν οὗτος ἔστω) **21** κανὼν καὶ τύπος: cf. ex. gr. Bas. Caesar., *Ascet. magnum*, *PG* 31, col. 1128, 49 **23 app. crit.** μοναστῶν καὶ μιγάδων: cf. ex. gr. Greg. Naz., *Or.* 43 *(in laudem Basilii Caes.)* 66, 3.4 **28** σαθρῶν λογισμῶν: cf. *Doctrina patrum de incarnatione verbi*, hrsg. und unters. von F. Diekamp, Münster 1907, p. 88.16

---

10 post vers. 9 del. V hos versus: καὶ σεμνοπρεπῆ (supra lin. τέκνα τὰ σὰ) τέκνα (spatium) Λιβάνου | κέδρους ὑπερβαίνοντα ἄλλου Λιβάνου | ἃ καλῶς ἐφύτευσας || **10–18** in columen secundum addidit V^{pc} || **11** θεομπ[V || **13** post καὶ syllabae quattor desunt || **15** πάσας V^{ac}: ἁπάσας V^{pc} (ἁ supra lin. suppl. V) || **16** στελέγχων V || post ἐκτάσ[εις] syllabae duae desunt || **17** post πάτερ syllabae decem desunt || **18** post πνεύματο[ς duae syllabae desunt || post v. 18 del. τίς γὰρ μερώπων ἐξ αὐτῶν τῷ κ ἐπίσταται V || **19** εἰσδὺς ὡς Κάρμηλον Ἠλίας add. supra lin. V^{pc}: ἠγάπησας καὶ τοῦ θεοῦ πῖον V^{ac} || **20** πεινόντων V || **21** γεγωνός V || **22** ἀσκητῶν add. supra rasuram [....]τῶν V^{pc} || post ἀσκητῶν syllabae quattor desunt || **23** ἀκρόρεια καὶ βάσις supra lin. V^{pc}: καὶ μιγάδων ἐδείχθης V^{ac} || **24** post τίς γὰρ syllabae decem desunt || **25** ζωόσας V || **27** fortassse ἀπεργάσω V^{ac} || post v. 27 versus imperf. ⟦τὴν ἔνδον⟧ τ(spatium) ἀπεκρούσω

Aristotle University of Thessaloniki

IN GRAECUM SERMONEM ELEGANTISSIME TRANSTULIT : À PROPOS D'UNE TRADUCTION GRECQUE PEU CONNUE (*BHG* 752) DE LA *VIE D'HILARION* PAR JÉRÔME

par Anna Lampadaridi

En 1953, le moine bénédictin Dom Eligius Dekkers, fondateur de la série Corpus christianorum (1949), écrivait : « Bien qu'ils ne puissent être comparés au lot immense des traductions et d'adaptations latines d'ouvrages grecs, les textes latins mis en grec à l'usage des hellénophones d'Orient ou d'Occident méritent cependant plus que l'attitude d'un rien dédaigneuse des érudits. »[1] Plus d'un demi-siècle s'est écoulé depuis la parution de l'article de Dekkers qui recensait les traductions grecques des écrits patristiques latins ; il n'en demeure pas moins que ses propos sont toujours d'actualité. Si les traductions de textes chrétiens du grec vers le latin ont bénéficié d'une bibliographie abondante[2] depuis le répertoire d'un autre bénédictin, A. Siegmund (1949)[3], il n'en va pas de même pour le phénomène inverse. Depuis la thèse de K. F. Weber (1851-1852)[4], riche mais difficile à manier, et le manuel de V. Reichmann (1943)[5], qui s'arrête à la fin du IVe siècle, il a fallu

1. E. Dekkers, Les traductions grecques des écrits patristiques latins, *Sacris erudiri* 5, 1953, p. 193-233, ici p. 194.

2. Voir par exemple, T. Granier, Quel héritage byzantin dans les traductions hagiographiques sud-italiennes du haut Moyen Âge ?, dans *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle). 3, Décor monumental, objets, tradition textuelle*, études réunies par S. Brodbeck *et al.* (CEFR 510), Rome 2015, p. 203-217 ; M. Goullet, Les premiers légendiers latins et l'héritage grec, dans *Transmission et réception des pères grecs dans l'Occident de l'Antiquité tardive à la Renaissance : entre philologie, herméneutique et théologie : actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'université de Strasbourg*, éd. par E. Prinzivalli, F. Vinel & M. Cutino (Collection des Études augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes 53), Paris 2016, p. 243-256.

3. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert* (Abhandlungen der bayerischen Benediktiner-Akademie 5), München 1949.

4. K. F. Weber, *De latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt*, dissertatio inauguralis qua Gymnasium novum Cassellis rite auspicandum suo et collegarum nomine, Cassellis 1835-1852, 4 vol.

5. V. Reichmann, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung* (Philologus supplementum 34, 3), Leipzig 1943.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 407-419.

attendre le relevé de Dekkers (1953)[6] et l'article de Lumpe (1970)[7], qui réservent une place à la littérature grecque chrétienne traduite du latin, notamment à l'hagiographie dont il sera question dans cet article. Traitées en passant lors du colloque *Traduction et traducteurs au Moyen Âge* (1986)[8], les traductions hagiographiques du latin vers le grec n'ont fait l'objet que d'articles sur des textes précis[9], sans donner lieu à une étude à part entière. Des travaux récents comme ceux de R. Gounelle (2005)[10], X. Lequeux (2011)[11] et S. Efthymiadis (2017)[12] soulignent l'intérêt de ce corpus qui reste un terrain en friche.

Le présent travail souhaite contribuer à l'étude de l'hagiographie grecque traduite du latin en reprenant le dossier des versions grecques de la *Vie du moine Hilarion* (*BHL* 3879)[13], fondateur du monachisme gaziote, écrite par Jérôme entre 386 et 392 à Bethleem. La légende latine du moine Hilarion se fraya rapidement un chemin jusque dans le monde hellénophone : quelques années après sa rédaction en latin, la *Vie d'Hilarion* (ci-après *VH*) figure parmi les œuvres traduites *in graecum sermonem elegantissime*[14], qui sont citées par Jérôme dans son *De viris illustribus* (392-393)[15]. Jérôme attribue cette traduction grecque à un érudit nommé Sophronius, inconnu par ailleurs; cependant, le texte donna lieu en réalité à différentes traductions grecques. Après une brève présentation du dossier, il sera notamment question d'une traduction grecque de la *VH* récemment redécouverte (*BHG* 752)[16], dont l'étude peut renouveler notre connaissance des traductions hagiographiques du latin vers le grec. Dans le cadre de la préparation de son édition critique, l'article rassemble quelques remarques préliminaires

6. Dekkers, Les traductions grecques (cité n. 1), p. 195-228.
7. A. Lumpe, *Reallexikon der Byzantinistik. A, 1, 4, Abendland und Byzanz : Literatur und Sprache*, hrsg. von P. Wirth, Amsterdam 1970, p. 304-345.
8. *Traduction et traducteurs au Moyen Âge : actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986*, textes réunis par G. Contamine, Paris 1989.
9. Voir par exemple *Légendes grecques de « martyres romaines »*, éd. par F. Halkin (Subs. hag. 55), Bruxelles 1973.
10. R. Gounelle, Traduction de textes hagiographiques et apocryphes latins en grec, *Apocrypha* 16, 2005, p. 35-73.
11. X. Lequeux, Latin hagiographical literature translated into Greek, dans *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 1*, p. 385-399.
12. S. Efthymiadis, L'hagiographie grecque de l'Italie (VIIe-XIVe siècle), dans *Hagiographies : histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1500. 7*, sous la dir. de M. Goullet, Turnhout 2017, p. 345-420.
13. Jérôme, *Vita S. Hilarionis* (*BHL* 3879) : Jérôme, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, introd. par P. Leclerc, E. M. Morales, texte critique par E. M. Morales, trad. par P. Leclerc (SC 508), Paris 2007, p. 212-299.
14. Jérôme, *De viris illustribus* 134 : Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo (Biblioteca patristica 12), Firenze 1988, p. 230-234.
15. Sur la discussion autour de la datation de l'œuvre, voir P. Nautin, La date du *De viris illustribus* de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze, *Revue d'histoire ecclésiastique* 56, 1961, p. 33-35.
16. Voir A. Lampadaridi, Traduire et réécrire la *Vie d'Hilarion* (*BHL* 3879) : l'apport d'une nouvelle version grecque, dans *Remanier, métaphraser*, p. 45-60; Ead., Du latin au grec : le « voyage » linguistique et culturel des vies monastiques dans le monde byzantin, à paraître dans *Les mobilités monastiques de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IVe-XVe siècle)*, études réunies par O. Delouis, M. Mossakowska-Gaubert & A. Peters-Custot (CEFR 558), Rome 2019.

tirées de l'examen d'un court passage de cette traduction grecque qui permettent de réfléchir au contexte historique et culturel de sa production.

I. Les *Vies* grecques d'Hilarion : un état de la question

Le dossier des *Vies* grecques d'Hilarion n'a pas été systématiquement repris depuis les travaux de R. Strout en 1943[17]; depuis lors les chercheurs n'ont fait que souligner en passant la complexité de l'affaire sans grand progrès[18]. Strout distingue trois versions grecques principales : deux traductions assez proches du latin, la traduction dite « de Samos » (*BHG* 751z), parce que transmise dans un seul manuscrit aujourd'hui conservé dans l'île de Samos, et la « version I » (*BHG* 752), ainsi qu'une traduction libre, la « version II » (*BHG* 753). Il ne sera pas ici question de la « traduction de Samos » (*BHG* 751z)[19], qui tient une place à part dans l'histoire de la traduction de la *VH* en grec et qui est vraisemblablement beaucoup plus tardive[20]. D'après Strout, la « version I » ne contiendrait que les premiers paragraphes de la *VH*, ce qui a considérablement alimenté l'imagination des érudits[21]. Strout ne connaissait, en effet, qu'un seul manuscrit transmettant la « version I », le ms. Jérusalem, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Ἁγίου Σάβα 27, sur la base duquel le texte avait été publié en 1888 par Papadopoulos-Kérameus[22]. En réalité, le *Sabaiticus* transmet un texte « hybride », dont le début correspond à la « version I » et le reste du texte à la « version II ». La découverte par nos soins de l'intégralité du texte de la « version I » dans le ms. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), datable du Xe siècle[23], permet de confirmer que cette dernière existe bel et bien, indépendamment de la « version II », dont elle ne se distingue pas seulement par le début. Il s'agit, en effet, du seul manuscrit qui transmet l'ensemble du texte de la « version I », alors que le

17. R. F. Strout, The Greek versions of Jerome's *Vita Sancti Hilarionis*, dans *Studies in the text tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*, ed. by W. A. Oldfather, Urbana 1943, p. 306-448.
18. Voir par exemple E. Fischer, Greek translations of Latin literature in the fourth century AD, *Yale classical studies* 27, 1982, p. 173-225, ici p. 193-200.
19. J. L. Catterall, The Samos translation of Jerome's *Life of Hilarion*, dans *Studies in the text tradition of St. Jerome's Vitae Patrum* (cité n. 17), p. 417-441.
20. Lampadaridi, Traduire et réécrire (cité n. 16), p. 49-50; Ead., Du latin au grec (cité n. 16).
21. « Notons seulement combien il devient facile d'expliquer ce fait assez étrange de l'existence de deux recensions différentes des premiers paragraphes de la *Vie* grecque, quand on admet que celle-ci a pour auteur l'ami de saint Jérôme, Sophronius. Il est à supposer que lorsque saint Jérôme reçut l'exemplaire de la version grecque exécutée par Sophronius, il ne trouva pas de son goût les remaniements, parfois bizarres, qu'avait subis son œuvre en passant du latin au grec. » P. Van den Ven, *Saint Jérôme et la vie du moine Malchus le Captif* (Extrait du Muséon, nouvelle série, tomes 1 et 2, 1900 et 1901), Louvain 1901, p. 148; Lampadaridi, Du latin au grec (cité n. 16).
22. A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς [A. Papadopoulos-Kérameus], *Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἱλαρίωνος*, dans Id., *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. 5*, ἐν Πετρουπόλει 1888 (réimpr. Bruxelles 1963), p. 82-136.
23. Sur ce manuscrit voir A. Džurova, avec la collab. de P. Canart, *Le rayonnement de Byzance : les manuscrits grecs enluminés des Balkans (VIe-XVIIIe siècles) : catalogue d'exposition (XXIIe congrès international d'études byzantines), Sofia, 22-27 août 2011*, Sofia 2011, p. 153-154; Lampadaridi, Traduire et réécrire (cité n. 16), p. 54-56 avec bibliographie.

ms. Jérusalem, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Ἁγίου Σάβα 27 et le ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XI.9 en transmettent seulement des parties[24].

II. L'histoire d'Italicus traduite en grec (« version I » et « version II »)

L'examen d'un épisode tiré de la « version I » (*BHG* 752) permet de mettre en évidence sa singularité. Sa confrontation avec le texte correspondant de la « version II » (*BHG* 753) laisse entrevoir les différents choix des deux traducteurs. L'épisode en question[25] met en scène l'histoire d'Italicus, un *municeps* chrétien originaire de Maïouma, le port de Gaza, qui s'engage dans une course de chevaux contre un *duumvir* païen de la ville de Gaza même. La concurrence entre ces deux personnages illustre le conflit entre Maïouma, foyer du christianisme, et Gaza, ville majoritairement païenne à la fin du IVe s[26]. Italicus vient trouver Hilarion pour lui confesser que son adversaire réussit à ralentir ses chevaux et accélérer l'allure des siens, en recourant à la magie. On remplit d'eau la coupe d'argile dans laquelle le saint a l'habitude de boire. Italicus en asperge les chevaux et les cochers, comme dans un rituel de bénédiction ; le signal donné, les chevaux d'Italicus volent au but, tandis que ceux de son adversaire sont entravés dans leur course. La victoire d'Italicus est interprétée par l'assistance comme une victoire du Christ contre le dieu Marnas[27].

Dans la « version I », le choix d'une traduction grecque proche du latin est manifeste dès le début de l'épisode. La phrase *oppidi municeps... circenses equos nutriebat*[28], qui renvoie à Italicus, est traduite λειτουργὸς πολυδρίου... κρισίου ἵππους ἔτρεφεν[29]. Le texte grec suit presque mot à mot l'original latin. Pourtant, la tournure λειτουργὸς πολυδρίου n'est pas attestée par ailleurs en grec. La variante κρισίου relève probablement d'une lecture fautive d'un calque du latin, sans doute du nom κίρκος qui désigne le cirque, ou même d'une mauvaise transmission du texte grec. Il est possible d'établir quelques rapprochements avec le glossaire gréco-latin du Pseudo-Cyrille, où le nom πολύδριον est traduit par *municipium, oppidum*[30] et le verbe τρέφω est rendu par *nutrio*[31]. Le contraste de cette traduction grecque quelque peu maladroite avec la « version II » est déjà visible : cette dernière, écrite dans un grec plus fluide, donne τὴν τῶν ἱπποδρομιῶν φιλοτιμίαν ἐπιτελῶν τῇ πόλει[32], en s'éloignant du latin et en utilisant une tournure bien attestée chez

24. Lampadaridi, Traduire et réécrire (cité n. 16), p. 53-56.

25. Jérôme, *Vita S. Hilarionis* (*BHL* 3879), 11, 3-13, éd. Morales (cité n. 13), p. 242-247. Pour la « version I » (*BHG* 752), l'épisode en question n'est transmis que par le ms. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 479-481, auquel nous renvoyons, en corrigeant tacitement les variantes orthographiques sans intérêt pour la transmission du texte. Pour la « version II » (*BHG* 753), nous suivons l'édition Strout (cité n. 17), p. 363-364.

26. Sur ce point, voir A. Lampadaridi, *La conversion de Gaza au christianisme : la* Vie de S. Porphyre *par Marc le Diacre* (BHG *1570*) *: édition critique, traduction, commentaire* (Subs. hag. 95), Bruxelles 2016, p. 20-22.

27. Marnas, souvent identifié avec le Zeus crétois, était le dieu principal vénéré à Gaza, voir Lampadaridi, *La conversion de Gaza* (cité n. 26), p. 195.

28. Jérôme, *VH* 11, 3, éd. Morales (cité n. 13), p. 242.

29. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 479-480.

30. *Corpus glossariorum latinorum. 2, Glossae latinograecae et graecolatinae*, ed. G. Goetz & G. Gundermann, Lipsiae 1888, p. 412.

31. *Ibid.*, p. 458.

32. Éd. Strout (cité n. 17), p. 363.

les auteurs grecs chrétiens (τῶν ἱπποδρομιῶν φιλοτιμίαν)[33]. Le goût de la « version I » pour les calques lexicaux du latin est manifeste dans la traduction du terme *duumvir* (*VH* 11, 3) par δυανδρικός, qui constitue un *hapax*; en revanche, la « version II » opte pour le terme στρατηγός[34], plus vague mais compréhensible en grec.

S'ensuit dans la *VH* latine une digression consacrée aux fêtes appelées *consualia* qui vise à expliquer l'origine des courses de chevaux dans les villes romaines : *Hoc siquidem in romanis urbibus iam exinde servatur a Romulo, ut propter felicem Sabinarum raptum Conso, quasi consiliorum deo, quadrigae septeno currant circumitu, et equos partis adversae fregisse victoria sit*[35]. Cette phrase est traduite presque mot à mot dans la « version I », non sans problème : Τοῦτο δὲ φυλάττεται ἀφ' οὗ Ῥωμύλος (Ῥώμυλλος ms.) διὰ τὴν εὐτυχῆ τῶν Σαβινῶν ἁρπαγὴν κατέστησε, ἵνα, ὥσπερ ἐκ συνθέματος, τὰ τέτρωρα ἑβδόμῃ περιόδῳ κατατρέχει καὶ τοὺς ἵππους τοῦ ἐναντίου μέρους θραύειν νίκη ἐστίν[36]. L'auteur de la traduction omet la mention *in romanis urbibus*, une des rares omissions que l'on peut lui reprocher, soit parce que cette information est considérée comme sous-entendue, soit à cause d'un simple oubli. Le nom du dieu *Consus*, en l'honneur duquel ces fêtes étaient tenues, est également omis, ainsi que son explication étymologique, *quasi consiliorum deo* (« ainsi nommé comme dieu des conseils ») ; cette tournure est mal interprétée et donne lieu à la traduction ὥσπερ ἐκ συνθέματος (« comme si un signal avait été donné »), qui porte plutôt sur la course elle-même et se rapporte au verbe qui suit, *currant*. Cette tournure grecque assez rare (avec la forme du substantif τὸ σύνθεμα au lieu de la forme plus usitée τὸ σύνθημα) est attestée chez Hésychius de Jérusalem (Ve s.)[37], également dans le contexte d'une course de chevaux. En revanche, bien que la tradition manuscrite du texte latin soit assez mouvante à cet endroit[38], aucun des témoins ne donne de variante qui corresponde à la traduction de la « version I ». Le nom *quadriga* est traduit par τὸ τέτρωρον, un choix rare mais bien attesté chez Euripide[39]. Les traductions ἑβδόμῃ περιόδῳ pour *septeno circumitu* (« pendant sept tours de piste ») et θραύειν pour *fregisse (equos)* (« briser l'élan des chevaux ») trahissent aussi une expression maladroite en grec. En revanche, le traducteur de la « version II » supprime complètement la référence aux *consualia*[40].

Les choix lexicaux du traducteur de la « version I » ne cessent de nous surprendre. La phrase latine *Hic itaque, aemulo suo habente maleficum, qui daemoniacis quibusdam imprecationibus et huius perpendiret equos et illius concitaret ad cursum*[41] est traduite de la façon suivante : Οὗτος τοίνυν ὁρῶν τὸν ἀντίζηλον ἑαυτοῦ ἔχοντα γόητα, ὃς δαιμονιώδεσιν

33. Cf. par exemple Jean Chrysostome, *In epistulam ad Romanos*, *PG* 60, col. 568, l. 42.

34. Éd. Strout (cité n. 17), p. 363.

35. Jérôme, *VH* 11, 4, éd. Morales (cité n. 13), p. 242-245.

36. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 480.

37. Hésychius, *Homilia II in sanctum Lazarum (homilia 12)*, 4 : *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. 1, Les Homélies I-XV*, publ. par. M. Aubineau (Subs. hag. 59), Bruxelles 1978, p. 452.

38. Jérôme, *VH* 11, 4, éd. Morales (cité n. 13), p. 242, 244.

39. Euripide, *Alcestis* 483 : *Euripidis Fabulae. 1*, ed. J. Diggle, Oxford 1984, p. 57; *Heraclidae* 860, *ibid.*, p. 190 ; *Iphigenia Aulidensis* 214, *Euripidis Fabulae. 3*, ed. J. Diggle, Oxford 1994, p. 366. Il est sans équivalent dans le glossaire latin-grec du Pseudo-Philoxène qui donne le mot plus usité τέθριππον (éd. Goetz [cité n. 30], p. 165).

40. Sur ce point, voir aussi Fischer, Greek translations (cité n. 18), p. 193-200.

41. Jérôme, *VH* 11, 5, éd. Morales (cité n. 13), p. 244-245.

ἐπαοιδαῖς αὐτοῦ μὲν τοὺς ἵππους συνεπόδιζεν, τοὺς δὲ ἐκείνου πρὸς δρόμον ἤγειρεν[42]. Les tournures δαιμονιώδεσιν ἐπαοιδαῖς et πρὸς δρόμον ἤγειρεν ne sont pas fréquentes en grec. En revanche, la « version II » opte, encore une fois, pour une réécriture du passage, avec un caractère dramatique prononcé : Καὶ διὰ τῶν τῷ βδελύγματι τούτῳ παρεδρευόντων ἀκαθάρτων δαιμόνων πολλὰ ἔβλαπτε τὸν Ἰταλικόν, τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἵππους κλάων ἀφειδῶς· ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἡνιόχους ταῖς γοητείαις ἀπράκτους τῆς τοιαύτης τέχνης καθιστῶν καὶ γαυρίων μετὰ τῶν ὁμοίων αὐτοῦ ἐπὶ τῇ ἐχθίστῃ τῶν αἱμοβόρων δαιμόνων κατὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἀνδρὸς βλάβῃ ὠνείδιζεν αὐτὸν λέγων· ποῦ ἐστιν ἡ βοήθεια τοῦ θεοῦ σου;[43]

Certains choix lexicaux du traducteur de la « version I », à première vue étonnants, trahissent une familiarité avec des auteurs grecs imprégnés de la culture latine. C'est le cas de la phrase suivante *Ineptum visum est venerando seni in huiuscemodi nugis orationem perdere*[44], qui est traduite ainsi en grec : Μωρὸν ὤφθη τῷ ἁγίῳ γέροντι ἐν αὐτῷ χυδαίοις τὴν εὐχὴν ἀναλῶσαι[45]. L'expression τὴν εὐχὴν ἀναλῶσαι, peu courante en grec, est attestée chez Élien (175-235)[46]. La traduction de la tournure latine *in huiuscemodi* par ἐν αὐτῷ donne un effet bizarre en grec, de même que l'adjectif μωρὸν pour traduire *ineptum*, bien que ce dernier soit attesté dans le glossaire gréco-latin du Pseudo-Cyrille[47]. La « version II » transmet une phrase plus souple, avec des choix lexicaux qui passent mieux en grec : ἄτοπον δὲ ἔδοξε τῷ ἁγίῳ περὶ τοιαύτης ὑποθέσεως προσεύξασθαι[48].

La phrase suivante *Cumque subrideret et diceret : « Cur enim non magis equorum pretium pro salute animae tuae pauperibus erogas ? »*[49] est traduite dans la « version I » de la façon suivante : Μειδιάσας γοῦν λέγει· Διατὶ μὴ μᾶλλον τὸ τίμημα τῶν ἵππων ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῆς ψυχῆς σου τοῖς πένησιν διδούς;[50]. L'expression τὸ τίμημα τῶν ἱππέων est familière à Denys d'Halicarnasse (*ca* 60-8 av. J.-C.)[51]. La tournure μὴ μᾶλλον, syntaxiquement fautive en grec, est un calque grammatical du latin *(non magis)*, tandis que le participe grec διδούς relève aussi d'une faute grammaticale. En revanche, dans la « version II », on ne trouve plus ces deux fautes (οὐ μᾶλλον au lieu de μὴ μᾶλλον et δίδως au lieu de διδούς) et le nom τίμημα est remplacé par le substantif plus courant en grec τιμή : Ἠρέμα οὖν ὑπομειδιάσας λέγει τῷ Ἰταλικῷ· Διατὶ οὐ μᾶλλον πωλεῖς τοὺς ἵππους καὶ τὰς τιμὰς αὐτῶν ὑπὲρ σωτηρίας τῆς ψυχῆς σου δίδως τοῖς πτωχοῖς;[52]

Dans le cas suivant, le traducteur de la « version I » suit non seulement l'ordre des mots du modèle latin mais ne peut s'empêcher de commettre une faute de traduction. La phrase

42. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 480.
43. Éd. Strout (cité n. 17), p. 363.
44. Jérôme, *VH* 11, 6, éd. Morales (cité n. 13), p. 244-245.
45. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 480.
46. Élien, *Fragmenta* 224 : *Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta. 2*, rec. R. Hercher, Lipsiae 1886, p. 262 : οὐ γὰρ ἀνελώθησαν ἄλλως αἱ εὐχαί.
47. Éd. Goetz (cité n. 30), p. 374.
48. Éd. Strout (cité n. 17), p. 363.
49. Jérôme, *VH* 11, 7, éd. Morales (cité n. 13), p. 244-245.
50. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 479-481.
51. Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates romanae* 4, 18 : *The Roman antiquities of Dionysius of Halicarnassus. 2*, transl. by E. Spelman (Loeb classical library), Harvard 1939, p. 326 ; 7, 72 : *ibid. 4*, transl. by E. Cary (Loeb classical library), Harvard 1943, p. 360.
52. Éd. Strout (cité n. 17), p. 363.

latine *Rogatus ergo a fratribus qui aderant, scyphum fictilem quo bibere consueverat, aqua iussit impleri eique tradi*[53] est rendue en grec de la façon suivante : Τοιγαροῦν παρακληθεὶς παρὰ τῶν παρόντων ἀδελφῶν ποτήριον πλεκτὸν ἐν ᾧ εἰώθει πίνειν ἐκέλευσεν πληρωθῆναι ὕδατος καὶ δοθῆναι αὐτῷ[54]. La coupe en terre cuite dans laquelle Hilarion buvait de l'eau est qualifiée de ποτήριον πλεκτόν en grec. Néanmoins, l'adjectif πλεκτός renvoie plutôt à la vannerie d'osier : il est souvent utilisé pour qualifier un ἀγγεῖον mais jamais au sujet d'un ποτήριον. Cette faute de traduction du terme πλεκτός en grec n'est pas attestée dans la « version II », dans laquelle le ποτήριον est qualifié de ὀστράκινον, un adjectif souvent attribué au nom ποτήριον qui rend le terme latin *fictilem* en grec de façon satisfaisante[55]. Qui plus est, la « version II » transmet une phrase complètement absente de la tradition latine, de l'ordre de la réécriture littéraire, qui accentue l'effet des incantations magiques mises en œuvre par l'aurige païen. Italicus « lit » dans le verre d'eau et y voit à quel point les sortilèges de son adversaire subjuguaient ses chevaux, son écurie, ses auriges et leurs chars : Ὡς οὖν ἐδέξατο αὐτὸ ὁ Ἰταλικός, εἶδεν ἐν τῷ ὕδατι ἐν τῷ ποτηρίῳ τοὺς ἵππους καὶ τὸν στάβλον αὐτοῦ καὶ τοὺς ἡνιόχους καὶ τὰ ἅρματα αὐτοῖς, πῶς ὑπὸ τῆς τῶν ἐναντίων ἐνεργείας καταδεδεμένοι ἦσαν[56].

Dans la phrase suivante, le traducteur de la « version I » commet encore une faute, cette fois-ci d'ordre grammatical (sans que l'on puisse exclure que cela soit dû à une mauvaise transmission du texte). La phrase latine *Quem cum accepisset Italicus, et stabulum et equos et aurigas suos, carcerumque repagula aspersit*[57] est rendue en grec de la façon suivante : Ὅπερ δεξάμενος Ἰταλικὸς τὸν σταῦλον [sic] καὶ τοὺς ἵππους καὶ τοὺς αὐτοὺς ἡνιόχους καὶ τῶν ἀφετηριῶν τὰς θύρας τῷ ὕδατι ἐράντισεν[58]. La tournure latine *aurigas suos* est faussement traduite en grec τοὺς αὐτοὺς ἡνιόχους au lieu de τοὺς αὐτοῦ ἡνιόχους. L'expression grecque τῶν ἀφετηριῶν τὰς θύρας pour traduire le latin *carcerumque repagula* est un choix assez exact, quoique rare et attesté uniquement chez des lexicographes grecs[59]. La fluctuation entre les différents témoins de la tradition latine à cet endroit[60] trahit le caractère problématique de la tournure, même dans sa langue d'origine, où *carcer (-ris)* désigne l'enceinte d'où partent les chars dans une course et *repagula (-orum)* les barres de clôture ou la barrière. On ne s'étonne donc pas que ce point ait embarrassé les deux traducteurs grecs : tandis que la « version I » opte pour une traduction exacte mais sans doute trop recherchée et non exempte d'erreurs, le traducteur de la « version II » contourne la difficulté en ne traduisant pas la tournure *carcerumque repagula* et en rajoutant τὰ ἅρματα à la place[61] ; il omet ainsi deux termes problématiques et sans doute trop techniques pour le public qu'il vise. De plus, alors que le traducteur de la « version I » rajoute le terme τῷ ὕδατι à côté du verbe ἐράντισεν pour préciser qu'Italicus se sert de

53. Jérôme, *VH* 11, 8, éd. Morales (cité n. 13), p. 244-245.
54. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 480.
55. Il est, par ailleurs, attesté dans le glossaire gréco-latin du Pseudo-Cyrille : ὀστράκινον : *fictile*; ὀστράκινος : *fictilis* (éd. Goetz [cité n. 30], p. 388).
56. Éd. Strout (cité n. 17), p. 363.
57. Jérôme, *VH* 11, 9, éd. Morales (cité n. 13), p. 244-245.
58. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 480.
59. *Souda*, A 4592, éd. Adler, p. 429 : ἀφετηρία : ἀρχή, θύρα τοῦ ἱπποδρομίου.
60. Jérôme, *VH* 11, 9, éd. Morales (cité n. 13), p. 244.
61. Éd. Strout (cité n. 17), p. 364.

l'eau de la coupe du saint pour asperger les écuries, les chevaux, les auriges et les barrières, l'auteur de la « version II » précise qu'il les marque en même temps du sceau du Christ τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ ὁμοίως τὰ πάντα κατεσφράγισεν[62], afin d'accentuer le conflit entre les religions représentées par les deux adversaires.

La phrase suivante de la « version I » contient encore une faute, cette fois-ci d'ordre syntaxique. La phrase du modèle latin *Mira vulgi exspectatio; nam et adversarius hoc ipsum irridens diffamaverat, et fautores Italici sibi certam victoriam pollicentes exultabant*[63] est rendue en grec de la façon suivante : Θαυμαστὴν τοῦ δήμου εὐδοκίαν! Καὶ γὰρ ὁ ἀντίδικος τοῦτο αὐτὸ καταγελῶν τε <...> ἀλλ' οἱ σπουδασταὶ Ἰταλικοῦ ἑαυτοῖς βεβαίαν νίκην ἐπαγγελλόμενοι ἔχαιρον[64]. La construction avec l'accusatif θαυμαστὴν <...> εὐδοκίαν est lâche et la tournure τοῦτο αὐτὸ est encore un calque grammatical du latin *(hoc ipsum)*. Le choix rare du mot σπουδασταί pour rendre le mot latin *fautores* trouve son parallèle dans le glossaire latin-grec du Pseudo-Philoxène[65].

L'exemple suivant confirme la tendance de la « version I » à des expressions maladroites en grec, qui sentent le latin. La phrase latine *Porro furentes adversarii Hilarionem « maleficum christianorum » ad supplicium poposcerunt*[66] est traduite en grec de la façon suivante Πάλιν οὖν μαινόμενοι οἱ ἀντίδικοι Ἱλαρίωνα ὡς γόητα τῶν χριστιανῶν πρὸς τιμωρίαν ἐπῄτουν[67]. La tournure πρὸς τιμωρίαν ἐπῄτουν n'est pas attestée en grec, alors que le traducteur de la « version II »[68] opte pour un choix beaucoup plus souple : κολάζειν ἔλεγον. Dans cette dernière, les *adversarii Hilarionem* deviennent les partisans de Marnas, οἱ τὸν Μαρνᾶν σεβόμενοι, ce qui est aussi révélateur de la volonté du traducteur de mettre l'accent sur le conflit entre les deux religions que Gaza et son port incarnent. Soulignons que dans la « version I » le terme latin *adversarius* est traduit par ἀντίδικος en grec, comme dans *VH* 11, 10, et le terme latin *maleficus* par γόης, comme dans *VH* 11, 5.

À la fin de l'épisode le texte de la « version I » devient même incompréhensible à cause de l'enchaînement illogique des mots. C'est le cas de la phrase Καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἱπποδρομίᾳ πολλοῖς μετὰ ταῦτα πλείστοις ἀφορμὴ τῆς πίστεως ἐγένετο[69], qui rend en grec la phrase *(indubitata ergo victoria) et illis et multis dehinc circensibus plurimis fidei occasio fuit*[70]. La confusion naît sans doute de la tournure *illis et multis* <...> *circensibus*, qui est faussement traduite en grec ἐν ἐκείνῃ τῇ ἱπποδρομίᾳ πολλοῖς. Le choix du terme ἱπποδρομία pour rendre le latin *circenses* est attesté dans le glossaire latin-grec du Pseudo-Philoxène[71]. Encore une fois, la « version II » n'hésite pas à se détacher de la structure du modèle latin, quitte à le trahir discrètement au profit d'un meilleur résultat en grec : Πολλοὶς οὖν καὶ μετὰ ταῦτα τῶν τὰς πολλὰς φιλοτιμίας ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ ἐπιτελούντων εἰς σωτηρίαν αὐτῶν τε καὶ πάντων τῶν διαφερόντων αὐτοῖς ἡ εἰς Χριστὸν πίστις πρόξενος γέγονεν[72].

62. Éd. Strout (cité n. 17), p. 364.
63. Jérôme, *VH* 11, 10, éd. Morales (cité n. 13), p. 244-245.
64. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 480.
65. Éd. Goetz (cité n. 30), p. 71.
66. Jérôme, *VH* 11, 12, éd. Morales (cité n. 13), p. 244-247.
67. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 481.
68. Éd. Strout (cité n. 17), p. 364.
69. Ohrid, Musée national 4 (inv. 76), p. 481.
70. Jérôme, *VH* 11, 13, éd. Morales (cité n. 13), p. 246-247.
71. Éd. Goetz (cité n. 30), p. 101.
72. Éd. Strout (cité n. 17), p. 364.

III. Versions I (*BHG* 752) et II (*BHG* 753) : remarques et réflexions

L'étude de ce passage inédit de la « version I » met en évidence son caractère très littéral et donne lieu à une série de remarques. La traduction grecque reproduit souvent l'ordre des mots de l'original latin. Elle est émaillée de calques lexicaux (*duumvir* traduit par δυανδρικός) et grammaticaux (*non magis* traduit par μὴ μᾶλλον ; *in huiuscemodi* traduit par ἐν αὐτῷ ; *hoc ipsum* traduit par τοῦτο αὐτό). La volonté de reproduire fidèlement l'original latin débouche parfois sur l'usage d'un grec étonnant, voire maladroit, avec des expressions peu usitées derrière lesquelles se laisse deviner le modèle latin (par exemple, ἑβδόμῃ περιόδῳ pour *septeno circumitu* ; πρὸς δρόμον ἤγειρεν pour *concitaret ad cursum* ; πρὸς τιμωρίαν ἐπῄτουν pour *ad supplicium poposcerunt*). Certaines de ces expressions ne trouvent un parallèle que chez les lexicographes (comme τῶν ἀφετηριῶν τὰς θύρας pour *carcerum repagula*), d'autres sont attestées chez des auteurs de langue grecque et de culture romaine (τὸ τίμημα τῶν ἵππων pour *equorum pretium*, fréquente chez Denys d'Halicarnasse et τὴν εὐχὴν ἀναλῶσαι pour *orationem perdere*, utilisée par Élien). Dans ce grec peu naturel et imprégné de latin, les fautes ne manquent pas : elles peuvent être d'ordre syntaxique (comme l'accusatif inattendu θαυμαστὴν τοῦ δήμου εὐδοκίαν pour rendre le latin *mira vulgi exspectatio*) ou grammatical (τοὺς αὐτοὺς ἡνιόχους pour traduire le latin *aurigas suos*). On y trouve même des erreurs de traduction, quoique plus rarement, comme le choix du terme πλεκτόν pour traduire *fictilem*. La volonté de rendre en grec tous les mots de l'original latin et l'impossibilité de reproduire la structure de la langue de départ risquent même d'aboutir à des phrases inintelligibles sans recours au modèle, comme c'est le cas de la phrase grecque καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἱπποδρομίᾳ πολλοῖς μετὰ ταῦτα πλείστοις ἀφορμὴ τῆς πίστεως ἐγένετο pour rendre la phrase latine *et illis et multis dehinc circensibus plurimis fidei occasio fuit*. Malgré ces problèmes, la « version I » fait preuve d'un travail de traduction systématique, comme en témoigne la constance dans le choix de traduction de certains termes : dans la « version I » le terme latin *adversarius* est traduit par ἀντίδικος à deux reprises (*VH* 11, 10 et 11, 12) et le terme latin *maleficus* par γόης (*VH* 11, 5 et 11,12).

La « version II », moins fidèle à l'original latin mais écrite dans un meilleur grec, dans un style souvent ampoulé, se trouve à la limite de la métaphrase. Son auteur n'est pas soucieux de suivre le latin au pied de la lettre mais prend des libertés avec son modèle. Il n'hésite pas à ajouter de longues tirades qui accentuent les affres du chrétien Italicus en raison des incantations magiques déployées par son adversaire païen, mais aussi de petits détails qui étoffent le volet chrétien de son activité : non seulement il asperge les écuries, les chevaux, les auriges et les barrières avec l'eau de la coupe d'Hilarion, mais il les marque aussi du sceau du Christ. Dans le même temps, l'auteur de la « version II » supprime des phrases entières qui ne semblent pas intéresser son auditoire, comme la digression sur la fête romaine des *consualia*, et contourne des difficultés de traduction de points problématiques du texte latin (par exemple toute la terminologie problématique sur les courses de chevaux) en optant pour une traduction plus libre, voire arbitraire, mais qui n'affecte pas le sens global du texte.

On ne s'étonnera donc pas du fait que la « version I » soit, comme nous l'avons remarqué, peu diffusée dans le monde hellénophone. Elle a dû vite tomber dans l'oubli à cause de son caractère trop littéral et de son style heurté, peu compréhensible à un

public hellénophone[73]. Cela fait penser au travail d'un *fidus interpres*, soucieux de rendre l'original au pied de la lettre. Son auteur est imprégné de la culture latine, connaît mieux le latin que le grec et se lance dans un exercice de traduction automatique, presque scolaire. Il s'agit d'un cas très rare, sans équivalent à ce jour dans le domaine des traductions hagiographiques du latin vers le grec, à rapprocher des traductions latines littérales d'œuvres hagiographiques grecques, comme la *Passion des saints Hermyle et Stratonice* (*BHL* 3858b)[74] ou dites « orphelines », la *Passion de sainte Marina* (*BHL* 5303c)[75] et la *Vie de sainte Eupraxie* (*BHL* 2717-2718)[76]. Au contraire, le caractère plus adapté au public hellénophone[77] explique le fait que la « version II » jouisse d'une diffusion et d'une réception plus importante : elle fut non seulement davantage recopiée (on en compte cinq témoins)[78] et lue, mais donna aussi lieu à des réécritures : sans doute connue de Sozomène[79] et de Léontios de Néapolis[80], elle est la source, directe ou lointaine, des notices du *Synaxaire de Constantinople* sur saint Hilarion[81], ainsi que d'un petit écrit pseudo-athanasien[82].

73. Pour un cas parallèle de traduction du grec vers le latin voir la traduction latine du Pseudo-Denys l'Aréopagite exécutée à l'abbaye de Saint-Denis sous l'impulsion de l'abbé Hilduin (IXe s.). Ce travail à plusieurs mains débouche souvent sur une traduction « phonétique », de qualité inférieure à celle plus tardive du moine irlandais Jean Scot Érigène. Voir É. Jeauneau, Jean Scot traducteur de Maxime le Confesseur, dans *The sacred nectar of the Greeks : the study of Greek in the West in the early Middle Ages*, ed. by M. W. Herren in collab. with S. A. Brown (King's College London medieval studies 2), London 1988, p. 257-276, surtout p. 267-269.

74. Sur ce point voir F. Dolbeau, Le rôle des interprètes dans les traductions hagiographiques d'Italie du Sud, dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge* (cité n. 8), p. 145-162.

75. M. Goullet & C. Philippart de Foy, Mesurer les distances entre des textes pré-carolingiens linguistiquement non-normés : le cas de la Passion de sainte Marine, *Les études classiques* 82, 2014, p. 183-196.

76. M. Goullet avec la collab. de A. Lampadaridi, Retour à Eufraxie, dans *Fleur de clergie : mélanges en l'honneur de Jean-Yves Tilliette*, éd. par O. Collet, Y. Foehr-Janssens & J.-C. Mühlethaler avec la collab. de P. Deleville, Genève 2019, p. 879-911.

77. Le même constat a été fait concernant la traduction grecque de la *Vie de Malchus* (*BHG* 1015-1016), que Van den Ven attribuait à la plume du traducteur de la « version II » (*BHG* 753) de la *Vie d'Hilarion*, voir Van den Ven, *Saint Jérôme* (cité n. 21), p. 22-38. Une étude philologique des deux versions grecques (*BHG* 1015 et 1016) de la *Vie de Malchus*, qui se recoupent de façon substantielle, et leur confrontation avec le modèle latin offriront de nouvelles pistes pour la compréhension du milieu de la traduction des œuvres de saint Jérôme en grec. Pour une analyse de la version grecque de la *Vie de Malchus* en tant que réécriture du modèle latin, voir C. Gray, The emended monk : the Greek translation of Jerome's *Vita Malchi*, dans *Writing biography in Greece and Rome : narrative technique and fictionalization*, ed. by K. De Temmerman & K. Demoen, Cambridge 2016, p. 117-132.

78. Il s'agit des témoins suivants : Jérusalem, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Ἁγίου Σάβα 27 ; Moskva, GIM, Sinod. gr. 174 (Vladimir 387) ; Paris, BnF, gr. 1540, Città del Vaticano, BAV, gr. 1589 ; Athos (Mont-), Μονὴ Διονυσίου, 582.

79. Sur ce point voir Lampadaridi, Traduire et réécrire (cité n. 16), p. 54-55.

80. Le rapprochement avec le ch. 43 de la *Vie de Jean l'Aumônier : Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, éd. commentée par A. J. Festugière en collab. avec L. Rydén (Bibliothèque archéologique et historique 95), Paris 1974, p. 396, et note p. 617, reste de l'ordre de l'hypothèse, voir Strout, The Greek versions (cité n. 17), p. 308, n. 8 ; Lampadaridi, Du latin au grec (cité n. 16).

81. *Syn. CP*, col. 153-154. La notice sur Hilarion est présente dans plusieurs familles de ce livre liturgique, notamment dans les recensions P* et H*.

82. J. Noret, La vie grecque de saint Hilarion, source majeure d'un petit écrit pseudo-athanasien, *Sacris erudiri* 23, 1978, p. 171-176.

La « version I », étant une traduction *verbum de verbo* qui ressemble à un premier jet de traduction en grec, plus tard tombé en désuétude, une tentative sans lendemain, doit correspondre à une étape antérieure à la « version II » dans le processus de traduction de la *VH* latine en grec. Cette dernière doit représenter une phase plus avancée dans la production d'une *VH* adaptée aux besoins d'un public hellénophone : son auteur s'affranchit de son modèle, quitte à le trahir, aussi bien au niveau de la langue que du contenu, tandis que le traducteur de la « version I » n'ose pas s'éloigner du texte latin. Comme nous l'avons déjà démontré[83], les deux versions ne partagent pas les mêmes fautes, et la « version I » n'est pas le modèle à partir duquel a été établie la « version II » (*BHG* 753). L'étude du passage en question confirme ce constat : dans la « version II », on ne retrouve pas la traduction erronée *fictilis* πλεκτός mais la traduction correcte ὀστράκινος et au lieu du calque du latin δυανδρικός pour *duumvir*, l'aurige païen est tout simplement qualifié de στρατηγός.

Quelques hypothèses peuvent être faites concernant leur datation. La « version II » est transmise, entre autres, par un *sparagma* remontant au VIIe-VIIIe siècle[84], ce qui offre un *terminus ante quem* pour sa rédaction, étayé aussi par son éventuelle utilisation par Léontios de Néapolis (VIIe s.). Sa mise à profit par Sozomène, qui écrit entre 440 et 450, suggérerait une datation encore plus haute, ce qui est, d'ailleurs, compatible avec les propos de Jérôme : nous savons qu'au moins une traduction grecque de la *VH* circulait déjà à la fin du IVe siècle. Un faisceau d'indices plaide donc pour une datation assez haute de la « version II ».

En revanche, concernant la « version I », les indices ne sont pas aussi clairs. Les rapprochements avec les glossaires du Pseudo-Philoxène et du Pseudo-Cyrille sont intéressants à mettre en évidence mais n'offrent pas, hélas, de *terminus post quem* solide : le traducteur a-t-il pu recourir à ces listes ou bien sa traduction a-t-elle servi de source aux compilateurs de ces glossaires ? La datation et les aléas de composition de ces lexiques, qui pourraient remonter au VIe ou au Ve siècle, restent, en effet, très obscurs[85]. Paolo Chiesa[86] a bien montré que le traducteur de la version romaine de la *Passio Abibi* (*BHL* 8b) et du *Miraculum* des trois martyrs d'Édesse (*BHL* 7577b-c) a dû se servir d'un glossaire gréco-

83. Lampadaridi, Traduire et réécrire (cité n. 16), p. 57-59.

84. Ces deux feuillets du dossier n° 582 furent découverts par Spyridon Lambros lors de sa visite à la bibliothèque du monastère en 1880 (Athos, Μονὴ Διονυσίου, 582 [Lambros 4116], voir S. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos. 1*, Cambridge 1895 [réimpr. Amsterdam 1966], p. 435). Cf. Van den Ven, *Saint Jérôme* (cité n. 21), p. 105, et Strout, The Greek versions (cité n. 17), p. 340. Notons qu'ils ne figurent pas parmi les *sparagmata* du dossier n° 582 répertoriés par Papazoglou en 1990, voir G. K. Papazoglou, Σπαράγματα des manuscrits de la bibliothèque du Couvent Dionysiou du Mont Athos, *Scriptorium* 40, 1990, p. 98-103.

85. Voir A. C. Dionisotti, Greek grammars and dictionnaries in Carolingian Europe, dans *The sacred nectar* (cité n. 73), p. 1-54, surtout p. 6-15 ; D. Z. Nikitas, Traduzioni greche di opere latine, dans *I greci : Storia, cultura, arte, società. 3, I greci oltre la Grecia*, a cura di S. Settis, Torino 2001, p. 1035-1051, surtout p. 1038-1039 ; J.-C. Boulanger, *Les inventeurs de dictionnaires : de l'*eduba *des scribes mésopotamiens au* scriptorium *des moines*, Ottawa 2003, p. 204-205 ; B. Rochette, *Vtriusque sermonis cognatio* : la lexicographie bilingue à la fin de l'Antiquité, dans *Greco antico nell'Occidente carolingio : frammenti di testi attici nell'Ars di Prisciano*, a cura di L. Martorelli (Spudasmata 159), Hildesheim – Zürich – New York 2014, p. 3-32, surtout p. 12-14.

86. P. Chiesa, Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas et Abibos, *Aevum* 65, 2, 1991, p. 221-258, surtout p. 229-232.

latin proche de celui du Pseudo-Cyrille. Le rapport entre ces glossaires et la « version I » constitue donc une piste à suivre, susceptible d'éclairer le contexte de sa composition[87].

La tradition manuscrite de la « version I » se situe entre le xe et le xie siècle. Par ailleurs, le retentissement de cette traduction étant limité, voire inexistant, aucune trace de son utilisation n'a été repérée à ce jour. L'analyse linguistique, dans le cadre de la préparation de l'édition critique en cours, est susceptible de donner des pistes concrètes pour la datation de la traduction. Les affinités linguistiques avec des auteurs comme Élien et Denys d'Halicarnasse ne s'opposent pas à une datation haute. Le fait que la « version I », très littérale, représente sans doute une phase antérieure à celle de la « version II » dans l'élaboration de la traduction grecque de la *VH* laisse penser que cette traduction, sans que l'on puisse pour le moment l'affirmer avec certitude, a, elle aussi, de bonnes chances d'être ancienne et antérieure au viie siècle.

Ces deux traductions, qui représentent vraisemblablement deux tentatives indépendantes de traduire la *VH* en grec, ont circulé toutefois dans le même type de collection. On les retrouve notamment au sein d'un groupe de *Vies* de saints palestiniens, à côté des œuvres de Cyrille de Scythopolis et de Théodore de Pétra dans les manuscrits Firenze, Bibl. Laur., Plut. XI.9[88], qui transmet la « version I » et Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 1589[89], qui transmet la « version II ». Par ailleurs, la version « hybride » transmise par le *Sabaiticus* 27[90], d'origine palestinienne, prouve que les deux traductions étaient disponibles en Palestine au xe siècle.

On peut, d'ailleurs, bien imaginer que ces traductions grecques de la *VH* aient vu le jour en Palestine. Rédigée par Jérôme à Bethléem, la *VH* correspondait à un culte bien implanté dans la région, autour du monastère d'Hilarion[91]. L'initiative de la traduction du texte en grec servait les besoins de ce culte : comme nous l'avons vu, dans la « version II », la traduction libre, le passé romain, en l'occurrence la fête des *consualia*, n'a aucun intérêt pour le public visé et l'activité d'Hilarion passe clairement au premier plan. On doit donc avoir ressenti très tôt le besoin de traduire la *Vie* du moine en grec et la Palestine

87. Dans ce sens, voir notre communication intitulée « Lire saint Jérôme en grec : le cas de la *Vie d'Hilarion BHG* 752 », à paraître dans les actes du colloque *Understanding hagiography and its textual tradition*, université de Lisbonne, 24-26 octobre 2018.

88. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae varia continens opera graecorum Patrum*, vol. 1, rec. illustravit, ed. A. M. Bandini, Florentiae 1764 (réimpr. Leipzig 1961), p. 502-507 ; A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 1, Die Überlieferung. 3, 2* (TU 52), Leipzig 1952, p. 938-940, surtout p. 939 n. 1 ; F. Halkin, Les manuscrits grecs de la bibliothèque Laurentienne à Florence : inventaire hagiographique, *AnBoll* 96, 1978, p. 5-50, ici p. 27.

89. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* (cité n. 88), p. 918-920, 939 ; F. Ronconi, Saints et migrants : le recueil hagiographique du Vat. gr. 1589 : Proche-Orient, Afrique et Italie, dans *Byzance et l'Occident. 4, Permanence et migration*, sous la dir. de E. Egedi-Kovács, Budapest 2018, p. 163-196.

90. A. Παπαδοπουλος-Κεραμευς [A. Papadopoulos-Kérameus], *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη ἤτοι Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων. 2*, ἐν Πετρουπόλει 1894 (réimpr. Bruxelles 1963), p. 50-58.

91. Sur ce monastère, voir par exemple R. Elter & A. Hassoune, Le monastère de Saint Hilarion : les vestiges archéologiques du site de Umm el-'Amr, dans *Gaza dans l'Antiquité tardive : archéologie, rhétorique et histoire : actes du colloque international de Poitiers, 6-7 mai 2004*, éd. par C. Saliou, Salerno 2005, p. 13-40.

constituait un milieu propice à une telle activité : dans l'Antiquité tardive, les pèlerins, les moines et les réfugiés occidentaux contribuèrent à une romanisation de la culture littéraire[92]. Égérie évoque des *fratres et sorores graecolatini*[93], chargés de traduire, lors des offices, des passages de la liturgie à l'intention de pèlerins occidentaux (381-384). La fin du ive et le début du ve siècle voient l'installation de groupes de moines occidentaux, comme Mélanie l'Ancienne, et plus tard, sa petite-fille, Mélanie la Jeune. La Palestine devient aussi une terre d'accueil d'émigrés occidentaux après le sac de Rome par les Wisigoths en 410. Ces conditions créent un contexte qui se prête à la traduction d'œuvres latines en grec, parmi lesquelles aurait pu figurer la *VH*[94].

L'édition critique de la « version I », un cas très rare dans le domaine des traductions hagiographiques du latin vers le grec, accompagnée de son étude linguistique, offrira des pistes plus solides pour la compréhension du milieu et du contexte de la traduction de la *VH* en grec. Elle s'insère ainsi dans une étude plus vaste des transferts linguistiques et culturels entre le monde latinophone et le monde hellénophone au Moyen Âge. D'ici là, on ne peut qu'affirmer que lorsque Jérôme déclarait, non sans fierté, que sa *VH* avait été traduite *in graecum sermonem elegantissime*, ce n'était pas à la traduction maladroite de la « version I » qu'il faisait référence.

Newton International Fellow (British Academy)

92. Sur ce point, voir B. Rochette, *Latinum est : non legitur* : lire en latin et traduire le latin en grec en Orient, dans *Scrivere e leggere nell'Alto Medioevo : Spoleto, 28 aprile – 4 maggio 2011. 1* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 59), Spoleto 2012, p. 317-348, surtout p. 340-343 ; J. Geiger, How much Latin in Greek Palestine?, dans *Aspects of Latin : papers from the seventh International colloquium on Latin linguistics, Jerusalem, April 1993*, ed. by H. Rosén, Innsbruck 1996, p. 39-57.

93. Égérie, *Itinerarium* 47, 4 : Égérie, *Journal de voyage (itinéraire)*, introd., texte critique, trad., notes, index et cartes par P. Maraval (SC 296), Paris 1997, p. 314.

94. J. Geiger situe en Palestine la traduction en grec de l'*Apologétique* de Tertullien et du *Bréviaire* d'Eutrope, voir Geiger, How much Latin (cité n. 92). En revanche, B. Rochette attribue ces traductions au milieu constantinopolitain, voir Rochette, *Latinum est* (cité n. 92), p. 344-345.

HOW TO HUMILIATE A PATRICIAN IN DEBT: EMPRESS THEODORA, PROCOPIUS OF CAESAREA, AND THE ORIGINS OF THE POLITICAL VERSE IN BYZANTIUM

by Avshalom Laniado

In a remarkable episode of his *Secret history*, Procopius of Caesarea tells how Empress Theodora humiliated an elderly patrician who, in his attempt to recover a large sum owed to him by one of her servants, solicited her help in vain. Here is Procopius' account in Jakob Haury's edition followed by Anthony Kaldellis' translation (slightly revised here):[1]

> XV [24] Ἀλλὰ καὶ τῶν πραγμάτων τὰ σπουδαιότατα εἰς γελωτοποιίαν μεταβάλλειν, ὅταν αὐτῇ (sc. Θεοδώρᾳ) δοκῇ, ὥσπερ ἐν σκηνῇ καὶ θεάτρῳ ἔργον πεποίηται. [25] καί ποτε [ἦν] τις τῶν πατρικίων γέρων τε καὶ χρόνον πολὺν ἐν ἀρχῇ γεγονώς, οὗπερ ἐγὼ τὸ ὄνομα ἐξεπιστάμενος ὡς ἥκιστα ἐπιμνήσομαι, ὡς μὴ ἀπέραντον τὴν ἐς αὐτὸν ὕβριν ποιήσωμαι, τῶν αὐτῇ ὑπηρετούντων τινὰ ὀφείλοντα οἱ χρήματα μεγάλα εἰσπράξασθαι οὐχ οἷός τε ὢν ἐσῆλθε παρ' αὐτὴν, τόν τε συμβαλόντα αἰτιασόμενος καὶ δεηθησόμενος αὐτῷ βοηθῆσαι τὰ δίκαια. [26] ὅπερ ἡ Θεοδώρα προμαθοῦσα τοῖς εὐνούχοις ἐπέστελλεν, ἐπειδὰν ὁ πατρίκιος πρὸς αὐτὴν ἵκοιτο, κυκλώσασθαι μὲν αὐτὸν ἅπαντας, ἐπακούειν δὲ αὐτῇ φθεγγομένῃ, ὑπειποῦσα ὅ τι αὐτοὺς ἀντιφθέγγεσθαι δεῖ. [27] ἐπεὶ δὲ ὁ πατρίκιος ἐς τὴν γυναικωνῖτιν ἦλθε, προσεκύνησε μὲν ὥσπερ αὐτὴν προσκυνεῖν εἴθιστο, δεδακρυμένῳ δὲ ἐοικὼς "ὦ δέσποινα", ἔφη, "χαλεπὸν πατρικίῳ ἀνδρὶ χρημάτων δεῖσθαι. [28] ἃ γὰρ τοῖς ἄλλοις συγγνώμην τε καὶ ἔλεον φέρει, ταῦτα ἐς ὕβριν τῷδε ξυμβαίνει τῷ ἀξιώματι ἀποκεκρίσθαι. [29] ἄλλῳ μὲν γὰρ ὁτῳοῦν ἀπορουμένῳ τὰ ἔσχατα πάρεστιν αὐτὸ τοῦτο εἰπόντι τοῖς χρήσταις ὄχλου τοῦ ἐνθένδε εὐθὺς ἀπηλλάχθαι, πατρίκιος δὲ ἀνὴρ οὐκ ἔχων ὅθεν ἂν ἐκτῖσαι τοῖς χρήσταις τὰ

Abbreviations: *PLRE* = A. H. M. Jones *et al.*, *The prosopography of the later Roman Empire. 1–3*, Cambridge 1971–92; *RKOR* = *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 476 bis 565*, bearb. von T. Lounghis, B. Blysidu, St. Lampakes (Quellen und Studien zur Geschichte Zyperns 52), Nicosia 2005.

1. Procopius, *Historia quae dicitur arcana* XV.24–35, *Procopii Caesariensis opera omnia. 3, Historia quae dicitur arcana*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth (Teubner), Leipzig 1963², pp. 97–9; Prokopios, *The Secret history with related texts*, ed. and transl., with an introd. by A. Kaldellis, Indianapolis – Cambridge 2010, pp. 70–1.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, pp. 421–438.

ὀφλήματα ἱκανὸς εἴη μάλιστα μὲν τοῦτο ἂν εἰπεῖν αἰσχυνθείη, εἰπὼν δὲ οὐκ ἄν ποτε πείσαι ὡς οὐχ οἷόν τε ὂν τῷδε πενίαν τῷ τάγματι ξυνοικίζεσθαι. [30] ἢν δέ γε καὶ πείσῃ, τὰ πάντων αὐτῷ αἴσχιστά τε καὶ ἀνιαρότατα πεπονθέναι ξυμβήσεται. [31] οὐκοῦν, ὦ δέσποινα, εἰσί μοι χρῆσται, οἱ μὲν δανείσαντες τὰ σφέτερα αὐτῶν, οἱ δὲ παρ' ἐμοῦ δεδανεισμένοι. [32] καὶ τοὺς μὲν δανείσαντας ἐνδελεχέστατα ἐγκειμένους οὐχ οἷός τέ εἰμι αἰδοῖ τοῦ ἀξιώματος ἀποκρούσασθαι, οἱ δέ γε ὀφείλοντες, οὐ γὰρ πατρίκιοι τυγχάνουσιν ὄντες, εἰς σκήψεις τινὰς ἀπανθρώπους χωροῦσιν. [33] ἀντιβολῶ τοίνυν καὶ ἱκετεύω καὶ δέομαι βοηθῆσαί τέ μοι τὰ δίκαια καὶ τῶν παρόντων ἀπαλλάξαι κακῶν." [34] ὁ μὲν ταῦτα εἶπεν. ἡ δὲ γυνὴ ἀπεκρίνατο ἐμμελῶς, "πατρίκιε ὁ δεῖνα", καὶ ὁ τῶν εὐνούχων χορὸς ὑπολαβὼν ἀντεφθέγξατο, "μεγάλην κήλην ἔχεις". [35] αὖθις δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἱκετεύσαντός τε καὶ ῥῆσίν τινα ἐμφερῆ τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένοις εἰπόντος κατὰ ταὐτὰ πάλιν ἥ τε γυνὴ ἀπεκρίνατο καὶ ὁ χορὸς ἀντεφθέγξατο, ἕως ἂν ἀπειπὼν ὁ ταλαίπωρος προσεκύνησέ τε ᾗπερ εἰώθει καὶ ἀπιὼν οἴκαδε ᾤχετο.

XV [24] *When it suited her interests, she* (sc. Theodora) *converted even the most important matters into a farce, treating them like one of those stage skits they put on in the theater.* [25] *There was once a patrician, who was very old and had spent many years in office. I know his name but will not under any circumstances divulge it lest I perpetuate the dishonor that was done to him. He was owed a large sum of money by one of her servants and so approached her because he was unable to collect it from him, accusing the other party to the contract and imploring her for assistance in finding some measure of justice.* [26] *Theodora had learned of this in advance and instructed her eunuchs that when the patrician came before her, they should all form a circle around him and listen carefully to what she would say, and she also told them what to chant in response to her words.* [27] *When the patrician entered the women's quarters, he prostrated himself according to the manner of prostration that was customary in her presence, and, with a face as though he had been crying, said the following. "My Lady, it is a hard thing for a man of patrician rank to lack money.* [28] *What generates pity and compassion for others brings only dishonor upon a man of my standing.* [29] *For any other person who finds himself financially ruined can just inform his creditors of that fact and thereby he immediately evades the troubles that would come to him from there; but if a man of patrician rank lacks the means by which to repay the debts he owes to his creditors, it is most likely that he would be too ashamed to mention it. And if he were to mention it, he would not be believed, for poverty cannot dwell in a house of such rank.* [30] *But if, on the other hand, he were to be believed, the most disgraceful and painful things would then happen to him.* [31] *Well then, my Lady, in my dealings some people have lent me their money while others have borrowed my own.* [32] *And those who have lent me money are continuously pressing me for its return and I am not able, on account of the prestige of my rank, to put them off; but those who owe me, who happen not to be patricians, resort to various inhuman excuses.* [33] *I therefore entreat you and beg and beseech you to help me assert my rights and escape from these pressing evils."* [34] *That is what he said. The woman replied to him by singing out the words, "O patrician so-and-so," at which point the chorus of eunuchs intoned a refrain in response, "That's a big hernia that you have!"* [35] *The man pleaded again, making another speech similar to the one above, and again the woman responded in the same way with the chorus chanting its response. This went on until the poor man gave up, prostrated himself in the prescribed manner, and went home.*

A STATE AFFAIR OR A PRIVATE MATTER?

This is the only example given by Procopius for his allegation that Theodora turned the most important matters (τῶν πραγμάτων τὰ σπουδαιότατα) into a farce (γελωτοποιία) when it suited her interests [§ 24]. According to Charles Diehl, "unpleasant jokes" of this kind were not very common,[2] while Lynda Garland argues that "there is no hint that such vulgarity was introduced into imperial ceremonial." It is "the relative seclusion of the women's quarters" which enabled Theodora to enjoy this joke in private.[3]

In his German translation, Otto Veh renders the words τῶν πραγμάτων τὰ σπουδαιότατα [§ 24] as "die ernstesten Staatsgeschäfte."[4] Hans-Georg Beck, who follows him on this point, questions the wisdom of the patrician's decision to apply for Theodora's help and scorns Procopius for regarding as a serious state affair the financial hardships of an individual.[5] Though the plural τὰ πράγματα often refers to public affairs,[6] it can also refer to private ones.[7] Moreover, the distinction made here between τὰ σπουδαιότατα and γελωτοποιία seems to betray the influence of Hermogenes of Tarsus (late 2nd century CE), a rhetorician whom Procopius possibly quotes elsewhere,[8] and with whose work he was no doubt familiar.[9] In his *Περὶ ἰδεῶν λόγου*, Hermogenes refers to "those who combine the serious (σπουδαῖα) and the comic (γελοῖα) for the sake of a laugh (τοῦ γελοίου)."[10] In

2. Ch. Diehl, *Théodora impératrice de Byzance*, 3rd ed., Paris 1904, p. 95.

3. L. Garland, *Byzantine empresses : women and power in Byzantium, AD 527–1204*, London – New York 1999, p. 20.

4. Prokop, *Anekdota : Geheimgeschichte des Kaiserhofs von Byzanz*, übers. und hrsg. von O. Veh, Düsseldorf – Zürich 2005 [2nd ed.], p. 143.

5. H.-G. Beck, *Kaiserin Theodora und Prokop : der Historiker und sein Opfer* (Serie Piper 5221), München – Zurich 1986, p. 104: "Theodora läßt es zu, daß irgendein Vornehmer von ihrer Dienerschaft verspottet wird, weil er es sich unklugerweise hat einfallen lassen, die Schulden eines Dieners mit Hilfe einer Intervention der Kaiserin selbst eintreiben zu wollen, da er nicht Mut genug besaß, um seine großen Außenstände bei Senatoren, also Standesgenossen, zurückzufordern. Dies sind für Prokop ‚ernsthafte Staatsgeschäfte'!"

6. *E.g.* Procopius, *Historia arcana* XI.2, ed. Haury, p. 70: ἀρχάς τε γὰρ τὰς μὲν οὔσας ἀνῄρει (sc. Ἰουστινιανός), τὰς δὲ οὐκ οὔσας ἐφέστη τοῖς πράγμασι.

7. *E.g.* Procopius, *Historia arcana* XV.10, ed. Haury, p. 95: ἐς τοῦτο τύχης περιειστήκει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ τὰ πράγματα.

8. Compare Procopius, *Historia arcana* IX.18, ed. Haury, p. 59 (ἡ [sc. Θεοδώρα] δὲ κἀκ τριῶν τρυπημάτων ἐργαζομένη ἐνεκάλει τῇ φύσει), with Hermogenes, *Περὶ ἰδεῶν λόγου* II.3: *Hermogenis Opera*, ed. H. Rabe (Rhetores graeci 6), Lipsiae 1913, p. 325, ll. 19–20 (ἀπὸ τριῶν τρυπημάτων τὴν ἐργασίαν πεποιῆσθαι). Hermogenes is the only witness to these words which, according to him, are taken from Pseudo-Demosthenes' *Against Neaera*. For this literary reminiscence, see F. Bornmann, Su alcuni passi di Procopio, *Studi italiani di filologia classica*, NS 50, 1978, pp. 27–37, at pp. 34–5; Kaldellis, in Prokopios, *The Secret history* (quoted n. 1), pp. liv–lv; D. Spatharas, *Liaisons dangereuses* : Procopius, Lysias and Apollodorus, *Classical quarterly* 62, 2012, pp. 846–58, at pp. 853–4.

9. For two 5th-century rhetoricians who wrote about Hermogenes, see J. Geiger, *Hellenism in the East : studies on Greek intellectuals in Palestine* (Historia-Einzelschriften 229), Stuttgart 2014, *s.v.* Paulus, pp. 31–2; *s.v.* Iohannes 1, p. 24 (with further bibliography). Both were active in Caesarea Maritima, Procopius' hometown. For Hermogenes and his *Nachleben* in Byzantium, see H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. 1, Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie* (Byzantinisches Handbuch 5, 1), München 1978, pp. 75–91.

10. Hermogenes, *Περὶ ἰδεῶν λόγου* II.5, ed. Rabe (quoted n. 8), p. 341; *Hermogenes' On types of style*, transl. by C. W. Wooten, Chapel Hill – London 1987, p. 82.

his commentary on these words, John of Sicily (early 11th century) gives some examples of such jokes, and says that many more are used by people of the theatre (καὶ μυρία εἰσὶ τοιαῦτα παρὰ τοῖς σκηνικοῖς).[11] This is exactly what Theodora, herself a former actress according to Procopius,[12] did here. Together with her eunuchs, she made fun of an elderly senator who delivered his oral petition "as though he had been crying" [§ 27], and in which he insisted on the shame incurred by a person of his rank when unable to fulfill his financial obligations [§ 29].

Procopius as a discreet historian

The double dishonour (ὕβρις) suffered by the unlucky petitioner, first from his creditors and then from Theodora, was so great that the author decided to conceal his name [§ 25 and 28]. Procopius' discretion goes beyond this omission, for he says as little as possible about him. All the reader knows is that he was in office for a long time (χρόνον πολὺν ἐν ἀρχῇ γεγονώς), that he was a patrician by rank, that he was already an old man (γέρων; translated by Kaldellis as "very old"), and that he tried in vain to recover a debt from one of Theodora's servants. After his humiliation, he went home [§ 35], presumably in Constantinople. This suggests that he owned a house in the capital, as was usual for members of the summit of the senatorial order. On the other hand, Procopius says nothing about his geographical or social origins, or about his career. There is no clue as to the date of this event, except that it took place when Theodora was *augusta* (from 527 to her death in 548). The reader does not know whether this patrician outlived the empress, or whether he was still alive when Procopius wrote the *Secret history* (in 550/551[13]). Finally, it is not clear whether the historian and the patrician knew each other.[14]

Equally uninformative are the words of the patrician himself [§ 28–33], the only theme of which was, according to Felix Dahn, the endless gap between a patrician and an ordinary mortal.[15] Though poor in details, this speech is remarkable in its own way. While lamenting the dishonour he suffered from his own creditors, this high-ranking senator seems to have been entirely unaware of the ruthlessness to which other creditors often resorted when trying to recover debts from ordinary people.[16] The only new facts

11. Ἐξήγησις εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου φιλοσόφου τοῦ Σικελιώτου, in *Rhetores graeci. 6*, ed. Ch. Waltz, Stuttgartiae 1834, pp. 408–9. For this rhetorician see Hunger, *Literatur* (quoted n. 9), vol. 1, pp. 83–4 and 145–6; *PmbZ* 23413, pp. 356–7.

12. Procopius, *Historia arcana* IX.8–26, ed. Haury, pp. 57–61.

13. On this question, see A. Kaldellis, The date and structure of Prokopios' *Secret history* and his projected work on Church history, *GRBS* 49, 2009, pp. 585–616; G. Greatrex, Perceptions of Procopius in recent scholarship, *Histos* 8, 2014, pp. 76–121, at p. 100.

14. R. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel : Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole* (Millenium-Studien 44), Berlin – Boston 2013, p. 459, believes that Procopius' source of information was here the anonymous patrician himself.

15. F. Dahn, *Prokopius von Cäsarea : ein Beitrag zur Historiographie der Völkerwanderung und des sinkenden Römerthums*, Berlin 1865, p. 268.

16. Literary and documentary texts as well as imperial legislation often condemn creditors for their misdeeds: see B. Biondi, *Il diritto romano cristiano. 3, La famiglia : rapporti patrimoniali, diritto pubblico*, Milano 1954, p. 217–60; É. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (4e-7e siècles)* (Civilisations et sociétés 48), Paris – La Haye 1977, pp. 177–8; N. E. Εμμανουηλιδησ [N. E. Emmanouilidis], *Το δίκαιο της ταφής στο Βυζάντιο* (Forschungen zur byzantinischen

about himself are that Theodora's servant was not his only debtor, and that he had some creditors as well [§ 31]. This may explain in part his financial situation.

In 405, Arcadius (395–408) limited to ½% per month (6% per year) the interest rate which creditors of senatorial rank had the right to ask for.[17] This was the law until Justinian, in 528, forbade all *illustres* as well as those who ranked above them (consuls, honorary consuls, and patricians) to ask for more than ⅓% per month (4% per year). The maximal interest rate for creditors of lower status *(ceteros autem omnes homines)* was ½% per month (6% per year), while professionals *(qui ergasteriis praesunt vel aliquam licitam negotiationem gerunt)* could ask for as much as ⅔% per month (8% per year).[18] If the creditors of the patrician mentioned by Procopius—or at least some of them—ranked lower than *illustres*, then the interest rates he would have to pay them would have been higher than those he could hope to recover from his own debtors.[19] At any rate, there is nothing to suggest that he followed the example of Germanus, a patrician who "made loans of large sums of money to all who requested it, and never so much as spoke of taking interest from them."[20]

Theodora reacted to the patrician's entreaty with a worked-out answer [§ 26] which certainly included his name in the vocative case [§ 34]. As pointed out long ago by Henry Bronson Dewing, Procopius himself replaced it with the indefinite pronoun ὁ δεῖνα (translated as "so-and-so" by Kaldellis).[21] Taken literally, the eunuchs' response would imply that this elderly man had a big κήλη (a hernia or a hump[22]). However, there are good reasons to believe that this word is used here metaphorically,[23] and so did not provide contemporaries with a clue which might betray the identity of this individual. So careful was Procopius in his attempt to keep it secret that no one seems to have tried to identify

Rechtsgeschichte. Athener Reihe 3), Αθήνα 1989, pp. 168–74; J. Beaucamp, L'histoire du droit byzantin face à la papyrologie juridique : bilan et perspective, *Fontes minores 11*, pp. 5–55, at pp. 18–9 and 35–6, reprinted in Ead., *Femmes, patrimoines, normes à Byzance* (Bilans de recherche 6), Paris 2010, pp. 455 and 468.

17. *CTh* II.33.4; G. Dagron, *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Bibliothèque byzantine. Études 7), Paris 1984, 2e éd., pp. 177–8.

18. *CJ* IV.32.26; *RKOR* no. 570. For late Roman and Byzantine legislation on loans and interest rates, see G. Cassimatis, *Les intérêts dans la législation de Justinien et dans le droit byzantin*, Paris 1931; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire. 2, De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565)*, Paris – Bruges 1949 (reprinted Amsterdam 1968), pp. 415–6; M. Bianchini, La disciplina degli interessi convenzionali nella legislazione giustinianea, in *Studi in onore di Arnaldo Biscardi. 2*, Milano 1982, pp. 389–426; H. Krumpholz, *Über sozialstaatliche Aspekte in der Novellengesetzgebung Justinians* (Habelts Dissertationsdrucke. Alte Geschichte 34), Bonn 1992, pp. 59–62; D. Gofas, The Byzantine law of interest, in *The economic history of Byzantium : from the seventh through the fifteenth century. 3*, A. E. Laiou, ed.-in-chief (DOS 39), Washington DC 2002, pp. 1095–104; supra n. 16.

19. According to his own words [§ 32], his debtors ranked lower than patricians did.

20. Procopius, *De bello gothico* III.40.9: *Procopii Caesariensis opera omnia. 2, De bellis libri V-VIII*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth (Teubner), Leipzig 1963^2, p. 477; for the translation see Prokopios, *The wars of Justinian*, transl. by H. B. Dewing, rev. and modernized by A. Kaldellis, Indianapolis – Cambridge 2014, p. 460; cf. *PLRE* II, *s.v.* Germanus 4, pp. 505–7.

21. Procopius, *6, The Anecdota or Secret history*, with a transl. by H. B. Dewing, London – Cambridge MA 1935, p. 185, n. 3.

22. LSJ^9, *s.v.*, p. 947; R. J. Durling, *A dictionary of medical terms in Galen* (Studies in ancient medicine 5), Leiden 1993, *s.v.*, p. 201.

23. See below.

this senator with any of the patricians of the reign of Justinian the First (527–65). This is all the more remarkable as few scholars have questioned the historicity of this episode.[24]

Theodora's reply: an unrecognized political verse?

In a short note published seventy-six years ago, Donald Struan Robertson (1885–961) suspected that the answer chanted by Theodora and her eunuchs was originally made of 15 syllables, just like the Byzantine and Modern Greek political verse.[25] Here is his argument: "Whatever Theodora chanted, it was not Πατρίκιε ὁ δεῖνα—but—Πατρίκιε followed by a proper name in the vocative. If we assume that the old man bore one of the countless Byzantine four-syllable names which are proparoxytone in the vocative—Callinicus, Procopius, Theodorus, for example—the words form a perfect 'political' verse." Taking the name Theodorus as an example, Robertson put forward the following restitution:

Πατρίκιε <Θεόδωρε>—Μεγάλην κήλην ἔχεις.

He then concluded: "It is amusing to notice that Procopius, with characteristic malice, has given his readers some help (though not much) towards identifying the old gentleman whose anonymity he would be thought so careful to preserve."[26]

Robertson's conjecture is well known to experts of Byzantine poetry and metrics. While Johannes Koder and Michael J. Jeffreys cautiously approved of it,[27] Marc D. Lauxtermann rightly observed that this conjecture is far from certain "as long as we do not know which name has to be filled in for ὁ δεῖνα."[28] In fact, several patricians of the first two decades of the reign of Justinian bore three-syllable names such as Arethas, Elias (Ἡλίας in Greek), Germanus, Pompeius, Rufinus or Solomon, and even two-syllable names such as Bessas, Menas, Petros, Phocas, Plato or Probus.[29]

24. A doubt has been expressed by Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel* (quoted n. 14), p. 459. This episode is "probablement authentique" according to P. Maraval in Procope, *Histoire secrète*, trad. et comment. par P. Maraval, Paris 1990, p. 175 (chap. XV, n. 8). It is "a sad tale that sounds authentic," according to J. A. S. Evans, *The power game in Byzantium : Antonina and the empress Theodora*, London – New York 2011, p. 56.

25. The question of the origins of the political verse has been much debated. For a detailed study, see M. D. Lauxtermann, *The spring of rhythm : an essay on the political verse and other Byzantine meters* (Byzantina Vindobonensia 22), Wien 1999. For some remarks on this important monograph, see Γ. Μ. Σηφακησ [G. M. Sifakis], Σκέψεις γιὰ τὴ γέννηση καὶ δομὴ τοῦ δεκαπεντασύλλαβου, in *Ο λόγος της παρουσίας : τιμητικός τόμος για τον Παν. Μουλλά*, επιμ. Μ. Μικέ, Μ. Πεχλιβάνος & Α. Τσιρμώκου, Αθήνα 2005, pp. 291–311. For useful surveys of earlier bibliography, see M. Alexiou & D. Holton, The origins and development of "politikos stichos", *Mandatoforos : Bulletin of modern Greek studies* 9, 1976, pp. 22–34; Χ. Π. Συμεωνιδησ [Ch. P. Symeonidis], Ἡ ἑρμηνεία τῆς ὀνομασίας "πολιτικὸς στίχος", *Μελέτες γιὰ τὴν Ἑλληνικὴ γλώσσα.2*, Θεσσαλονίκη 1981, pp. 229–43.

26. D. S. Robertson, Procopius, *Hist. Arc.* XV. 25–35, *The classical review* 57, 1943, pp. 8–9; cf. Alexiou & Holton, Origins and development (quoted n. 25), p. 28.

27. J. Koder, Der Fünfzehnsilber am kaiserlichen Hof um das Jahr 900, *BSl.* 33, 1972, pp. 214–9, at p. 216; M. J. Jeffreys, The nature and origins of the political verse, *DOP* 28, 1974, pp. 142–95, at p. 171, reprinted in E. M. & M. J. Jeffreys, *Popular literature in late Byzantium*, London 1983, no. IV.

28. Lauxtermann, *The spring of rhythm* (quoted n. 25), p. 68, n. 152.

29. For the late Roman patriciate, see W. Heil, *Der konstantinische Patriziat* (Basler Studien zur Rechtswissenschaft 78), Basel – Stuttgart 1966; C. Begass, *Die Senatsaristokratie des oströmischen Reiches, ca. 457–518 : Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Vestigia : Beiträge

The *magister officiorum* Hermogenes and the anonymous patrician

While four-syllable names which are proparoxytone in the vocative case were not as common among Justinian's patricians as one might have expected, there are good reasons to identify the elderly man with a senator whose name happens to meet these requirements. This is Hermogenes, an honorary consul and patrician who served twice as *magister officiorum* (from 529 to 533 and, again, in 535).[30] As his name is proparoxytone in the vocative case (and only in this case), its restitution into Procopius' text yields a "perfect 'political' verse:"

Πατρίκιε <Ἑρμόγενες>, μεγάλην κήλην ἔχεις.

Though patricians were most unlikely to have financial hardships,[31] this was precisely the case of Hermogenes, as is borne out by Justinian's *Novel* 138. Here is this short law in the original Latin as well as in a new English translation:[32]

> *Imp. Iustinianus pp. Aug. Hermogeni magistro officiorum.* Manifestissima est nostri numinis constitutio, quae usque ad dupli quantitatem exactionem debiti concludit. Si igitur creditores tui quidam in duplum acceperunt, alii adhuc minus consecuti sunt, hi quidem qui in duplum ex usurarum quantitate per diversa tempora consecuti sunt, nullam adversus te inquietudinem proponere concedantur, alii autem, si simili modo repleti fuerint, eo modo silere conpelluntur; et si debita sua consecuti fuerint, feneraticias cautiones recuperari, vel si remanserint, suis viribus vacare, si preces verae sunt, praesentis oraculi sanctione decernimus.
>
> Emperor Justinian, *pius princeps*, Augustus, to Hermogenes, *magister officiorum*.
> *Our Divinity's constitution limiting the charge on a debt to double the sum is absolutely clear. Therefore, if certain of your creditors have received what amounts to double, while others have so far had less, those who have gained interest payments amounting, over various periods, to double the sum are not to be permitted to offer you any vexation; others are similarly obliged to say no more, once they have been similarly paid in full. Provided that your petition is truthful, we decree, by the directive of the present rescript, that if they have gained what they were owed, the guarantees for the interest are to be recovered; or, if they remain to hand, are to be void of their force.*

zur alten Geschichte 71), München 2018, pp. 45–6. For lists of late Roman and early Byzantine patricians, see R. Guilland, Les patrices byzantins du VIe siècle, *Palaeologia* 7, 1958–9, pp. 271–305, reprinted in Id., *Recherches sur les institutions byzantines* (Berliner byzantinistische Arbeiten 35), vol. 2, Berlin – Amsterdam 1967, pp. 132–61; Id., Les patrices byzantins de la première moitié du VIIe siècle : du règne de Phocas (602–610) au règne de Constant II (641–668), dans *Εἰς μνήμην Κ. Ι. Ἀμάντου, 1874–1960*, Ἀθῆναι 1960, pp. 11–24, reprinted in Id., *Recherches*, vol. 2, pp. 162–9; *PLRE* IIIB, pp. 1462–6; Begass, *op.cit.*, pp. 283–4.

30. On Hermogenes, see Guilland, Les patrices byzantins du VIe siècle (quoted n. 29), p. 281, reprinted in Id., *Recherches*, vol. 2, p. 141; M. Clauss, *Der* magister officiorum *in der Spätantike (4.-6. Jahrhundert) : das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik* (Vestigia : Beiträge zur alten Geschichte 32), München 1980, pp. 159–60; *PLRE* IIIA, *s.v.* Hermogenes 1, pp. 590–3.

31. As the elderly patrician said to Theodora, "poverty cannot dwell in a house of such rank" [§ 29].

32. Justinian, *Nov.* 138, p. 700; *RKOR* no. 1053; transl. D. J. D. Miller & P. Sarris, *The Novels of Justinian : a complete annotated English translation*, Cambridge 2018, vol. 2, p. 921. For a different text, see C. E. Zachariae a Lingenthal, *Imp. Iustiniani PP. A. Novellae quae vocantur*, vol. 1, Leipzig 1881, p. 5.

As recognized long ago, this is an imperial rescript. According to Karl Eduard Zachariä von Lingenthal, Hermogenes received this undated law since he was the intermediary between the petitioner and the emperor.[33] In other words, an indirect rescript (whose original copy is sent to the office-holder responsible for its implementation) and not a direct one (whose original copy is sent to the petitioner)[34]. This conclusion is contradicted by the fact that this rescript uses the second person in the singular *(creditores tui; adversus te)*. This implies that Hermogenes himself was the petitioner. Moreover, the fact that the latter was born in Scythia Minor, a Latin-speaking province, explains, as argued by Ernst Stein, why this rescript was not written in Greek.[35]

In his petition, Hermogenes no doubt complained that creditors to whom he had already paid interests equal to twice the principal unjustly prosecuted him. According to a law of 529,[36] the payment of these interests would have dispensed him from any further obligation. However, this ruling, which is reasserted here, did not apply to creditors who had so far recovered from him interests amounting to less than twice the principal. It thus becomes obvious that Hermogenes' financial problems lasted for years, and it is plausible that from time to time he had to take new loans in order to pay off older ones. This is all the more remarkable as in those years he was one of Justinian's chief ministers, and even played an important role in the negotiations which paved the way for the so called "eternal peace," concluded with Persia in 532.[37]

It is not clear why Hermogenes borrowed large sums which, eventually, he was unable to pay off, yet he may have needed them for the honorary consulate,[38] a title which he received no later than March 530.[39] While the expenses of the ordinary consulate could

33. Zachariae a Lingenthal, *Imp. Iustiniani Novellae* (quoted n. 32), vol. 1, p. 5 *(rescriptum, quod ad preces rei cuiusdam per Hermogenem mag. offic. porrectas datum esse videtur)*; he is followed on this point by Bianchini, La disciplina degli interessi (quoted n. 18), pp. 403–4; G. Lanata, *Legislazione e natura nelle novelle giustinianee* (Storia del pensiero giuridico 7), Napoli 1984, p. 150, n. 137. This rescript is dated to 533 by Zachariae a Lingenthal, *op.cit.*, p. 5, n. 4, and between 16 March 535 and 18 March 536 in *RKOR* no. 1053.

34. For this distinction, see D. Feissel, Pétitions aux empereurs et formes du rescrit dans les sources documentaires du IVe au VIe siècle, in *La pétition à Byzance*, éd. par D. Feissel & J. Gascou (MTM 14), Paris 2004, pp. 33–52, at pp. 35–6, reprinted in Id., *Documents, droit, diplomatique de l'Empire romain tardif* (Bilans de recherche 7), Paris 2010, pp. 365–6.

35. E. Stein, Deux questeurs de Justinien et l'emploi des langues dans ses novelles, *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique* 23, 1937, pp. 365–90, at p. 375, reprinted in Id., *Opera minora selecta*, Amsterdam 1968, p. 369; Stein's conclusions are adopted by T. Honoré, *Tribonian*, London 1978, p. 57, n. 148, pp. 135–6 and n. 96.

36. *CJ* IV, 32, 27, 1; *RKOR* no. 617.

37. For this treaty, see Stein, *Histoire du Bas-Empire. 2* (quoted n. 18), pp. 294–6; G. Greatrex, *Rome and Persia at war, 502–32* (Arca : classical and medieval texts, papers and monographs 37), Leeds 1998, pp. 213–8; *RKOR* no. 964.

38. For the honorary consulate see Stein, *Histoire du Bas-Empire. 2* (quoted n. 18), pp. 68–9; A. H. M. Jones, *The later Roman Empire, 284–602 : a social, economic and administrative survey*, Oxford 1964 (reprinted in two volumes, Baltimore 1986), vol. 1, p. 533; Begass, *Senatsaristokratie* (quoted n. 29), pp. 48–9. For lists of honorary consuls, see *PLRE* II, p. 1246; *PLRE* IIIB, pp. 1457–61.

39. According to Theophanes, who no doubt follows here the unabridged *Chronicle* of John Malalas, Hermogenes was already honorary consul (ἀπὸ ὑπάτων) in March 530: see Theophanes, AM 6022, ed. De Boor, vol. 1, p. 180; cf. Malalas, XVIII.50, ed. Thurn, p. 380. The correct date would be 529, according to C. Mango & R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor : Byzantine and Near Eastern history AD 284–813*, transl. with introd. and comment. by C. Mango & R. Scott with the assistance of G. Greatrex, Oxford 1997, p. 275, n. 1. In some laws of which he is the addressee (as in *Novel* 138), Hermogenes' titulature is reduced to the bare minimum *(Hermogeni magistro officiorum)*. The earliest law which mentions his honorary consulate as well as his patriciate is *Nov.* 2, p. 10; *RKOR* no. 1049 (16 March 535); cf. *PLRE* IIIA, *s.v.* Hermogenes 1, p. 593.

amount to thousands of *librae* of gold (paid in part by the state),[40] and could even result in insolvency,[41] honorary consuls had to contribute the much more modest sum of 100 *librae* of gold for the maintenance of the aqueduct of Constantinople.[42] There is no sign that Hermogenes' financial difficulties ever found a solution, and it may be relevant that Procopius never blames him for taking advantage of his position in order to enrich himself, unlike other ministers of Justinian.

Novel 138 only mentions creditors while the anonymous patrician had debtors as well as creditors. However, this difference cannot serve as an argument against his identification with Hermogenes; the *Novel* deals with his creditors since this was the subject of his petition. As for his age, there is a good reason to believe that he lived long enough to count as a γέρων (the word used by Procopius for the anonymous patrician). According to Pseudo-Hippocrates' *De septimanis*, γέρων is the appropriate term for the last stage of human life, and according to the various testimonies for this treatise, this stage begins at the age of 56 or 63 years old.[43] Procopius never gives a precise or approximate age indication when using the word γέρων, but other Byzantine authors do use it for people in their 50s or 60s.[44]

Hermogenes was still alive on 15 April 535 (the date of the latest law he received as *magister officiorum*),[45] and he was dead by 18 March 536.[46] Provided he was born in the 470s or in the early 480s, he was old enough in 535–6 to count as a γέρων. This

40. M. F. Hendy, *Studies in the Byzantine monetary economy, c. 300–1450*, Cambridge 1985, pp. 192–5; R. S. Bagnall *et al.*, *Consuls of the later Roman Empire* (American philological association. Philological monographs 36), Atlanta 1987, pp. 9–10; L. Sguaitamatti, *Der spätantike Konsulat* (Paradosis : Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 53), Fribourg 2012, pp. 186–90.

41. Under Anastasius I (491–518), a patrician called Paulus borrowed 1,000 *librae* of gold in order to meet the expenses of his ordinary consulate (in 512). The creditor applied for the help of the emperor, who made Paulus a gift of 2,000 *librae* of gold, half for the payment of the debt and half for himself. For this affair, see Jean le Lydien, *Des magistratures de l'État romain* III.48, *Des magistratures de l'État romain. 2, Livres II et III*, texte établi, trad. et commenté par M. Dubuisson & J. Schamp, Paris 2006, pp. 102–3 and pp. cix–cxi; Johannes Lydus, *On powers or the magistracies of the Roman state*, introd., crit. text, transl., commentary, and indices by A. C. Bandy (Memoirs of the American philosophical society 149), Philadelphia 1983, pp. 208–9; *PLRE* II, *s.v.* Paulus 34, pp. 854–5; *s.v.* Zenodotus 2, p. 1198; Begass, *Senatsaristokratie* (quoted n. 29), no. 166, p. 207; no. 220, p. 262.

42. *CJ* XII.3.3.1; *RKOR* no. 34. This law was issued by Zeno (474–91) between 474 and 480: see *infra* n. 57.

43. W. H. Roscher, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer Vierfachen Überlieferung* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6), Paderborn 1913, chap. 5, pp. 9–10; cf. *Περὶ τῶν ἡλικιῶν τοῦ ἀνθρώπου*, in *Anecdota graeca e codicibus regiis. 2*, descripsit annotatione illustravit J. F. Boissonade, Parisiis 1830 (reprinted Hildesheim 1962), pp. 455–6.

44. A. Kazhdan & G. Constable, *People and power in Byzantium : an introduction to modern Byzantine studies*, Washington DC 1982, pp. 52–3; A.-M. Talbot, Old age in Byzantium, *BZ* 77, 1984, pp. 267–78, at p. 268.

45. *Nov.* 10, pp. 92–3; *RKOR* no. 1060.

46. *Nov.* 22, 46, p. 181; *RKOR* no. 1109; cf. *PLRE* IIIA, *s.v.* Hermogenes 1, p. 593.

chronology tallies well with what little is known about him prior to his first term as *magister officiorum*. According to John Malalas, he was a Scythian (ὁ Σκύθης).[47] Far from being a Goth or a Hun, he was certainly a native of the province of Scythia Minor.[48] Thus he was a compatriot of the rebel Vitalianus, as whose *assessor* (πάρεδρος) he served under Anastasius I (491–518).[49] Vitalianus' rebellion began in 513 at the earliest, and in 514 he compelled the aging emperor to appoint him *magister militum per Thracias*. This is the first certain stage in his career.[50]

In the later Roman Empire, the position of *assessor* was open to young *advocati* in their mid or late twenties who had already completed their study of the law.[51] If Hermogenes belonged to this age group while serving as Vitalianus' *assessor*, he was certainly less than 50 years old at his death (in 535 or 536). However, it is unlikely that he was a beginner when he entered the service of no less than a *magister militum*. In the 4th century, Flavius Eutolmius Tatianus was first an *advocatus* and then the *assessor* of three office-holders (a provincial governor, a vicar of a diocese, and a proconsul) before he fulfilled the same position at the service of two praetorian prefects.[52] In 527, no doubt as a young man, Procopius of Caesarea became the counsellor (ξύμβουλος) of Belisarius, who was then *dux Mesopotamiae*. Several years afterward, when the latter was *magister militum*, Procopius served as his *assessor*.[53]

47. Malalas, XVIII.34, ed. Thurn, p. 373.

48. Stein, Deux questeurs (quoted n. 35), p. 375, n. 1, reprinted in Id., *Opera*, p. 369; *PLRE* IIIA, *s.v.* Hermogenes 1, p. 590.

49. Procopius, *De bello persico* I.13.10 : *Procopii Caesariensis opera omnia. 1, De bellis libri I-IV*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adjecit G. Wirth (Teubner), Leipzig 1962^{2}, p. 60: ὃς (sc. Ἑρμογένης) Βιταλιανῷ παρήδρευε πρότερον, ἡνίκα βασιλεῖ Ἀναστασίῳ πολέμιος ἦν.

50. *PLRE* II, *s.v.* Vitalianus 2, pp. 1171–6; Begass, *Senatsaristokratie* (quoted n. 29), no. 218, pp. 255–261. For his career under Anastasius see A. Laniado, Jean d'Antioche et les débuts de la révolte de Vitalien, in *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, ed. by Ph. Blaudeau & P. Van Nuffelen, (Millennium Studien 55), Berlin – Boston 2015, pp. 349–69; for his career and murder under Justin the First, see B. Croke, Justinian under Justin : reconfiguring a reign, *BZ* 100, 2007, pp. 14–56.

51. For the *assessores*, see Jones, *The later Roman Empire* (quoted n. 38), vol. 1, pp. 500–1; M. Kaser, *Das römische Zivilprozessrecht* (Handbuch der Altertumswissenschaft 10, 3, 4), 2. Aufl. neu bearb. von K. Hackl, München 1996, pp. 550–1; F. Goria, La giustizia nell'impero romano d'Oriente : organizzazione giudiziaria, in *La giustizia nell'alto medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 42), Spoleto 1995, vol. 1, pp. 259–336, at pp. 301–3; Id., Il giurista nell'impero romano d'Oriente (da Giustiniano agli inizi del secolo XI), *FM* 11, pp. 147–211, at pp. 173–4; H. Wieling, Assessoren in der Spätantike, in *Τιμαὶ Ἰωάννου Τριανταφυλλοπούλου*, Ἀθήνα – Κομοτηνή 2000, pp. 339–56.

52. *ILS* II.ii 8844, with new readings by D. Feissel, *Annuaire EPHE*, 2011–2, pp. 78–81, at p. 80. For Flavius Eutolmius Tatianus (praetorian prefect of the East from 388 to 392 and consul in 391), see *PLRE* I, *s.v.* Tatianus 5, pp. 876–8 ; S. Olszaniec, *Prosopographical studies on the court elite in the Roman Empire (4th century AD)*, Toruń 2013, pp. 394–407; A. Laniado, L'aristocratie sénatoriale de Constantinople et la préfecture du prétoire d'Orient, *TM* 21, 1, 2018 (= *Constantinople réelle et imaginaire : autour de l'œuvre de Gilbert Dagron*), pp. 409–55, at pp. 420–1.

53. For his career at Belisarius' service, see B. Rubin, *Prokopios von Kaisareia*, Stuttgart 1954, col. 24–6; *PLRE* IIIB, *s.v.* Procopius 2, pp. 1060–2; H. Börm, Procopius, his predecessors, and the genesis of the *Anecdota*, in *Antimonarchic discourse in antiquity*, ed. by H. Börm (Studies in ancient monarchies 3), Stuttgart 2015, pp. 305–46, at pp. 324–5; C. Lillington-Martin, Procopius, πάρεδρος/*quaestor*, *Codex Justinianus*, I.27 and Belisarius' strategy in the Mediterranean, in *Procopius*

The perfect participle γεγονώς (χρόνον πολὺν ἐν ἀρχῇ γεγονώς [§ 25]) strongly suggests that the anonymous patrician was not in office when he solicited Theodora's help.[54] To what could this correspond in Hermogenes' life? Provided he did not die while still in office, which is a possibility,[55] Procopius could refer here to the last months of his life (between 15 April 535 and 18 March 536).[56] Another possibility is the period which falls between his two terms in the position of *magister officiorum* (i.e. between 17 November 533 at the earliest and 16 March 535 at the latest). It is true that Hermogenes is not recorded as a patrician before the latter date. However, as an honorary consul he was one of the few members of the senatorial order who were qualified to become patricians, according to a law of Zeno which was still valid in the first decade of Justinian's reign.[57] Considering his role in the negotiations which led to the "eternal peace,"[58] it is highly unlikely that Hermogenes was *not* granted this rank during his first term as *magister officiorum*.[59]

Procopius, Belisarius, and Hermogenes

It is widely assumed that Procopius had a conservative and pro-senatorial worldview, and that his social outlook can be of much help for the study of his *Secret history*.[60] Modern

of Caesarea : literary and historical interpretations, ed. by C. Lillington-Martin & E. Turquois, London – New York 2018, pp. 157–85, at pp. 158–62.

54. For a parallel, see Procopius, *De bello vandalico* I.11.17, ed. Haury (quoted n. 49), p. 363: ἐστέλλετο δὲ καὶ Ἀρχέλαος, ἀνὴρ ἐς πατρικίους τελῶν, ἤδη μὲν τῆς αὐλῆς ἔπαρχος ἔν τε Βυζαντίῳ καὶ Ἰλλυριοῖς γεγονώς, τότε δὲ τοῦ στρατοπέδου καταστὰς ἔπαρχος. For this office-holder, see *PLRE* II, *s.v.* Archelaus 5, pp. 133–4; Laniado, L'aristocratie sénatoriale de Constantinople (quoted n. 52), pp. 441–2. For γεγονώς, see *Épistoliers byzantins du Xe siècle*, éd. par J. Darrouzès (AOC 6), Paris 1960, p. 67, n. 1.

55. The following *magister officiorum* is Basilides (*PLRE* IIIA, *s.v.* Basilides, pp. 172–3), and the earliest law he received in this position dates from 18 March 536. An anonymous *magister officiorum* was the addressee of a copy of *Nov*. 14 (1 December 535; *RKOR* no. 1084).

56. Cf. *PLRE* IIIA, *s.v.* Hermogenes 1, p. 593.

57. *CJ* XII.3.3, Pr.; *RKOR* no. 34. According to this law, which was issued between 474 and 480, *magistri officiorum* too were qualified to become patricians, yet this is an interpolation introduced by the compilers of the *Codex Iustinianus*: see Jones, *The later Roman Empire* (quoted n. 38), vol. 2, p. 1225, n. 28; D. Feissel, Les *brevіatica* de Kasai en Pamphylie : un jugement du maître des offices sous le règne de Zénon, in *Recht haben und Recht bekommen im Imperium Romanum : das Gerichtswesen der römischen Kaiserzeit und seine dokumentarische Evidenz*, hrsg. von R. Haensch (The journal of juristic papyrology. Supplement 24), Warschau 2016, pp. 659–737, at 704–5 and n. 112–3.

58. Some ambassadors were granted the rank of patrician in order to enhance their prestige as diplomats: see R. Mathisen, Patricians as diplomats in late antiquity, *BZ* 79, 1986, pp. 35–49; E. Nechaeva, *Embassies, negotiations, gifts : systems of East Roman diplomacy in late antiquity* (Geographica historica 30), Stuttgart 2014, pp. 118–23.

59. If Theophanes is to be trusted (supra n. 39), he was not yet a patrician in March 530, unlike his fellow ambassador, Rufinus (*PLRE* II, *s.v.* Rufinus 13, pp. 954–6; Begass, *Senatsaristokratie* [quoted n. 28], no. 183, pp. 224–6). Clauss, *Der* magister officiorum (quoted n. 30), p. 160, believes that Hermogenes was granted the rank of patrician when appointed *magister officiorum* for the second time.

60. See, for instance, Dahn, *Prokopius von Cäsarea* (quoted n. 15), pp. 134–43 and 265–8; Rubin, *Prokopios* (quoted n. 53), col. 28–31; Av. Cameron, *Procopius and the sixth century*, London 1985, p. 64; C. Gizewski, *Zur Normativität und Struktur der Verfassungsverhältnisse in der späteren römischen Kaiserzeit* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 81), München 1988, pp. 123–6. For criticism of this approach, see A. Kaldellis, *Procopius of Caesarea : tyranny, history, and philosophy at the end of antiquity*, Philadelphia 2004, pp. 46–7 (with further bibliography).

comments on the episode discussed here are a good illustration of this approach. Although the author clearly asserts that he decided to conceal the name of the elderly man out of concern for his reputation [§ 25], scholars have looked for another motivation. Berthold Rubin ascribed Procopius' decision to his senatorial "class conscience."[61] More recently, Rene Pfeilschifter recognized in the anonymous petitioner the embodiment of the oppressed class of patricians as a whole, and argued that Procopius' aim was to express the indignation of the elites at Theodora's arrogance.[62] For Pierre Maraval, this is a good example of Theodora's attitude to the old aristocracy.[63] As it is by now almost certain that the anonymous patrician was Hermogenes, one should ask whether Procopius had any *personal* reason to defend his reputation by concealing his name in a work written some 15 years after his death.

In June 530, Belisarius and Hermogenes jointly commanded the forces which defeated the Persians at the battle of Dara.[64] This implies that Procopius, who was then Belisarius' counsellor, knew Hermogenes personally (though he nowhere says so explicitly). After the Persian victory at the battle of Callinicum (April 531), Hermogenes sent to Justinian a written report which was followed by an investigation held in Antioch by Constantiolus, a military commander formerly active in the Balkans. Justinian then relieved Belisarius from his command as *magister militum per Orientem*.[65] Our source is here John Malalas, who may have received his information from Hermogenes himself.[66] Of course, Procopius could not ignore Belisarius' dismissal, which he explains by Justinian's decision to send him against the Vandals,[67] but it is remarkable that he says nothing about either Hermogenes' report or the investigation held by Constantiolus. As often asserted by scholars, this omission may well be due to his wish to protect Belisarius' reputation.[68] Such a choice may explain why he refrains from any overt or hidden criticism of Hermogenes, as well as from any allusion to friction between the latter and Belisarius. At the same

61. Rubin, *Prokopios* (quoted n. 53), col. 274: "aus Zartgefühl (d. h. Standesbewußtsein)."

62. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel* (quoted n. 14), pp. 458–9. See also M. Angold, Procopius's portrait of Theodora, in *Φιλέλλην : studies in honour of Robert Browning*, ed. by C. N. Constantinides *et al.* (Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia. Bibliotheke 17), Venice 1996, pp. 21–34, at p. 29.

63. Maraval, in Procope, *Histoire secrète* (quoted n. 24), p. 175 (chap. XV, n. 8). As Procopius says nothing about the social origins of the anonymous patrician, one should not take it for granted that he belonged to the old aristocracy. There are many examples for *homines novi* who became patricians. Theodora herself is a case in point.

64. *PLRE* IIIA, *s.v.* Hermogenes 1, p. 591; *s.v.* Belisarius 1, pp. 184–5.

65. Malalas, XVIII.60, ll. 55–64 and 61, ll. 82–6, ed. Thurn, pp. 389–90 (Hermogenes is the unnamed *magister officiorum* mentioned here); cf. *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor : church and war in late antiquity*, ed. by G. Greatrex and transl. from Syriac and Arabic sources by R. R. Phenix & C. B. Horn (Translated texts for historians 55), Liverpool 2011, IX.6b, pp. 326–7; *PLRE* IIIA, *s.v.* Hermogenes 1, p. 591; *s.v.* Constantiolus, pp. 352–3; *s.v.* Belisarius 1, p. 186; Greatrex, *Rome and Persia* (quoted n. 37), pp. 194–5.

66. Greatrex, *Rome and Persia* (quoted n. 37), pp. 66–7, p. 209, n. 43; J. Borsch & C. Radtki-Jansen, Diplomaten und Anekdoten : mündliche Quellen bei Malalas?, in *Die Weltchronik des Johannes Malalas : Quellenfragen*, L. Carrara *et al.* (Hg.) (Malalas Studien 2), Stuttgart 2017, pp. 235–59, at pp. 247–8.

67. For his own version of Belisarius' dismissal, see Procopius, *De bello persico* I.21.2, ed. Haury, (quoted n. 49), p. 110.

68. *E.g.* Rubin, *Prokopios* (quoted n. 53), col. 100; *PLRE* IIIA, *s.v.* Constantiolus, p. 353; I. Hughes, *Belisarius : the last Roman general*, Yardley 2009, p. 64.

time, it is noteworthy that, unlike John Malalas,[69] Procopius never has a word of praise for Hermogenes. Besides, he did not bother to conceal the name of his son, Saturninus, when describing how Theodora mistreated him.[70] To sum up, Procopius certainly knew Hermogenes personally, yet there is nothing in the extant evidence to suggest that he felt any special commitment to protecting his reputation.

How to dismiss a petitioner in five words

In a manner deemed a dishonour (ὕβρις) by Procopius [§ 25], Theodora turned a deaf ear to the elderly patrician's request. It was no doubt the style of her answer [§ 34] that raised the indignation of the author of the *Secret History*, not the mere refusal to assist a petitioner. This brief answer was made of two parts. In the first one, Theodora chanted the rank and name of the petitioner in the vocative case. Neither friendly nor hypocrite, she avoided any informal title of address, such as βέλτιστος or φίλτατος,[71] of which, according to Procopius, she made use in her dealings with other people of high rank such as Antonina or her husband Belisarius.[72] Then, as instructed in advance, her eunuchs chanted the words μεγάλην κήλην ἔχεις. This answer might come as a surprise to a modern reader but not to Theodora's contemporaries. In fact, people said to suffer from a hernia were the object of mockery in antiquity.[73] What seems to have been unheard of and unparalleled was a remark of that kind made against a petitioner of the highest rank.

Since the *editio princeps* published by Nicolò Alemanni in 1623, almost all translators of the *Secret history* as well as scholars interested in this episode have rendered κήλη as "hernia,"[74] the most widespread meaning of this word since classical times. Notable exceptions are Berthold Rubin, who renders it by "Kropf" ("goiter"),[75] and Maraval, who translates it as "bosse" ("hump").[76] Pfeilschifter, who approves of Maraval's choice, argues that κήλη refers here to a hump which became visible (to Theodora and her eunuchs) when the petitioner prostrated himself [§ 27].[77] Ingenious as it is, this interpretation is difficult to accept. An

69. Malalas, XVIII.34, ed. Thurn, p. 373: ἀνὴρ σοφός, translated as "a learned man" in *The Chronicle of John Malalas*, a transl. by E. Jeffreys, M. Jeffreys & R. Scott (Byzantina australiensia 4), Melbourne 1986, p. 260.

70. Procopius, *Historia arcana* XVII.32–7, ed. Haury, pp. 109–10; *PLRE* IIIB, *s.v.* Saturninus 1, p. 1115. This is the only piece of evidence for Hermogenes' family.

71. For βέλτιστος, see L. Dinneen, *Titles of address in Christian Greek epistolography to 527 AD*, Washington DC 1929 (reprinted Chicago 1980), pp. 85–6; E. Dickey, *Greek forms of address from Herodotus to Lucian*, Oxford 1996, p. 139; for φίλτατος, see Dinneen, pp. 91–2; Dickey, *op.cit.*, pp. 135 and 138.

72. Procopius, *Historia arcana* III.16, ed. Haury, p. 22: Ὦ φιλτάτη πατρικία (to Antonina); IV.27, p. 28: ὦ βέλτιστε (in a letter to Belisarius).

73. Evans, *The power game* (quoted n. 24), p. 56. One of the examples given by John of Sicily deals with a κηλήτης: see Ἐξήγησις εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους (quoted n. 11), pp. 408–9. For further examples see below.

74. *Procopii Caesariensis V(iri) I(llustris) ANEKΔOTA : Arcana historia, Qui est liber nonus Historiarum*, ex Bibliotheca Vaticana N. Alemannus protulit, Latine reddidit, notis illustravit, Lugduni 1623, p. 70: *Hernia tumida laboras*.

75. B. Rubin, *Das Zeitalter Iustinians. 1*, Berlin 1960, p. 103.

76. Maraval, in Procope, *Histoire secrète* (quoted n. 24), p. 88.

77. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel* (quoted n. 14), p. 459, n. 10.

elderly patrician who suffered from a hump must have been a very rare coincidence, perhaps even a celebrity,[78] and this would have impeded any attempt, on Procopius' part, to conceal his identity. Besides, Theodora had prepared her answer in advance [§ 26].

As most hernias are invisible to outsiders,[79] and thus known, at best, to relatives and friends of those who suffered from them,[80] two options are available. The eunuchs' reply could either be a guess based upon the patrician's old age,[81] or κήλη is here a metaphor. In fact, various authors use κήλη as well as κηλήτης (ruptured; a person who suffers from a hernia[82]) as metaphors for misfortune, old age, and even impotency.[83]

In two epigrams of Lucillius (1st century CE), κήλη is the emblem of misfortune. In the first one, hernia and luck are an oxymoron,[84] while the second one makes a comparison between having a daughter and having a hernia.[85] According to Artemidorus

78. Humps are difficult to hide. In the late 5th century, such a physical defect seems to have earned John, a *magister militum* and consul (in 499), the nickname of "the Hunchback" (Ἰωάννης [...] ἐπίκλησιν Κυρτός): see Procopius, *Historia arcana* VI.5, ed. Haury, pp. 38–9; Malalas, XVI.3, ed. Thurn, p. 320; Evagrius Scholasticus, III 35, ed. Bidez & Parmentier, p. 135; *PLRE* II, *s.v.* Ioannes 93, pp. 617–8; Begass, *Senatsaristokratie* (quoted n. 29), no. 117, p. 163.

79. Cf. *Miracula Sancti Artemii* XVII, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia sacra graeca*, Sankt Peterburg 1909 (reprinted Leipzig 1975), p. 19, ll. 3–4: Ἆρόν σου τὰ ἱμάτια, ἵνα ἴδω τὴν κήλην σου.

80. In few cases, the fact that someone was a κηλήτης (a person who suffers from a hernia; *infra* n. 82), seems to have been widely known to the point of becoming a nickname. A certain Ζωτηκὸς κηλήτης is known from an inscribed brick (*Bull. ép.* 2006, 539; Chalkidiki). This was also the nickname of Athanasius II, patriarch of Alexandria (489–96), according to Georgios Kedrenos: *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, ab I. Bekkero suppletus et emendatus (CSHB 4), Bonnae 1838-1839, vol. 1, p. 620; *Georgii Cedreni Historiarum compendium*, ed. critica a cura di L. Tartaglia (Bollettino dei classici. Supplemento 30), Roma 2016, chap. 386.4, vol. 2, p. 604: ᾧ ἐπίκλην Κηλίτης [sic].

81. This brings to mind a scholion on Aristophanes' *Wealth*, v. 267: οἶμαι δὲ νὴ τὸν οὐρανὸν καὶ ψωλὸν αὐτὸν εἶναι. Carion thinks (οἶμαι) that Plutos is a ψωλός (a man "with the prepuce drawn back," according to LSJ[9], *s.v.*, p. 2029; a circumcised man, according to K. J. Dover, *Greek homosexuality*, London 1978, pp. 129–30). As observed by a scholiast, this must be a conjecture, since Carion could not see this bodily defect: see *Scholia in Aristophanem. 3, Scholia in Thesmophoriazusas, Ranas, Ecclesiazusas et Plutum. 4a, Scholia vetera in Aristophanis Plutum*, ed. M. Chantry, Groningen 1994, p. 56, v. 267c: καλῶς τὸ "οἶμαι", ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα πάθη τοῦ σώματος εἰς ὄψιν ἑώρα. τοῦτο δὲ κρυφῇ ὂν καὶ μὴ ὁρῶν αὐτό, ἀπὸ εἰκασμοῦ λέγει.

82. For κηλήτης, see LSJ[9], *s.v.*, p. 974; Durling, *Dictionary* (quoted n. 22), *s.v.*, p. 201. For the literal sense, see, for instance, *Miracula Sancti Artemii* XVII, ed. Papadopoulos-Kerameus (quoted n. 79), p. 19, ll. 12–3; A. K. Ορλανδος [A. C. Orlandos], *Τὰ χαράγματα τοῦ Παρθενῶνος ἤτοι ἐπιγραφαὶ χαραχθεῖσαι ἐπὶ τῶν κιόνων τοῦ Παρθενῶνος κατὰ τοὺς παλαιοχριστιανικοὺς καὶ βυζαντινοὺς χρόνους = Les graffiti du Parthénon : inscriptions gravées sur les colonnes du Parthénon à l'époque paléochrétienne et byzantine*, Athènes 1973 (in Greek), no. 9, p. 5; A. Kaldellis, *The Christian Parthenon : classicism and pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge 2009, p. 78.

83. Cf. Artemidorus, *Oneirocritica* III.45, *Artemidorus' Oneirocritica*, text, transl. and commentary, D. E. Harris-McCoy, Oxford 2012, pp. 282–3: "And since a hernia is a malady, and one that occurs near the genitals, it signifies nothing less than grief and distress for those things."

84. *The Greek anthology* VI.166: *The Greek anthology in five volumes. 1*, with a transl. by W. R. Paton, pp. 384–5: "Dionysius, the only one saved out of forty sailors, dedicated here the image of his hydrocele (εἰκόνα τῆς κήλης), tying which close to his thighs he swam to shore. So even a hydrocele brings luck (εὐτυχίη) on some occasions."

85. *The Greek anthology* XI.393, ed. Paton (quoted n. 84), vol. 4, pp. 258–9: "There is no greater burden than a daughter, and if, Euctemon, you think it is a light one, listen to me. You have a hydrocele (κήλη) and I have a daughter; take her and give me a hundred hydroceles instead of one."

(2nd century CE), "a hernia is significant of a damage."[86] In light of these examples, it might be suggested that κήλη stands here for the elderly patrician's financial hardships, which Theodora, unlike Anastasius in the case of Paulus,[87] had no intention to solve. This is the sense given to the eunuchs' reply in the rather free German translation of Emil Fuchs:[88] "Geht es dir aber Schlecht!" More recently, Paolo Cesaretti recognized here a word play based upon the phonetic assonance between κήλη and κοίλη (a hole), perhaps an allusion to the hole in the finances of the unlucky petitioner.[89]

In another epigram by Lucillius, κηλήτης stands for an elderly man.[90] According to Cassius Dio, this was one of the slanders used against Commodus (180–92) shortly after his assassination.[91] Whatever it meant in his case, it could not refer to old age, for this emperor was 31 years old at his death. In Aristophanes' *Wealth* (v. 267), Carion says that Plutos is a ψωλός,[92] a word glossed as κηλήτης in some scholia.[93] In Juvenal's sixth *Satire* (v. 326), Nestor's hernia *(Nestoris hirnea)* is a metaphor for his proverbial old age, perhaps even for impotency, as argued by Alfred Edward Housman (1859–936).[94] In 1945, John Davidson Beazley (1885–970) made the same argument as regards the κήλη of the anonymous patrician, and reached the following conclusion: "Theodora implies that the patrician is λακκοσχέας, which might wound a sensitive old gentleman."[95]

It is difficult to establish with precision what Theodora meant by the words μεγάλην κήλην ἔχεις. They could refer to a hernia the elderly patrician may have suffered from, to his insoluble financial hardships, to his old age, and even to all these at once. In case the empress intended to cast a doubt on his sexual ability, as argued by Beazley, the very fact that these words were uttered by eunuchs added insult to injury.

A political verse in Justinian's palace?

The answer with which Theodora dismissed the unlucky patrician was not in prose. In fact, it was chanted in an antiphonal manner [§ 34], with the empress as the soloist (ἀπεκρίνατο ἐμμελῶς) and the eunuchs as the choir (ὁ τῶν εὐνούχων χορὸς ὑπολαβὼν

86. Artemidorus, *Oneirocritica* III.45, ed. Harris-McCoy, pp. 282–3: Κήλη ζημίας ἐστὶ σημαντική.

87. Supra n. 41.

88. E. Fuchs, *Die* Anekdota *des Prokopios : Geheimgeschichte einer Tyrannis*, Wien 1944, p. 134.

89. P. Cesaretti, *Theodora, empress of Byzantium*, transl. by R. M. Giammanco Frongia, New York 2004, p. 176.

90. *The Greek anthology* XI.133, ed. Paton (quoted n. 84), vol. 4, pp. 134–5: "I hate, Lord Caesar, those who are never pleased with any young writer [...], but if a man is not as old as Priam, if he is not half bald and not so very much bent, they say he can't write a b c. But Zeus most high, if this really be so, wisdom visits but the ruptured (κηλήτας)."

91. Cassius Dio, LXXIV.2.1: *Dio's Roman History. 9*, with a transl. by E. Cary, Cambridge MA – London 1927, pp. 124–5: ἐπισκώπτοντες τὸν μονομάχον, τὸν ἁρματηλάτην, τὸν ἀριστερόν, τὸν κηλήτην. Cf. Al. Cameron, *Circus factions : Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, p. 236.

92. Supra n. 81.

93. *Scholia in Aristophanem. 3, Scholia in Thesmophoriazusas, Ranas, Ecclesiazusas et Plutum. 4b, Scholia recentiora in Aristophanis Plutum*, ed. M. Chantry, Groningen 1996, p. 77, v. 267e.

94. *D. Iunii Iuvenalis Saturae*, ed. A. E. Housman, 2nd ed., Cambridge 1931, p. 47.

95. J. D. Beazley, The empress's joke, *The classical review* 59, 1945, p. 12. Cf. LSJ[9], *s.v.* λακκοσχέας, p. 1025.

ἀντεφθέγξατο). Thus, while this answer was offensive and perhaps even obscene, its form resembles that of Christian liturgy.[96]

According to Jeffreys, Robertson's conjecture is "a surprisingly strong case for reconstructing a political line in Procopios' *Secret history*;"[97] our argument on behalf of the identification of the elderly patrician with Hermogenes has now made it even stronger. Thus it becomes almost certain that the heptasyllable chanted by the eunuchs (μεγάλην κήλην ἔχεις) followed an octosyllable (Πατρίκιε <Ἑρμόγενες>, according to our restitution), just as in an ordinary political verse of later times. However, this does not imply that Theodora regarded her composition as a single verse of its own kind.

The *Secret history* is not the only prose text which has preserved such a line. In 1990, Claudia Rapp detected verses in various metres in the *Life of Epiphanius* (bishop of Salamis from 367 to 403), probably written in the 6th century.[98] While Rapp postulated as their source a lost metrical dialogue on the same saint,[99] Paul Speck argued that the author used and reworked hymnographical texts in decasyllables which originally did not pertain to Epiphanius.[100] One of the verses is made of 15 syllables: Ὦ μάκαρ Ἐπιφάνιε, μάγε πεποθημένε.[101] Speck admits that this reads like a political verse, yet he argues, to my mind convincingly, that the hagiographer expanded here a decasyllable by the insertion of Epiphanius' name (in the vocative case), with no intention or awareness of writing hymnography.[102]

Of much greater significance for the "prehistory" of the political verse is the work of Romanos the Melode. Several of his *kontakia* (as well as some *kontakia* by other authors) include rhythmical patterns which look like political verses,[103] but these are always isolated elements.[104] What is more, they may be due to the mere juxtaposition of octosyllables with heptasyllables rather than to the *conscious* use of a specific metre. Here is the conclusion reached by Koder: "Doch sind in den Hymnen 1–59 lediglich

96. For this answer as "a mockery of religious ritual", see KALDELLIS, *Procopius of Caesarea* (quoted n. 60), p. 140; cf. ID., in Prokopios, *The Secret history* (quoted n. 1), p. 70, n. 135.

97. JEFFREYS, The nature and origins of the political verse (quoted n. 27), p. 171.

98. The Greek text is available in *PG* 41, col. 24–112 (*BHG* 596–7). For this *Life*, see C. RAPP, Epiphanius of Salamis : the church father as saint, in *The sweet land of Cyprus*, ed. by A. A. M. Bryer & G. S. Georghallides, Nicosia 1993, pp. 169–87; S. BROCK, Two Syriac translations of the *Life of Epiphanius*, in *Mosaic : Festschrift for A. H. S. Megaw*, ed. by J. Herrin *et al.*, London 2001, pp. 19–25; A. LANIADO, Appartenances religieuses et participation civique dans l'Orient romain : l'apport des sources hagiographiques (forthcoming).

99. C. RAPP, Frübyzantinische Dichtung und Hagiographie am Beispiel der Vita des Epiphanius von Zypern, *RSBN*, NS 27, 1990, pp. 3–31.

100. P. SPECK, Ein gleichzeiliger Hymnos angeblich auf den Heiligen Epiphanios, in *Varia. 5*, (Poikila byzantina 13), Bonn 1994, pp. 261–86.

101. RAPP, Frübyzantinische Dichtung (quoted n. 99), p. 24, v. 39 (*PG* 41, col. 41B).

102. SPECK, Ein gleichzeiliger Hymnos (quoted n. 100), pp. 268–9 and n. 20; pp. 285–6. For some controversial attempts to detect political verses in early and middle Byzantine prose texts, see JEFFREYS, The nature and origins of the political verse (quoted n. 27), pp. 170–1.

103. J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977, pp. 153–4; J. KODER, Kontakion und politischer Vers, *JÖB* 33, 1983, pp. 45–56; LAUXTERMANN, *The spring of rhythm* (quoted n. 25), pp. 35–6.

104. There is no evidence for the *consecutive* use of two or more political verses before the early 10th century.

468 vollständige Fühnfzehnsilber nachweisbar (also knapp 4% aller Kola), was zunächst mit zufälligem Zusammentreffen von Acht- und Siebensilber eher zu erklären ist als mit dem bewußten Einsatz des Distichons."[105]

Should we infer from all this that early Byzantine evidence is of little worth for the study of the origins of the political verse? As is well known, the first datable poems in this metre appear in the early 10th century,[106] but it is widely agreed that the metre itself is not as late as that. The question is how older than the earliest extant evidence it could be.[107] Jeffreys, who duly insists on the fragility of an *argumentum e silentio*, believes that several centuries could have elapsed between the formation of the political verse and its earliest record. Such a gap could be due to "the way in which non-classical cultural items were censored out of Byzantine sources until they had been accepted by the social and/or the intellectual elite in the centre."[108] Taking a different approach, Lauxtermann assumes that the lack of solid evidence from the 6th century points to the so-called "dark ages" as to the formative period of the political verse. As for its provenance, he believes that it should be located in the hinterland of Asia Minor rather than in Constantinople.[109] Nevertheless, there is no reason to leave aside 6th-century material, whatever its weaknesses, especially as there is no evidence which can be securely dated to the 7th, 8th, or 9th century.

Despite its limitations, the 6th-century evidence might yield some interesting insights. First, rhythmical patterns which look like political verses are already in use in the 530s, if not before. This is borne out by Romanos' *On earthquakes and fires*, his only work which can be dated with some precision.[110] The same goes for Theodora's reply to the patrician identified here with Hermogenes, who died in 535 or 536. Secondly, the evidence is closely related to Christian liturgy, a fact which needs no comment in the case of Romanos. As for Theodora, her use of a rhythmical pattern which looks like a political verse may well be accidental, yet her decision to imitate Christian liturgy was surely deliberate. Thirdly, the evidence is due to two individuals who were not committed to the traditional literary culture which was still lively in the 6th century. According to

105. KODER, Kontakion (quoted n. 103), pp. 50–1. See also GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos* (quoted n. 103), p. 154: "En fait, rien ne permet d'affirmer que le mélode n'ait pas composé des vers politiques sans le savoir, par une rencontre fortuite dont on ne saurait nier la probabilité."

106. I. ŠEVČENKO, Poems on the deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid manuscript of Scylitzes, *DOP* 23–4, 1969–70, pp. 187–228; KODER, Fünfzehnsilber (quoted n. 27), pp. 214–9; LAUXTERMANN, *The spring of rhythm* (quoted n. 25), pp. 25–31.

107. Thus, the famous spring song could be much older than the *Book of ceremonies*, which quotes it twice. For the text see *De cer* I, 82 (73), ed. Vogt, vol. 2, p. 165, ll. 27–9 and p. 167, ll. 4–7; cf. P. MAAS, Metrische Akklamationen der Byzantiner, *BZ* 21, 1912, pp. 28–51, at p. 37, no. IX, 1, reprinted in ID., *Kleine Schriften*, München 1973, p. 403. For this song, see LAUXTERMANN, *The spring of rhythm* (quoted n. 25), pp. 87–8. G. DAGRON, *L'hippodrome de Constantinople : jeux, peuple et politique*, Paris 2011, pp. 72–3.

108. M. JEFFREYS, Byzantine metrics : non-literary strata, *JÖB* 31, 1, 1981 (= *XVI. internationaler Byzantinistenkongress, Akten. 1, 1*), pp. 322–9; for the citation, see pp. 326–7.

109. LAUXTERMANN, *The spring of rhythm* (quoted n. 25), pp. 87–92.

110. *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina*, ed. by P. Maas & C. A. Trypanis, Oxford 1963, no. 54, pp. 462–71. For this *kontakion* and its date (between 532 and 537), see GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos* (quoted n. 103), pp. 176 and 243; E. CATAFYGIOTU-TOPPING, *On earthquakes and fires* : Romanos' encomium to Justinian, *BZ* 71, 1978, pp. 22–35; L. SILVANO, Echi di propaganda giustinianea in un contacio di Romano il Melodo, *Porphyra* 3, 2004, pp. 107–20.

Cesaretti, "Theodora was not, nor could she have been, a refined exponent of late ancient cultural literacy, though she knew how to use words well."[111] As for Romanos, there is no proof that he was *not* given the best education available, but there are no sure signs of such an education in his *kontakia*.[112]

In both cases the evidence is situated in Constantinople, and is due to people who spent there most of their lives. Romanos was born in Emesa (Phoenicia Libanensis), and served for a while as a deacon in Beirut. Under Anastasius I he moved to Constantinople, where he seems to have remained to the end of his life, probably in the 550s.[113] Theodora was born in Constantinople ca. 500. According to Procopius, she spent some of her youth in Libya, Egypt and Syria, and then returned to the capital.[114] Of course, it would be hasty to infer from this limited material that the political verse was invented in Constantinople, for it is by far the best-documented city in the early Byzantine Empire. On the other hand, it cannot be ruled out that this metre came into being before the "dark ages," probably as a by-product of Christian liturgy.

Conclusion

In a desperate attempt to recover a large sum owed to him by one of Empress Theodora's servants, an elderly patrician who was unable to pay off his own debts solicited her help in vain. The negative answer, whose meaning is difficult to establish with precision, was brief, and it made fun of the petitioner. Moreover, Theodora and her eunuchs chanted it in an antiphonal manner and as an imitation of Christian liturgy. The dishonour suffered by the elderly senator raised the indignation of Procopius of Caesarea, who included this episode in his *Secret history* (XV.24–35) while doing his best to conceal the name of this individual.

Despite Procopius' tact, it is almost certain that this patrician was the *magister officiorum* Hermogenes, a high-ranking senator whose financial hardships are the subject of an imperial rescript (Justinian's *Novel* 138). As Hermogenes is a four-syllable name which is proparoxytone in the vocative case, its restitution into Procopius' text turns the reply chanted by Theodora and her eunuchs into a political verse (Πατρίκιε <Ἑρμόγενες>, μεγάλην κήλην ἔχεις), as conjectured in 1943 by Donald Struan Robertson. Theodora's use of this metre may well have been unconscious, yet the imitation of Christian liturgy was surely deliberate. Her brief reply is not void of interest for the study of the origins of the Byzantine political verse. Combined with the evidence of the *kontakia* of Romanos the Melode, it suggests that this metre, no doubt a by-product of Christian liturgy, predates the so-called "dark ages."

Department of History, Tel Aviv University

111. Cesaretti, *Theodora* (quoted n. 89), p. 47.

112. Grosdidier de Matons, *Romanos* (quoted n. 103), pp. 182–5.

113. *Ibid.*, pp. 159–89 and 197–8; *PLRE* IIIB, *s.v.* Romanus 2, pp. 1089–90; Romanos Melodos, *Die Hymnen. I*, übers. und erl. von J. Koder (Bibliothek der griechischen Literatur 62), Stuttgart 2005, pp. 25–33.

114. Procopius, *Historia arcana* IX.27–8, ed. Haury, p. 61; XI.28–30, p. 83. For other traditions on her place of birth, see *PLRE* IIIB, *s.v.* Theodora 1, p. 1240.

« SEUILS » : LEXIQUE, THÈMES ET FONCTIONS DES PRÉFACES DANS LA *BIBLIOTHÈQUE* DE PHOTIUS

par Margherita Losacco

Dans un travail sur le corpus du patriarche Photius[1], j'ai eu l'occasion d'expliquer que, soumises à une lecture synoptique, les préfaces de ses œuvres montrent une unité d'images, de lexique, de style et semblent, par leurs sujets et leurs thèmes, se faire écho et se superposer les unes aux autres, du *Contre les manichéens* à la *Mystagogie* en passant par le *Lexique* et les *Amphilochies*. Elles semblent traversées d'une riche et vive mémoire littéraire : des *topoi* qui connaissent une très vaste diffusion dans les littératures antiques, grecque et latine, de l'Antiquité au Moyen-Âge, sont empruntés, réutilisés, et adaptés pour former un cadre littéraire dans lequel le patriarche inscrit ses œuvres. Ses préfaces, autrement dit, révèlent une intertextualité qui les lie les unes aux autres et les relie toutes ensemble à une vaste tradition littéraire, antérieure et postérieure à Photius. Mais on aperçoit dans cette mémoire littéraire puissante et créative un niveau d'intertextualité supplémentaire : les préfaces de Photius semblent évoquer ou rappeler les préfaces d'autres auteurs et d'autres œuvres résumées ou citées dans la *Bibliothèque*[2]. Il est inévitable, évidemment, en raison précisément de leur diffusion, que les *topoi* souvent puisés par

1. En 2013, dans la communication que j'ai eu l'honneur de faire au Colloque Lemerle grâce à l'invitation de Bernard Flusin, je me suis à nouveau penchée, après plus de quinze ans, sur un travail sur les préfaces du corpus de Photius commencé du temps de mon mémoire de maîtrise. Cette invitation, et les conversations et échanges qui se sont ensuivis, m'ont permis de considérer avec une attention nouvelle des textes et des thématiques que j'avais abordées avec ardeur et laissé ensuite longtemps de côté. L'essai que j'ai publié dans les actes du *Colloque Lemerle* (Photius, la *Bibliothèque*, et au-delà : l'état de la recherche, l'usage des classiques, et les préfaces du corpus, *TM* 21, 2, 2017 [= *Autour du* Premier humanisme byzantin *et des* Cinq études sur le xi[e] siècle, *quarante ans après Paul Lemerle*, éd. par B. Flusin & J.-C. Cheynet], p. 235-308) doit beaucoup aux lectures et aux questions de M. Flusin. Le présent article constitue un complément à ces réflexions, il honore une promesse que je lui avais faite et je suis heureuse d'avoir l'occasion de le lui dédier.

2. J'adopte ici le terme générique de « préfaces », en étant consciente à la fois de l'« immense problème de vocabulaire qui se pose dans toutes les langues » et de la difficulté de définir le statut ontologique des textes introductifs : cf. Ph. Hoffmann, Épilogue sur les prologues, ou Comment entrer en matière, dans *Entrer en matière : les prologues*, sous la dir. de J.-D. Dubois & B. Roussel, Paris 1998, p. 485-506, ici p. 485 ; pour une réflexion terminologique, voir également J.-P. Aygon, *Praefatio, Epistula* : façons romaines de présenter une œuvre littéraire au I[er] s. ap. J.-C., dans *Les textes liminaires*, sous la dir. de P. Marot (Cribles 44), Toulouse 2010, p. 31-49. La fécondité des analyses des textes de

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 439-453.

Photius dans les préfaces figurent aussi dans les préfaces d'autres auteurs et d'autres œuvres, même très éloignées chronologiquement, géographiquement et linguistiquement du IXe siècle byzantin. Mais le cas de Photius est, sous certains aspects, exceptionnel : car, lecteur compulsif, celui-ci a laissé une trace précise de ses lectures dans les résumés et les extraits de la *Bibliothèque*. Et donc, pour un ensemble de préfaces, il est possible de contrôler avec certitude non seulement qu'il les connaissait pour les avoir lues, mais aussi qu'il avait estimé devoir en garder la mémoire, les conserver – pour soi ou pour d'autres – dans les résumés et les extraits réunis dans la *Bibliothèque*.

On le sait, en 1913, Johannes Klinkenberg avait révélé les affinités entre la *Lettre à Tarasius* et la préface de Pamphila à ses *Hypomnemata*, connus uniquement à travers Photius[3]. Dans le chapitre 175, Photius décrit les huit livres des *Hypomnemata*, que l'auteur, à l'époque de Néron, dédie à son mari. Photius y cite ou résume une partie de la préface de Pamphila à son œuvre, comme le démontre le verbe προοιμιάζεσθαι (προοιμιαζομένη)[4]. Il tire de cette préface des éléments importants – et d'autant plus précieux que les *Hypomnemata* ont été perdus : les informations biographiques, la genèse de l'œuvre, dans laquelle l'auteur avait transcrit ce qu'elle avait appris de son mari, des amis qui fréquentaient leur maison, et des livres, l'organisation des sujets dans l'œuvre[5].

Pamphile choisit une organisation des sujets fortuite, en apparence du moins, identique à celle souhaitée dans la *Lettre à Tarasius* pour la *Bibliothèque* et identique à celle d'autres miscellanées célèbres, grecques – telles que les *Stromates* de Clément d'Alexandrie[6] – et latines. Ce n'est pas un hasard si les *Hypomnemata* de Pamphile constituent une des sources d'Aulu-Gelle, qui dans sa préface adopte le même critère de hasard délibéré, un

préface est bien démontrée, enfin, par l'essai de O. TRIBULATO, Le epistole prefatorie dell'*Onomasticon* di Polluce : frammenti di un discorso autoriale, *Lexis* 36, 2018, p. 247-285.

3. I. KLINKENBERG, *De Photii Bibliothecae codicibus historicis : dissertatio inauguralis*, Bonnae 1913, p. 18-19. Pour la bibliographie sur Pamphila, cf. le commentaire au chap. 175 dans Fozio, *Biblioteca*, introd. di L. Canfora, a cura di N. Bianchi & C. Schiano, Pisa 2016, p. 1062-1063, et n. 1 p. 1063.

4. 119b19 : Αὕτη ἀνδρὶ μὲν συνῴκει, ὡς καὶ αὐτὴ τῶν ὑπομνημάτων προοιμιαζομένη ἐπισημαίνεται.

5. Photius, *Bibliotheca* 119b27-33 : Ταῦτα δὲ πάντα, ὅσα λόγου καὶ μνήμης αὐτῇ ἄξια ἐδόκει, εἰς ὑπομνήματα συμμιγῆ καὶ οὐ πρὸς τὰς ἰδίας ὑποθέσεις διακεκριμένον ἕκαστον διελεῖν, ἀλλ' οὕτως εἰκῇ καὶ ὡς ἕκαστον ἐπῆλθεν ἀναγράψαι, ὡς οὐχὶ χαλεπὸν ἔχουσα, φησί, τὸ κατ' εἶδος αὐτὰ διελεῖν, ἐπιτερπέστερον δὲ καὶ χαριέστερον τὸ ἀναμεμιγμένον καὶ τὴν ποικιλίαν τοῦ μονοειδοῦς νομίζουσα. Χρήσιμον δὲ τὸ βιβλίον εἰς πολυμαθίαν. « Toutes ces données qui lui paraissaient dignes d'être notées et retenues, elle les consignait dans des notes sans ordre, sans les répartir ni les distinguer par sujet traité, mais au hasard et dans l'ordre où chacune se présentait à la rédaction. Il n'y aurait pas eu de difficulté, dit-elle, à les répartir selon un plan, mais elle avait jugé le mélange et la variété plus agréables et plus gracieux que l'unité du plan. Ce livre est utile pour parvenir à l'érudition » (trad. R. Henry, dans Photius, *Bibliothèque. 2*, texte établi et trad. par R. Henry, Paris 1960, p. 171).

6. Il est significatif que Photius cite textuellement, dans le chap. 111, un passage de la fin du VIIe livre, où Clément explique précisément avoir disposé les enseignements « de manière désordonnée et confuse » : Photius, *Bibliotheca* 89b14-20 (ἐν τῷ τέλει τοῦ ἑβδόμου λόγου – εὕρεσιν = Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII 110, 4). Dans cette sorte de postface, Clément donne des indications et puise dans les *topoi* – la disposition au hasard des sujets, la possibilité d'identifier les informations – typiques des exordes, notamment de miscellanées, et qui néanmoins parfois, comme le démontre le cas de la *Bibliothèque*, figurent en conclusion et non dans (ou non uniquement dans) les proêmes. Sur le prologue des *Stromates*, cf. A. LE BOULLUEC, Pour qui, pourquoi, comment? Les « Stromates » de Clément d'Alexandrie, dans *Entrer en matière* (cité n. 2), p. 23-36.

critère pouvant être reconstruit pour Pamphila grâce à Photius[7] ; ce n'est pas non plus un hasard, évidemment, si les mots d'Aulu-Gelle trouvent un écho, à leur tour, dans la préface aux *Saturnales* de Macrobe, lorsque celui-ci évoque, quoique de manière polémique, la préface d'Aulu-Gelle[8]. Mais il s'agit sans doute des deux exemples les plus célèbres d'un topos qui connaît un immense succès. Comme Claudio Bevegni l'a mis en lumière, à partir de l'époque impériale, le thème de la ποικιλία des sujets – et de l'ἀταξία qui lui correspond – connaît une vaste diffusion dans les préfaces des miscellanées[9], dans le genre de la *Buntschriftstellerei*[10], sur lequel les *Hypomnemata* de Pamphila durent exercer une profonde et longue influence. Sur cet aspect (à savoir la présentation de la ποικιλία et de l'ἀταξία comme critères d'ordonnancement), les affinités entre la *Lettre à Tarasius* et la préface de Pamphila semblent si évidentes que Warren Treadgold a même tenté une reconstruction de la portion manquante de la *Lettre à Tarasius*, correspondant à la mutilation matérielle du f. 1r du Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, gr. Z 450, en se fondant justement sur le texte « palimpseste » de Pamphila[11].

Mais les potentialités heuristiques de l'intuition de Klinkenberg n'ont jamais été explorées jusqu'au bout, ni de manière systématique. Autrement dit, jusqu'à présent nulle recherche systématique de cas analogues à celui de Pamphila dans la *Bibliothèque* n'a été tentée : recherche de préfaces, résumées ou citées par Photius, dans lesquelles se

7. « Random arrangement of the kind we find in Gellius seems to have governed one of the most influential of ancient miscellanies, the *Ἱστορικὰ ὑπομνήματα* of Pamphile of Epidaurus [...] » : A. VARDI, Genre, conventions, and cultural programme in Gellius' *Noctes atticae*, dans *The worlds of Aulus Gellius*, ed. by L. Holford-Strevens & A. Vardi, Oxford 2004, p. 159-186, ici p. 170.

8. VARDI, Genre (cité n. 7), p. 169 et n. 3, avec bibliographie. Cf. aussi P. MASTANDREA, Variazioni sul tema, varianti nel testo : note di lettura a Gellio e Macrobio, *Sandalion* 32-33, 2009-2010 [2011], p. 125-142 ; B. GOLDLUST, Les fonctions du prologue dans les *Saturnales* de Macrobe, dans *Commencer et finir : débuts et fin dans les littératures grecque, latine et néolatine : actes du colloque organisé les 29 et 30 septembre 2006 par l'Université Jean Moulin-Lyon 3 et l'ENS-LSH*, textes réunis par B. Bureau & Ch. Nicolas (Collection du Centre d'études et de recherches sur l'Occident romain 31), Lyon 2008, p. 153-164, ici p. 153-155. Voir aujourd'hui K. OIKONOMOPOULOU, Plutarch's corpus of *quaestiones* in the tradition of imperial Greek encyclopaedism, dans *Encyclopaedism from antiquity to the Renaissance*, ed. by J. König & G. Woolf, Cambridge – New York 2013, p. 129-153, ici p. 148-149.

9. C. BEVEGNI, Osservazioni sul motivo della *poikilia* nella letteratura miscellanea greca di età imperiale e bizantina, *Paideia* 69, 2014, p. 317-331 : « la ποικιλία e la ἀταξία della materia sono canoni fissi, o — per meglio dire — *topici* [...]. Questi *topoi* — è lecito concludere — si configurano dunque come dei veri e propri "marcatori" che segnalano l'appartenenza di una determinata opera al genere miscellaneo. In altre parole, se l'autore si richiama esplicitamente a tali *topoi* programmatico-compositivi, egli intende inserire con tutta evidenza la propria opera nell'alveo del genere miscellaneo » (p. 329). Voir aujourd'hui également W. FITZGERALD, *Variety : the life of a Roman concept*, Chicago – London 2016, p. 149-195.

10. E. BOWIE & H. KRASSER, Buntschriftstellerei, dans *Brill's New Pauly. Antiquity volumes*, ed. by H. Cancik & H. Schneider. Consulté en ligne le 26 mai 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e221660>.

11. W. T. TREADGOLD, The preface of the *Bibliotheca* of Photius : text, translation, and commentary, *DOP* 31, 1977, p. 343-349, ici p. 347-348, notamment p. 347, note à la col. 1, 29 – 2, 8. Comme l'a toutefois mis en lumière L. R. CRESCI, Fozio e gli storici frammentari, dans *Ex fragmentis per fragmenta historiam tradere : atti della seconda giornata di studio sulla storiografia greca frammentaria, Genova, 8 ottobre 2009*, a cura di F. Gazzano, G. Ottone & L. Santi Amantini (Themata 9), Roma 2011, p. 209-230, ici p. 218, n. 49, la reconstruction de la *Lettre à Tarasius* d'après le texte du chap. 175 risque d'engager « un raisonnement circulaire typique » [nous traduisons].

retrouveraient les thèmes, les sujets, les expressions de la *Lettre à Tarasius*. Pour ce faire, il est peut-être utile avant tout de contrôler les chapitres dans lesquels Photius rend compte des préfaces (soit en en indiquant simplement l'existence, soit en en tirant des informations d'un certain type, sur l'auteur ou sur la genèse de l'œuvre); le nombre de cas où il ne rend pas compte des préfaces à des œuvres qui devaient assurément en comporter une; la manière dont ces mentions se répartissent dans le corps de la *Bibliothèque*.

Pareil recensement comporte des limites intrinsèques, qu'il conviendra d'expliquer. Avant tout, pour de nombreuses œuvres, qui n'ont pas du tout été conservées ou l'ont été de manière fragmentaire, et que Photius ne décrit que brièvement, il est impossible d'établir avec certitude l'existence d'une préface, et il n'est pas possible d'évaluer si Photius a omis d'en rendre compte ou si tout simplement elle n'existait pas. Une seconde difficulté réside dans la structure de la *Bibliothèque* : on le sait, dans la première partie de l'œuvre sont inclus des chapitres brefs ou très brefs – parfois réduits à quelques lignes ne fournissant que les informations essentielles sur l'œuvre recensée – où, manifestement, il n'y a aucun espace pour une citation, ou même seulement une mention, de l'existence d'une préface. Enfin, la *Bibliothèque* contient aussi des œuvres et des recueils d'œuvres qui, par leur nature même, ne peuvent être dotés de préfaces – tel est le cas, par exemple, des actes conciliaires et des recueils d'oraisons et de sermons –, ces chapitres ne pouvant être pris en considération pour un éventuel recensement complet; et, de plus, elle comprend des œuvres et des recueils d'œuvres (oraisons et sermons notamment) où les proêmes et les prologues (προοίμια, προθεωρίαι) ont une fonction introductive spécifique liée au genre littéraire : ils ne pourront pas davantage être pris en considération[12].

Les chapitres où Photius indique le nom des dédicataires des œuvres recensées constituent une autre difficulté : lorsque d'autres informations concernant l'auteur et la genèse de l'œuvre s'y ajoutent, elles ont été tirées, selon toute probabilité, des préfaces correspondantes; lorsque la seule information donnée par Photius touche à la provenance ou à l'éventuelle profession de l'auteur, et/ou le nom et l'éventuelle profession du destinataire, il nous faut estimer que Photius pouvait la lire ailleurs que dans les préfaces, à savoir dans les intitulés des œuvres ou leurs *pinakes*[13]. Des références éparses à cette typologie de paratextes montrent du reste avec évidence que Photius tirait ainsi parti des intitulés (chap. 178, Dioscoride; chap. 183, *Paraphrases de l'Heptateuque*; chap. 201, Diadoque de Photicé; chap. 220, Théon d'Alexandrie)[14].

12. Tel est le cas des oraisons d'Himérios (chap. 243), des sermons de Théodoret, perdus, recensés au chap. 273 (cf. 507b40, par exemple), des προοίμια d'un *corpusculum* de sermons que Photius attribue par erreur à Nil d'Ancyre au chap. 276 (515a5; 515b9). Sur προοίμια et προθεωρίαι, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain. 1, Histoire et technique* (Collection des Études augustiniennes. Antiquité 137), Paris 1993, p. 301-305; A. Corcella, Una testimonianza sulle προλαλιαί di Procopio e Coricio di Gaza nel *Περὶ λογογραφίας*, *Segno e testo* 8, 2010 [2011], p. 247-264; M. Nolè, La προθεωρία : riflessioni su un genere, *Invigilata Lucernis* 35-36, 2013-2014, p. 227-254.

13. Par exemple, dans le chapitre 36 (Cosmas Indicopleustès, 7b31-37), Photius tire vraisemblablement ces informations du *pinax* de la *Topographie chrétienne* : cf. J. Schamp, Photios abréviateur, dans *Condensing texts, condensed texts*, ed. by M. Horster & Ch. Reitz (Palingenesia 98), Stuttgart 2010, p. 649-734, ici p. 693, n. 328, et Fozio, *Biblioteca* (cité n. 3), p. 972, n. 10.

14. Photius, *Bibliotheca* 124a12-13 : ἐγὼ δὲ ἐνέτυχόν τισιν οἳ Πεδάνιον ἅμα καὶ Ἀναζαρβέα ταῖς ἐπιγραφαῖς ἐπεκάλουν; 128a6-8 : Εὐδοκίας δὲ τῆς βασιλίδος ἐν ἐπιγραφαῖς πόνον ἔλεγεν ἡ βίβλος

Eu égard à ces limites, mieux vaut ne pas fournir des données statistiques qui pourraient s'avérer trompeuses et ne peuvent prendre en compte les variables qui viennent d'être indiquées. Il est plus opportun de dresser une liste des chapitres et des passages où Photius mentionne, de différentes façons, les préfaces, les prologues, les textes d'introduction des œuvres recensées dans la *Bibliothèque*, en en tirant des détails utiles sur l'œuvre elle-même ou sur son auteur. On peut isoler quatre types de cas : 1. les chapitres qui comprennent des *excerpta*, des citations ou des paraphrases provenant assurément de préfaces (parce que Photius indique sa source dans la préface ou parce que le texte a été conservé par tradition directe); 2. les chapitres qui fournissent des informations sur l'auteur, sur l'œuvre, ou sur un éventuel dédicataire qui figurent – si l'œuvre est conservée – ou qui devaient figurer selon toute vraisemblance – si l'œuvre n'est pas conservée – dans l'exorde; 3. les chapitres qui ne contiennent pas de citations, mais mentionnent explicitement, plus ou moins longuement, l'existence d'une préface; 4. les chapitres qui ne mentionnent en aucune manière des préfaces, alors que celles-ci, ainsi que le montre la tradition directe, étaient probablement contenues dans les manuscrits lus par Photius.

1. Excerpta, citations ou paraphrases provenant sans aucun doute de préfaces :

- chapitres 89 (Gélase de Cyzique)[15], 67a28-35[16]; 158 (Phrynichos l'Arabe), 100b5-101a35; 161 (Sopatros), 105a9-13; 167 (Stobée), 112a16-24; 175 (Pamphila), 119b18-32[17] et 119b38-40[18]; 176 (Théopompe), 120b30-121a22[19]; 181 (Damascios), 125b32-126a8, 126b40-127a15[20]; 191 (Basile de Césarée, *Corpus ascétique*), 154a29-38 [= *Prologue* 6]; 201 (Diadoque de Photicé), 163a30-b3[21]; 216 (Oribase), 173b39-174a15[22]; 217 (Oribase),

τὸ μέτρον; 163b8-10 : Πατέρα δὲ τοῦ λόγου Διάδοχον ἡ ἐπιγραφὴ λέγει, Φωτικῆς τῆς ἐν τῇ παλαιᾷ Ἠπείρῳ ἐπίσκοπον; 176b26-27 : Θεοκτίστῳ μὲν τὸ σύνταγμα προσφωνεῖ. Cf. en outre J. Schamp, *Photios historien des lettres : la* Bibliothèque *et ses notices biographiques* (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège. Série in octavo 248), Paris 1987, p. 101-103.

15. Ici et par la suite, nous adoptons, pour les noms des auteurs et les titres des œuvres, les formes recensées dans Photius, *Bibliothèque. 9, Index*, par J. Schamp, Paris 1991, Index 1.

16. Photius cite l'intitulé, l'*incipit* de la préface et les informations sur la famille de Gélase et sur la genèse de son œuvre (Gélase aurait été encouragé à la rédiger par son oncle maternel, Cyrille de Jérusalem); il est vraisemblable qu'il connaissait l'œuvre entière et non pas le seul proême : cf. P. Nautin, La continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe par Gélase de Césarée, *REB* 50, 1992, p. 163-183 et la synthèse dans Fozio, *Biblioteca* (cité n. 3), p. 1022, n. 1.

17. Cette partie du chapitre constitue probablement « la citazione, volta alla terza persona, del preambolo generale » de l'œuvre : cf. S. Cagnazzi, *Nicobule e Panfila : frammenti di storiche greche* (Documenti e studi 21), Bari 1997, p. 107.

18. Αἰγυπτία δὲ τὸ γένος – αὐτοκράτωρ : selon L. Canfora (Fozio, *Biblioteca* [cité n. 3], p. 1062, note non numérotée), cette information biographique dérive aussi des préfaces. Cf. 119b40-41 : ὡς ἔστιν ἐκ τῶν προοιμίων συλλαβεῖν.

19. Cf. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist)*, Berlin – Leiden 1923-, 115F25.

20. Il est possible à vrai dire que l'ensemble de l'écrit recensé au chap. 181 constitue une préface, sous forme de lettre dédicatoire, à la *Vie d'Isidore* de Damascios : Fozio, *Biblioteca* (cité n. 3), p. 1066, n. 2.

21. En réalité, le προοίμιον des *Chapitres sur la perfection spirituelle* contient une simple liste de dix définitions, qui sont minutieusement transcrites par Photius : cf. Fozio, *Biblioteca* (cité n. 3), p. 1100, n. 1.

22. Le chapitre entier consiste en un long *excerptum* de la préface.

174a25-174b7 ; 218 (Oribase), 174b29-35 ; 219 (Oribase), 176a15-27 ; 221 (Aétios d'Amida), 177a15-17[23] ; 240 (Jean Philopon), 322b3-8.

2. Informations (auteur, œuvre, dédicataire) provenant assurément ou vraisemblablement d'une préface, sans citation précise :

- chapitres 30 (Sozomène), 6a37-40[24] ; 41 (Jean d'Égée), 9a15-16[25] ; 42 (Basile de Cilicie), 9a38-40 ; 56 (Théodoret de Cyr), 15b10-11[26] ; 58 (Arrien, *Histoire des Parthes*), 17a24-28[27] ; 62 (Praxagoras d'Athènes), 21b9-10 ; 63 (Procope de Césarée), 21b19-24[28] ; 68 (Céphalion), 34a14-18 ; 69 (Hésychios Illustrius), 34b9-10 ; 70 (Diodore de Sicile)[29] ; 72 (Ctésias), 36a1-4 ; 78 (Malchos le sophiste), 54b31-35[30] ; 79 (Candidos), 55a14-17 ; 80 (Olympiodore), 56b12-14[31] ; 81 (Théodore de Mopsueste), 63b35-36[32] ; 83 (Denys d'Halicarnasse, *Histoire romaine*), 65a2-10[33] ; 93 (Arrien), 73a34-73b18[34] ; 95 (Jean de Scythopolis), 78b9-10 ; 96 (Georges d'Alexandrie), 78b34-36 ; 97 (Phlégon de Tralles), 83b25-32 ; 107 (Basile de Cilicie), 87b6-7[35] et 88a34-35 ; 116 *(Sur la sainte fête de Pâques)*, 91a2-4 ; 118 (Pamphile-Eusèbe), 92b1-5 ; 121 (Hippolyte de Rome), 94a27-30 ; 131 (Amyntianos), 97a10-12 ; 154 (Boéthos), 100a14 ; 162 (Eusèbe de Thessalonique), 105a18-19[36] ; 170 *(Recueil de textes annonçant le christianisme)*, 117b19-24 et 117b29-32 ; 179 (Agapios), 124a21-23 ; 186 (Conon), 130b26-27 ; 190 (Ptolémée Héphestion), 146b9-12 ; 192 (Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*), 154b5-155a26 ; 193 (Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*), 157b41-42 ; 194 (Maxime le Confesseur, *Ambigua à Thomas*), 159a22-23 ; 197 (Cassien), 161a1-2 *(Institutions cénobitiques)*, 161a5-9 *(Sur les huit notions)*, 161a31-33 *(Épitomé à Léontios)* ; 199 (Jean Moschos), 162a31-b5[37] ; 212 (Énesidème), 169b32-35 ; 214 (Hiéroclès), 171b22-29 et 171b33-35 ; 222 (Job le Moine), 181a36-39 et 181b8-9 ; 225 (Euloge d'Alexandrie), 240a20-21 et 240a23-26[38] ; 228 (Éphrem d'Antioche), 245b41-246a2.

3. Mentions de l'existence d'une préface :

- chapitres 45 (Andronicianos), 10a35-36 (ἐν προοιμίοις) ; 112-113 *(Constitutions apostoliques)*, 90a15-34[39] ; 176 (Théopompe : mais le passage mentionne le proême d'Éphore), 121a30-32 ; 206 (Procope de Gaza), 164b34-35.

23. I. Calà, *Per l'edizione del primo dei "Libri medicinales" di Aezio Amideno*, Università di Bologna, thèse de doctorat en « Bisanzio ed Eurasia », Bologna 2012, p. 21-22 : le préambule est constitué par l'exposition de la doctrine sur les propriétés des remèdes simples.

24. Cf. Sozomène, *Histoire ecclésiastique, praef.* 3 : ὦ κράτιστε βασιλεῦ Θεοδόσιε ; 19 : Πρόεισι δέ μοι ἡ γραφὴ ἀπὸ τῆς Κρίσπου καὶ Κωνσταντίνου τῶν Καισάρων τρίτης ὑπατείας μέχρι τῆς ἑπτακαιδεκάτης τῆς σῆς. L'indication de Théodose comme destinataire figure, à vrai dire, déjà dans le titre ; celui-ci est toutefois dépourvu de toute mention des limites chronologiques de la narration : elles sont donc nécessairement tirées de la préface.

25. L'œuvre n'a été conservée que par fragments (cf. Fozio, *Biblioteca* [cité n. 3], p. 975), mais, selon toute vraisemblance, l'expression ὡς καὶ αὐτὸς ἐκεῖνος ἐπαγγέλλεται renvoie à la préface perdue de l'œuvre.

26. Cf. Théodoret de Cyr, *Contre les hérésies*, *PG* 83, col. 336, l. 37-38 : Τῷ δεσπότῃ τῷ μεγαλοπρεπεστάτῳ καὶ ἐνδοξοτάτῳ, καὶ φιλοχρίστῳ υἱῷ, Σποράκίῳ ; l. 42 : Ποθεῖτε γὰρ μαθεῖν ; col. 337, l. 2-3 : Τὸν δὲ πόθον εἰσεδέξασθε τοῦτον.

27. Selon W. T. Treadgold, *The nature of the* Bibliotheca *of Photius* (DOS 18), Washington DC 1980, p. 61 ; cf. aussi Schamp, *Photios historien* (cité n. 14), p. 386-387.

28. Cf. Procope, *Guerres* I 1, 3-4 : καὶ οἱ αὐτῷ ξυνηπίστατο πάντων μάλιστα δυνατὸς ὢν τάδε ξυγγράψαι κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δὲ αὐτῷ ξυμβούλῳ ᾑρημένῳ Βελισαρίῳ τῷ στρατηγῷ σχεδόν τι ἅπασι ἄρα γενέσθαι τοῖς πεπραγμένοις ξυνέπεσε.

29. « Les données sur Diodore de Sicile figurant dans la *Bibliothèque* sont prises au texte même du préambule de l'œuvre » : Schamp, *Photios historien* (cité n. 14), p. 159 ; aux p. 159-163, Schamp dresse un tableau précis des correspondances textuelles entre le chap. 70 et le préambule de Diodore. Aussi semblerait-il hasardeux d'affirmer, en se fondant sur le texte du chap. 70 : « it is clear from codex 70, a summary of Diodorus' life and works, that Photius had read the entire work » (L. Pfuntner, Reading Diodorus through Photius : the case of the Sicilian slave revolts, *GRBS* 55, 2015, p. 256-272, ici p. 259).

30. Ici, à la rigueur, Photius fait référence au « début du premier livre » ; étant donné son état de conservation fragmentaire, il ne nous est pas donné de savoir si l'œuvre de Malchos était précédée d'une forme de préface autonome.

31. Schamp, *Photios historien* (cité n. 14), p. 173, suggère que Photius a tiré ces informations « d'un de ces proêmes [...], probablement celui qui servit d'introduction à l'ensemble ou au premier » ; cf. également Treadgold, *The nature* (cité n. 27), p. 61. Dans le même chapitre, Photius mentionne l'existence de proêmes séparés à 56b26 : προοιμίοις πειρᾶται κοσμεῖν.

32. Dans ce cas, toutefois, il est difficile d'établir si l'information touchant le dédicataire figurait dans la préface ou dans la dédicace.

33. Cf. Denys d'Halicarnasse, *Histoire romaine* I 7, 2 et le commentaire dans Fozio, *Biblioteca* (cité n. 3), p. 1019, n. 4-5.

34. Le chapitre consiste en un recueil d'informations bio-bibliographiques certainement tirées, comme l'a déjà remarqué Schamp, *Photios historien* (cité n. 14), p. 391, « du texte même » (p. 392 : « Photios ne procède dans ces lignes qu'à un rappel partiel des titres indiqués dans la préface d'Arrien »). La rareté des fragments ayant survécu rend toute hypothèse hasardeuse, mais il est vraisemblable que les informations sur la biographie d'Arrien, sur les autres œuvres, notamment sur la genèse de l'œuvre et sa lente gestation aient probablement trouvé place dans l'exorde de l'*Histoire de la Bithynie*.

35. L'œuvre n'a pas été conservée : mais, comme l'affirme Photius (87b5-6), elle se présentait sous forme d'un dialogue, et il est difficile d'imaginer que ces affirmations figurent ailleurs que dans une sorte de proême ou introduction, comme cela arrive, par exemple, dans l'*Eranistes* de Théodoret. Du reste, Photius lui-même, un peu plus loin, mentionne l'existence d'un proême qui précédait le premier livre : Ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ λόγῳ τὸν πρόλογον ἀπαρτίσας (87b23-24).

36. Le traité *Contre André* d'Eusèbe de Thessalonique est perdu : en l'absence d'indices internes au texte photien, il est impossible d'établir avec certitude si les informations données par Photius dans la suite (οὗτος [105a19] – ἐπιλελησμένος [105a27]) relèvent d'un texte liminaire.

37. Cf. Schamp, *Photios historien* (cité n. 14), p. 488-489 ; aussi Giovanni Mosco, *Il prato*, presentazione, trad. e commento di R. Maisano, 2ª ed., corr. con l'aggiunta di una appendice, Napoli 2002, p. 61.

38. Διηγεῖται δὲ μετὰ τὰ προοίμια τὸ α´ βιβλίον τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἡ γραφὴ προῆλθε, καὶ ὡς ἀνδρῶν εὐλαβῶν προτροπῇ ταύτην ἐπράξατο ; cf. Fozio, *Biblioteca* (cité n. 3), p. 421, « dopo il preambolo » : mais que pouvait contenir le préambule, s'il n'était pas destiné à expliquer la genèse et les circonstances de la rédaction de l'œuvre ? Vraisemblablement, ici μετά suivi de l'accusatif doit être interprété, comme cela arrive souvent avec le grec byzantin, dans le sens instrumental de « grâce à » (« explique grâce au proême, au moyen du proême ») : cf. D. Holton & G. Horrocks *et al.*, *The Cambridge grammar of medieval and early modern Greek. 4, Syntax*, Cambridge 2019, p. 1993, 2000.

39. Photius rend compte avec précision des deux *Lettres* situées au début des *Constitutions*, la lettre de Pierre à Jacques et la lettre de Clément à Jacques : il les compare et en résume le contenu.

4. Absence de toute référence à des préfaces qui pourtant existaient :

- chapitres 6 (Grégoire de Nysse, *Pour Basile*)[40] ; 47 (Flavius Josèphe, *Guerres des Juifs*) ; 91 (Arrien, *Anabase*) ; 99 (Hérodien) ; 111 (Clément d'Alexandrie, *Stromates*) ; 122 (Épiphane de Salamine, *Panarion*) ; 123 (Épiphane de Salamine, *Ancoratus*)[41] ; 136 (Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*) ; 144 (Basile de Césarée, *Corpus ascétique* : mais cf. chap. 191) ; 151 (Timée, *Sur les termes employés par Platon*)[42] ; 178 (Dioscoride, *Matière médicale*) ; 201 (Évagre le Pontique, *Traité de la prière* ; Jean de Carpathos, *Consolation*) ; 203 (Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Daniel*) ; 204 (Théodoret de Cyr, *Commentaire sur l'Octateuque*) ; 205 (Théodoret de Cyr, *Commentaire sur les Douze prophètes*)[43] ; 234 (Méthode d'Olympe, *Sur la résurrection*) ; 237 (Méthode d'Olympe, *Banquet des dix vierges*) ; 238 (Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*) ; 244 (Diodore de Sicile : mais cf. chap. 70)[44].

L'inventaire et l'analyse des préfaces lues, résumées et citées dans la *Bibliothèque* permettent avant tout de construire une sorte de « lexique » photien des préfaces[45], d'isoler les termes principaux d'un dictionnaire plus vaste de la terminologie critico-littéraire de Photius, qui demeure un *desideratum* des études et qui devra inclure les mots des dédicaces et des préfaces[46]. Je m'en tiendrai ici à quelques remarques préliminaires. Habituellement Photius introduit les citations, les extraits, les échos des préfaces en usant du verbe προοιμιάζεσθαι[47] ; et, de même, la préface est προοίμιον (ce terme, toutefois,

40. Le chapitre consiste en une très brève comparaison entre le traité de Grégoire et les deux traités analogues, les *Contre Eunome* de Théodore de Mopsueste et de Sophrone de Jérusalem, décrits par Photius dans deux tout aussi brefs chapitres précédents, 4 et 5.

41. Ce chapitre aussi à vrai dire tient en à peine plus d'une ligne de texte.

42. Le chapitre est toutefois très bref.

43. Ce chapitre aussi tient en à peine plus d'une ligne de texte.

44. Le chap. 65 constitue un cas isolé (Théophylacte de Simocatta, *Histoires*) : l'authenticité du dialogue du proême entre la Philosophie et l'Histoire est douteuse : ce cas doit donc être examiné avec une grande prudence. Cf. Fozio, *Biblioteca* (cité n. 3), p. 991, n. 6. De même, l'information selon laquelle les destinataires de l'*Apologie pour Origène* de Pamphile seraient « ceux qui souffraient dans les mines à cause du Christ » (93a18-19) n'est pas confirmée par la traduction latine de Rufin du premier livre de l'*Apologie* ; on ne peut donc rien envisager sur la version originale du prologue : cf. R. Amacker & E. Junod, L'art d'entrer en matière dans une littérature de controverse : les premières pages de l'*Apologie pour Origène* de Pamphile, dans *Entrer en matière* (cité n. 2), p. 36-51, ici p. 49-50.

45. Voir, d'une manière générale, M. Briand, Le vocabulaire grec de la dédicace : du rite au discours, dans *Pratiques latines de la dédicace : permanence et mutations, de l'Antiquité à la Renaissance*, sous la dir. de J.-C. Julhe (Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance européenne. Lectures de la Renaissance latine 4), Paris 2014, p. 25-46.

46. On doit à E. Orth, *Die Stilkritik des Photios*, Leipzig 1929, p. 59-133, une première tentative, pouvant assurément être désormais améliorée : y figurent les mots προοιμιάζεσθαι, προοίμιον, προθεωρία, mais non, par exemple, la terminologie de la dédicace.

47. Occurrences aux chapitres 158 (100b8), 161 (105a12), 175 (119b19), 206 (164b34), 216 (174a17), 217 (174a25, 174b8), 218 (174b30), 228 (245b42), 240 (322b6). Le verbe ne désigne que rarement l'exorde d'une œuvre littéraire dans un sens générique (c'est-à-dire non sous la forme de préface, conceptuellement séparée du corps du texte), comme pour les *Sermons sur Jean Chrysostome* de Théodoret de Cyr (chap. 273, 505b35-36) ; ou, de manière plus générique encore et sans aucun lien avec des œuvres littéraires, il désigne quelquefois le début de quelque chose (chap. 258, 483a11) ou une annonce (chap. 271, 504b26 ; 276, 513b41). Sur le verbe, cf. Briand, Le vocabulaire (cité n. 45), p. 38-39.

est employé par Photius pour indiquer aussi l'exorde d'un sermon ou d'une oraison[48]). Dans quelques cas, au contraire, il se borne à utiliser un verbe générique signifiant « dire » (λέγω, ἐπιμαρτυρέω, ἐπαγγέλλομαι)[49]. Le verbe technique pour la dédicace est προσφωνέω[50]. Les occurrences de synonymes tels que ἀναγράφω, ἀνατίθημι, ἀναφωνέω, ἐπιφωνέω[51] demeurent beaucoup plus rares.

La richesse d'informations et l'attention manifeste et privilégiée que Photius accorde aux textes liminaires ont déjà été mises en lumière il y a un peu plus d'un siècle, en 1911, par Johannes Ruppert, dans une thèse oubliée, soutenue à l'université de Leipzig et intitulée *Quaestiones ad historiam dedicationis librorum pertinentes* : Ruppert écrit que, dans la *Bibliothèque*, Photius « summa utitur diligentia in dedicationibus afferendis »[52], c'est-à-dire porte la plus grande attention à la consignation des dédicaces et des textes dédicatoires. Le recensement tout juste exposé permet de confirmer sur le plan quantitatif l'affirmation de Ruppert. Cette prédilection de Photius, en soi, pourrait sembler une sorte de penchant idiosyncratique et privé de sens. Mais, en réalité, cette attention singulière avec laquelle Photius consigne les données qu'il parvient à tirer des textes liminaires, et la profusion et l'ampleur des citations puisées dans ces textes, s'explique bien dans l'architecture des chapitres de la *Bibliothèque* et constitue un précieux indice, un témoignage « d'auteur », à la fois sur ses modèles littéraires et sur sa méthode de travail.

À bien y regarder, c'est Photius lui-même qui rend compte de l'attention privilégiée qu'il accorde de toute évidence aux préfaces. Celles-ci – écrit-il dans le chapitre 175 – sont un des lieux où l'auteur s'exprime, pour ainsi dire, en son nom :

> Ἡ δὲ φράσις, ὡς ἔστιν ἐκ τῶν προοιμίων συλλαβεῖν, καὶ ἐν οἷς ἄλλοθί που ἴδιόν τι λέγει, καὶ μάλιστα κατὰ τὴν διάνοιαν, οἷα δὴ καὶ γυναικὸς ἔκγονον οὖσα, τῆς ἀφελοῦς ἐστιν ἰδέας, οὐδὲ τῇ λέξει πρὸς τὴν ἰδέαν ἀλλοτριουμένη.
> Photius, *Bibliothèque*, chap. 175, 119b40-120a2

Son style, pour autant qu'on peut le saisir dans la préface et quand elle parle ailleurs en son propre nom, surtout dans la pensée, appartient, comme c'est naturel à ce qui vient d'une femme, au genre simple ; le vocabulaire même ne s'écarte pas de ce genre.[53]

Dans les προοίμια[54], donc, l'auteur « ἴδιόν τι λέγει » : comme le montre la précision καὶ ἐν οἷς ἄλλοθι, les textes liminaires ne constituent pas le seul lieu d'expression de la

48. Cf. *supra*, n. 12.

49. Cf., par exemple, les chapitres 41 (9a16), 167 (112a17), 176 (120b30), 240 (322b6, juste après une occurrence de προοιμιάζεσθαι).

50. Cf. Cicéron, *Lettres à Atticus* XVI 11, 4. Dans la *Bibliothèque*, le verbe indique la dédicace aux chapitres 30, 36, 56, 81, 97, 107, 116, 131, 152, 154, 155, 158, 166, 167, 179, 181, 186, 190, 199, 212, 225, 228, 240. Sur le verbe cf. Briand, Le vocabulaire (cité n. 45), p. 26-32.

51. Respectivement aux chapitres 216, 197 (ἀναγράφω) ; 158 (ἀνατίθημι) ; 218 (ἀναφωνέω). Sur ἀνατίθημι, cf. Briand, Le vocabulaire (cité n. 45), p. 33-34.

52. I. Ruppert, *Quaestiones ad historiam dedicationis librorum pertinentes : dissertatio inauguralis*, Lipsiae 1911, p. 29.

53. Trad. Henry, dans Photius, *Bibliothèque. 2* (cité n. 5), p. 171.

54. Il convient d'observer du reste qu'assurément, dans au moins un cas, Photius utilise le pluriel προοίμια au lieu du singulier et de façon totalement équivalente, comme le démontre le chap. 192 : les *Questions à Thalassios* de Maxime le Confesseur contiennent une seule préface, que Photius toutefois mentionne au début du chapitre comme προοίμιον (154b5), et plus loin comme προοίμια (155a27-28).

voix de l'auteur, mais en demeurent assurément un lieu privilégié ; en tant que telles, elles sont donc révélatrices du style (φράσις), du véritable style d'un auteur, notamment dans le cas de miscellanées telles celle de Pamphila, autrement dit d'œuvres dont le texte, exactement comme dans la *Bibliothèque*, est en grande partie constitué des mots des autres auteurs[55]. Mais les préfaces offrent bien plus à un lecteur attentif ; ainsi qu'on le déduit d'un passage du chapitre 176 où Photius compare Théopompe et Éphore, les préfaces sont à vrai dire révélatrices de la conception (διάνοια) et de « tout autre aspect », y compris pour des genres tels que l'historiographie : elles montrent, en quelque sorte, le « point de départ » de l'écriture[56] :

> Διὸ καὶ τὰ προοίμια αὐτοῖς τῶν ἱστοριῶν τῇ τε διανοίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν ὁμοιότατα, ὡς ἂν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀφετηρίας ἐκδραμόντων ἑκατέρου πρὸς τὸ στάδιον τῆς ἱστορίας.
> Photius, *Bibliothèque*, chap. 176, 121a30-34
>
> *C'est pourquoi les préfaces de leurs histoires ont une très grande ressemblance dans la pensée et leurs autres éléments, comme si tous deux étaient partis des mêmes bases pour s'élancer dans la carrière de l'histoire.*[57]

Photius, donc, lit attentivement, cite et résume les préfaces parce que les auteurs parlent en elles : et ce n'est pas sans raison qu'il en tire des informations de nature bio-bibliographique, sur l'auteur et sa biographie, sur la genèse et les objectifs de l'œuvre, sur ses destinataires.

Mais les préfaces lues et citées lui fournissent, semble-il, également un *thesaurus* des modèles littéraires pour ses propres préfaces. On a déjà parlé du cas de Pamphila. On peut aussi évoquer d'autres chapitres où Photius résume ou cite les lettres de préface dont les sujets, les thèmes, les stylèmes trouvent un écho dans la *Lettre à Tarasius* et dans les autres textes liminaires de son corpus.

Les chapitres 158 (Phrynichos) et 167 (Stobée) sont remarquables notamment. Il s'agit – et cela ne relève assurément pas du hasard – de compilations : miscellanées, *Buntschriftstellerei*, soit une tradition littéraire dans laquelle la *Bibliothèque* s'insère à part entière. Dans les préfaces décrites et résumées dans les deux chapitres, les thèmes, les sujets,

55. C'est du reste ce que remarquent aussi les modernes : cf. récemment J.-B. Guillaumin, Modalités et fonctions de la dédicace dans les textes techniques et encyclopédiques latins de l'Antiquité tardive, dans *Pratiques latines de la dédicace* (cité n. 45), p. 329-367, ici 356 ; aujourd'hui J. König, Introduction : self-assertion and its alternatives in ancient scientific and technical writing, dans *Authority and expertise in ancient scientific culture*, ed. by J. König & G. Woolf, Cambridge – New York 2017, p. 1-26.

56. Chap. 176, 121a30-32 : Διὸ καὶ τὰ προοίμια αὐτοῖς τῶν ἱστοριῶν τῇ τε διανοίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν ὁμοιότατα. Ce passage semblerait montrer, notamment, que Photius connaît le proême d'Éphore de Cymé : G. Parmeggiani, *Eforo di Cuma : studi di storiografia greca*, Bologna 2011, p. 35, n. 31. À l'inverse, toutefois, cf. G. Ottone, "In corsa nello stadio della storia" : Eforo e Teopompo secondo Fozio, *La parola del passato* 68, 2013, p. 241-279 ; *Teopompo di Chio*, Filippiche (*Fozio,* Biblioteca, *cod. 176*), a cura di G. Ottone, con testo critico e introd. a cura di A. L. Chávez Reino (Themata 21), Tivoli 2018, p. 479-480 : selon Ottone, pour confronter les deux proêmes, Photius dépend, en réalité, de Caecilius de Kalè-Aktè. Dans tous les cas, que Photius ait lu ou non le proême d'Éphore, ce passage de la *Bibliothèque* révèle que, pour le patriarche, le proême est le lieu par excellence où la διάνοια d'un auteur se manifeste.

57. Trad. Henry, dans Photius, *Bibliothèque* (cité n. 5), p. 175.

les expressions de la *Lettre à Tarasius*, et en général des préfaces photiennes, reviennent[58]. Le chapitre consacré à Phrynichos consiste pour la majeure partie en une illustration systématique des préfaces – et des dédicaces correspondantes – à chacun des livres. Dans cette sorte de revue des préfaces de Phrynichos, maints sujets qui traversent celles de Photius affleurent : les excuses pour avoir tardé à achever l'œuvre, en raison des maladies (sur lesquelles Phrynichos, et Photius à son tour dans le chapitre 158, informaient leurs interlocuteurs avec une précision embarrassante)[59] ; l'*excusatio* pour les imprécisions et les défauts de l'œuvre, dus aux circonstances de la rédaction, que Photius, à son tour, formule dans la *Lettre à Tarasius* mais aussi dans le traité *Contre les manichéens*[60] ; la promesse de nouveaux livres, que Phrynichos promet à Commode « si la vie ne l'abandonne pas », exactement comme Photius – quoique, dans ce cas, non dans la préface mais dans un autre texte où l'auteur exprime « quelque chose de personnel », c'est-à-dire à la fin de la *Bibliothèque* et de la *Mystagogie*[61] ; l'illustration de la τάξις du sujet[62] ; l'indication de l'utilité de l'œuvre aussi est formulée de manière presque identique à celle de la *Lettre à Tarasius* dans le chapitre 158[63].

De manière analogue, dans le chapitre 167, Photius décrit l'*Anthologie* de Stobée. L'œuvre nous est parvenue mutilée : de sorte que la préface nous a été conservée – de manière significative – seulement par Photius. Le chapitre se compose d'une très longue liste des titres des κεφάλαια de chacun des livres, suivie d'une tout aussi longue liste des auteurs dont Stobée a tiré des extraits, répartis par genres (philosophes, poètes, et dans le dernier bloc, orateurs, historiens, rois et généraux)[64]. Le chapitre de Photius inclut également un résumé (112a16-24) de la préface de Stobée, aujourd'hui perdue, introduite par un « signe » de citation évident, c'est-à-dire par les mots ὡς καὶ αὐτός φησι, « comme

58. Pour la liste des thèmes et passages des préfaces respectives dans le corpus de Photius, qu'il me soit permis de renvoyer à Losacco, *Photius* (cité n. 1).

59. Photius, *Bibliothèque* 100b35-39 : ὑστερῆσαι – ἀρρωστημάτων. Cf. Photius, *Contre les manichéens, praefatio*, l. 23 : ταῖς τε – σωμάτιον (éd. Conus-Wolska, dans Ch. Astruc, W. Conus-Wolska *et al.*, Les sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie Mineure : texte critique et traduction, *TM* 4, 1970, p. 1-227, ici p. 181-183) ; Photius, *Mystagogie* : εἰ δέ ποτε Κύριος ἡμῖν τὴν ὑγείαν χαρίσεται καὶ ἐκ τῆς νόσου ἐπιστρέψομεν (Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 2195, p. 317). Pour le retard dans l'achèvement de l'œuvre, cf. Photius, *Bibliothèque, praefatio* 1, l. 5 (Bekker) : ὀψὲ – αἰτήσεως. Nous adoptons ici la pagination de l'édition Bekker (*Photii Bibliotheca. 1-2*, ex rec. I. Bekkeri, Berolini 1824-1825) car, pour la préface et la postface, la numérotation des lignes dans l'édition Henry [Photius, *Bibliothèque. 1*, texte établi et trad. par R. Henry, Paris 1959, p. 1-2, et Photius, *Bibliothèque. 8*, texte établi et trad. par R. Henry, Paris 1977, p. 214] n'est pas cohérente.

60. Photius, *Bibliothèque* 101a8-10 : καὶ αἰτεῖται – διόρθωσιν, 101a33-35 : καὶ αἰτεῖται – διόρθωσιν. Cf. Photius, *Bibliothèque, praefatio* 12-14 : Εἰ δέ – θαυμάσῃς. Cf. aussi Photius, *Contre les manichéens, praefatio*, l. 22-23 : εἰ δὲ – χαλεπότητι.

61. Photius, *Bibliothèque* 100b13-14 : τῆς ζωῆς – ἀπολιμπανούσης ; cf. aussi 101b39-42 : ἂν μέντοι – ἐχόμενον. Cf. 545b20-22 : Εἰ δ' ἐκεῖθεν – τὴν ὠφέλειαν. Photius, *Mystagogie* 96, dans *PG* 102, col. 389 : Εἰ δέ – τὰς χρήσεις.

62. Photius, *Bibliothèque* 101a38-101b4 : Αὐτὸς δὲ – τρόπους ; Photius, *Bibliothèque, praefatio* 8-10 : Οὕτω δὲ – εἶδος (on le sait, le texte de la *Lettre à Tarasius* est mutilé en cet endroit).

63. Photius, *Bibliothèque* 101a38 : Χρήσιμον δὲ δηλονότι τὸ βιβλίον ; *praefatio* 1, 19 : Χρησιμεύσει δέ σοι δηλονότι τὰ ἐκδεδομένα.

64. Photius, *Bibliothèque* 112a25-114a13 ; 114a17-115b17.

il le dit lui-même » (112a19-20)[65]. Dans ce cas aussi, l'œuvre est une συνάθροισις, un recueil, tout comme l'est, de fait, la *Bibliothèque*; elle est aussi, pour ainsi dire, un φάρμακον λήθης, ou *subsidium memoriae* (Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, *praefatio*, 2, 9), vu que Stobée a préparé le recueil « pour éduquer l'enfant et renforcer son aptitude trop faible à garder mémoire de ses lectures », exactement comme dans la *Lettre à Tarasius*, mais aussi comme dans la préface au quatrième livre du *Contre les manichéens*[66]; dans l'*Anthologie* de Stobée aussi, la τάξις du sujet est illustrée par genres, comme on peut le reconstruire, quoiqu'avec peine, pour la *Lettre à Tarasius*[67].

Mais les affinités entre le chapitre 167 et la *Lettre à Tarasius* ne s'arrêtent pas là. La fin du chapitre 167 – où c'est au tour de Photius de « dire quelque chose de personnel » – semble en effet faire écho de façon impressionnante, par le choix des *topoi*, du lexique et des thèmes, à la *Lettre à Tarasius*, ainsi que l'a déjà bien démontré Rosa Maria Piccione[68]. L'œuvre de Stobée est utile à « quiconque a déjà lu les œuvres de ces auteurs, pour les rappeler à la mémoire, mais aussi à ceux qui n'en ont pas encore eu connaissance, parce qu'ils pourront, par une pratique assidue, en tirer en peu de temps une abondante mémoire, quoique sommaire, des nombreux, précieux, et différents concepts. Les uns et les autres auront cette possibilité commune de retrouver aisément et rapidement ce qu'ils cherchent, dans le cas où ils voudraient, à partir des chapitres, remonter jusqu'à l'œuvre dans son entier. »[69] Un concept identique est exprimé dans la *Lettre à Tarasius*, avec un ordre légèrement modifié[70]. Ces analogies créent une combinaison, un lien ni épisodique, ni purement formel, entre le chapitre 167 et la *Lettre à Tarasius*, un lien fondé avant tout sur une affinité de genre et de méthode. Treadgold avait déjà mis en lumière l'attention de Photius pour les « reference works » : les lexiques, les anthologies, les recueils[71]. Ce n'est sans doute pas un hasard si d'autres exemples donnés ici – Phrynichos, Pamphila, Stobée – ont tous été tirés d'œuvres de ce type. Ce n'est pas un hasard pour Photius, qui de toute évidence lisait avec ardeur la littérature de compilations, entre *Buntschriftstellerei* et *Gebrauchsliteratur*, accordant la plus grande attention aux préfaces (qui constituent, dans des œuvres de ce type plus qu'ailleurs, le seul moment où l'auteur se manifeste et « dit quelque chose de personnel » : exactement comme cela se produit avec Photius, ses œuvres étant évidemment des œuvres de compilation).

Mais, à l'évidence, dans l'esprit d'un lecteur omnivore et avide tel que Photius, les modèles littéraires se superposent, s'encastrent, se multiplient, y compris au-delà du genre

65. Comme l'a justement observé R. M. Piccione, Encyclopédisme et *Enkyklios paideia*? À propos de Jean Stobée et de l'*Anthologion*, *Philosophie antique* 2, 2002, p. 169-197, ici p. 177, cette formule n'indique pas nécessairement « une citation textuelle » : Photius l'adopte aussi dans des cas où il est possible de démontrer avec certitude qu'il est en train de paraphraser et non de citer.

66. Photius, *Bibliothèque* 112a21-24 : ἐπὶ τῷ ῥυθμίσαι – μνήμην. Cf. Photius, *Bibliothèque*, *praefatio* 1, 19-20 : Χρησιμεύσει – ἐπῆλθες. Cf. aussi Photius, *Contre les manichéens*, *praefatio*, l. 28-32 : λήθη – ἀντεισάγοντες.

67. Photius, *Bibliothèque* 112a17-21: Ἡ δὲ συναγωγὴ – συλλεξάμενος. Cf. Photius, *Bibliothèque*, *praefatio* 8-10 : Οὕτω δὲ – ἀναφ…

68. Piccione, Encyclopédisme (cité n. 65), p. 176-180.

69. Photius, *Bibliothèque* 115b22-30 : Χρήσιμον δὲ – ἐθελήσειε.

70. Photius, *Bibliothèque*, *praefatio* 1, l. 19-22 : Χρησιμεύσει –ὑπελθόντων.

71. Treadgold, *The nature*, p. 102-103 (cité n. 27); cf. également Piccione, Encyclopédisme (cité n. 65), p. 177.

de ce que l'on nomme les mélanges. Pierre de Sicile, on le sait, est l'auteur d'un traité contre l'hérésie paulicienne, sur lequel Photius fonde largement le premier livre de son *Contre les manichéens*[72]. Dans l'introduction au traité, Pierre de Sicile précise avoir écrit cet ouvrage lorsqu'il a été chargé d'un service par l'empereur, un échange de prisonniers à Téphrikè :

> Ἀναγκαίως δὲ τοῦτο πεποίηκα, ἐπειδὴ δουλείας τινὸς βασιλικῆς ἕνεκεν ἐκεῖσε παραγενόμενος ἐν ἀρχῇ τῆς αὐτοκρατορίας Βασιλείου […]. Ἡ δὲ δουλεία ἡμῶν αἰχμαλώτων ἦν ὑπαλλαγή, ἥτις καὶ καλῶς γεγένηται ἐν τῇ ζωῇ καὶ χαρᾷ τῆς ἁγίας βασιλείας αὐτῶν.
> Pierre de Sicile, *Histoire utile*, *praefatio*, 4, éd. Astruc, p. 9, l. 6-7; 14-15

> *C'est sous la contrainte des circonstances que j'ai écrit cet ouvrage, du fait que, chargé d'un service par l'Empereur, je me suis rendu chez eux au début du règne de Basile* […]. *Notre service avait pour objet un échange de prisonniers, lequel fut mené à bien sous le règne et pour la félicité de leurs saintes majestés.*[73]

L'*Histoire* de Pierre est un ouvrage du temps de Photius, qu'il a sûrement connu et exploité : la préface à l'*Histoire* décrit le traité comme ayant été préparé à l'occasion d'une mission hors de Byzance. Un parallèle qui non seulement n'exclut pas l'hypothèse selon laquelle la πρεσβεία de la préface de la *Bibliothèque* est avant tout un *lusus* raffiné aux nombreux sens, mais – en quelque sorte – la renforce[74].

On l'a dit, le penchant de Photius pour les préfaces est aussi révélateur d'une méthode de travail. Une méthode qui semble – au moins dans de nombreux cas – se fonder avant tout sur la lecture des préfaces et des *pinakes*, des textes liminaires, et précisément des paratextes[75], une méthode qui n'implique pas nécessairement et à chaque fois une lecture intensive de la totalité du texte[76]. Photius consacre quatre chapitres au médecin Oribase (216-219). Dans le chapitre 216, le patriarche livre un épitomé des écrits de Galien, aujourd'hui perdus. Le chapitre est presque entièrement constitué d'une longue citation de la préface d'Oribase. Photius ouvre la citation en la « signalant » clairement (ἣ καὶ ἀπάρχεται οὕτω, 173b40) et la conclut par le verbe προοιμιάζεσθαι (174a17).

72. Cf. P. Lemerle, L'histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, *TM* 5, 1973, p. 1-147, ici p. 44.

73. Astruc & Conus-Wolska, Les sources grecques (cité n. 59), p. 8.

74. Sur la préface voir L. Canfora, *Thesaurus insignis, non liber*, dans Fozio, *Biblioteca* (cité n. 3), p. xi-lxiv, ici p. xxx-xlii; F. Ronconi, The patriarch and the Assyrians : new evidence for the date of Photios' *Library*, *Segno e testo* 11, 2013, p. 387-395; Id., Pour la datation de la *Bibliothèque* de Photius : la *Myriobiblos*, le patriarche et Rome, dans *Byzanz und das Abendland. 2, Studia byzantino-occidentalia*, hrsg. von E. Juhász (Antiquitas, Byzantium, Renascentia 12 [Bibliotheca byzantina 2]), Budapest 2014, p. 135-153, ici p. 148.

75. « Most of the specific information in the descriptions of Class II is of exactly the sort that a man would find by picking up each volume and giving it a cursory look » (Treadgold, *The nature* [cité n. 27], p. 92; Schamp, *Photios historien* [cité n. 14], p. 101-105).

76. Le chapitre 65 (Théophylacte Simocatta) constitue un bon exemple de fiche de lecture (chapitre) fondée sur la lecture d'un *pinax*. M. Whitby, Theophylact the historian and the *Miracles* of Artemius, dans *Donum amicitiae : studies in ancient history published on occasion of the 75th anniversary of foundation of the Department of ancient history of the Jagiellonian University*, ed. by E. Dąbrowa (Electrum 1), Krakow 1997, p. 221-234, ici p. 230-233, a démontré avec efficacité que le chapitre est le résultat d'un fichage effectué à partir d'un index des chapitres préexistants; un index qui devait être à son tour le modèle de celui qui figure dans le Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 977, avant les *Histoires*.

Il est donc en mesure de citer – fidèlement, peut-on présumer – à partir de la préface d'Oribase : mais il laisse ensuite en blanc, en conclusion du chapitre, l'indication exacte du nombre total des livres dont se compose l'œuvre. Selon l'hypothèse élaborée par Treadgold, Photius avait devant lui le manuscrit, il en avait lu et cité la préface et s'est réservé la possibilité de le parcourir dans son ensemble, et donc d'indiquer le nombre total de livres, uniquement dans un second moment[77]. Mais pourquoi « peut-on présumer » que Photius cite fidèlement la préface d'Oribase, si celle-ci n'est pas conservée ? Cette « présomption de fidélité » dans un domaine aussi insidieux que celui des citations de textes perdus est-elle possible ?

Dans au moins un cas, il est possible de contrôler avec sûreté le degré de fidélité des citations de Photius à partir d'une préface, d'Oribase toujours. Dans le chapitre 217, Photius rend compte des 62 livres des *Collections médicales* ; une trentaine des 62 livres d'origine ont été conservés, dont le premier livre, qui, justement, contient la préface[78]. La fidélité de la citation (introduite par les mots Προοιμιάζεται δὲ καὶ αὕτη τοῦτον τὸν τρόπον, 174a25-26) est vraiment remarquable. En plus des variantes peu importantes (dont se distingue toutefois l'accord du Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, gr. Z 450 avec le Paris, BnF, gr. 2189 d'Oribase à la p. 4, l. 14), une singulière omission frappe surtout : dans la *Bibliothèque*, la phrase avec laquelle Oribase rend compte de l'utilité de son œuvre est absente. On l'a dit, rendre compte de l'utilité de l'œuvre est un développement typique des préfaces, notamment des œuvres de *Gebrauchsliteratur* ; de plus, c'est un aspect auquel Photius accorde une grande attention, dans la préface à la *Bibliothèque* comme dans les chapitres où il cite, paraphrase ou résume des préfaces d'autres œuvres ; et il n'est pas facile d'identifier une genèse mécanique de cette omission. De même, le texte de Photius se distancie de celui d'Oribase à la p. 4, l. 15 : il s'agit d'un passage dans lequel la tradition directe d'Oribase est pour le moins tourmentée, et la *constitutio textus* a nécessité une intégration (τά) et une *emendatio* (τάξεως en lieu de τάξας). Le texte de Photius pourrait être le résultat de l'ajustement et de la simplification d'un passage ardu depuis une phase relativement précoce de la tradition : c'est, de fait, le seul endroit (hormis l'omission déjà mentionnée) où la citation photienne ne coïncide pas, de façon très visible, avec l'original. Et – ajoutons en incise – il conviendrait d'inclure le témoignage de Photius si ce n'est dans l'*apparatus variantium*, du moins dans l'*apparatus fontium* de l'édition d'Oribase, où au contraire rien n'est dit de la longue citation de la préface dans la *Bibliothèque*[79], citation qui, du moins dans le *Marc. gr.* 450 (IXe s.), atteste un état de la tradition chronologiquement beaucoup plus ancien que les manuscrits qui ont survécu dans les *Collections médicales*, datables du XVIe siècle.

Sont indiquées ci-dessous les différences entre le texte de la préface d'Oribase conservée dans la *Bibliothèque* (Ph) et le texte conservé par la tradition directe (Or)[80] :

77. Treadgold, *The nature* (cité n. 27), p. 72-73.
78. *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae*, ed. I. Räder, Lipsiae – Berolini 1928, p. 4.
79. Curieusement, c'est ce qu'avaient fait Bussemaker et Daremberg, qui avaient publié le texte des *Collectiones* presque quatre-vingts ans avant Räder : *Œuvres d'Oribase. 1*, texte grec, en grande partie inédit, collationné sur les manuscrits, trad. pour la première fois en français, avec une introd., des notes, des tables et des planches par [U. C.] Bussemaker & [Ch.] Daremberg, Paris 1851, p. 2.
80. On renvoie en outre aux *codices* A et M de la tradition de Photius (respectivement Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, gr. Z 450 et Z 451), et aux *codices* de la tradition d'Oribase A (Paris,

p. 4, l. 7 ἰατρῶν Or : ἀνδρῶν Ph
l. 8 αὐτὸ τὸ Or : τὸ αὐτὸ Ph
l. 10-12 χρησιμωτάτην – ὠφέλιμον Or : om. Ph
l. 14 ἐξεργασαμένων Or (cod. A) Ph (cod. A) : ἐργασαμένων Ph (cod. M)
l. 15 <τὰ> πάλαι Γαληνῷ μόνῳ ῥηθέντα, μηδὲν παραλιπὼν τάξεως [τάξεως Räder : τάξας mss][81] Or : μηδὲν ὧν Γαληνὸς εἶπε παραλιπών
l. 17 χρώμενος, ταῖς Or (codd. A, N) : χρώμενος, ἅτε ταῖς Or. (cod. C[2])
l. 19 τινὶ Or : om. Ph || καὶ Or : om. Ph || οὖν Or : om. Ph
l. 20 τἀνθρώπου Or : ἀνθρώπου Ph
l. 21 καὶ[2] Or : om. Ph
l. 22 τῆς Or : om. Ph

Photius laisse de côté uniquement la dernière phrase de la préface (p. 4, l. 24 : ἄρξομαι δ' ἀπὸ τῶν περὶ τῶν ἐν ταῖς τροφαῖς δυνάμεων) : à bon escient, parce qu'il s'agit justement de la phrase qui relie la préface au corps du texte, et elle aurait donc été privée de sens à l'intérieur du chapitre. Le reste du chapitre est constitué d'un avis général de Photius, qui laisse deviner, si ce n'est une lecture intensive, du moins, assurément, une fréquentation profonde de l'œuvre d'Oribase[82].

Le cas du chapitre 218 montre bien l'attention, le soin, la rigueur avec laquelle les préfaces sont citées dans la *Bibliothèque*, lorsqu'elles illustrent la genèse, la chronologie, la structure de l'œuvre, autrement dit lorsqu'elles constituent un véritable guide à la lecture, lorsqu'elles orientent le lecteur, lorsqu'elles sont « comme l'ouverture du chemin pour qui va s'engager »[83]. Il est assurément significatif que la mention des préfaces disparaisse complètement, hormis seulement au chapitre 240 (Jean Philopon, 322b3-8), de la seconde partie de la *Bibliothèque*, c'est-à-dire aux chapitres 234-280 : dans la seconde partie, on le sait, les fiches de lecture sont constituées presque exclusivement de longs *excerpta*, sans les informations bio-bibliographiques ni les jugements critiques qui compliquent et enrichissent les chapitres de la première partie. Et il est séduisant d'imaginer que, peut-être, lorsque le regard et la minutie de Photius vinrent à manquer, quand il ne put plus avoir de rôle dans l'exécution des matériaux aujourd'hui nommés *Bibliothèque*, la trace de l'attention, privilégiée et sophistiquée, pour les lieux où les auteurs « disent quelque chose de personnel » ait disparu elle aussi.

Università di Padova

BnF, gr. 2189, XVIe s.) ; C (Cambridge, St. John's College, A 6, XVIe s.) ; N (Napoli, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III, III D 20, XVe s.).
81. Dans l'apparat de Bussemaker et Daremberg (cité n. 79), *ad loc.*, τάξεως est présenté comme leçon des *codices* N et V (Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 288) : mais une nouvelle collation du passage serait assurément utile.
82. En réalité, dans tous les chapitres sur Oribase (chap. 216-219), Photius cite, paraphrase ou résume les préfaces.
83. Aristote, *Rhétorique* III, 14, 1414b21 : οἷον ὁδοποίησις τῷ ἐπιόντι (texte établi et trad. par M. Dufour & A. Wartelle, Paris 1973, p. 78).

LE LANGAGE DU CORPS DANS LA NARRATION DE L'HISTOIRE PAR JEAN KINNAMOS*

par Marina LOUKAKI

Ces vingt dernières années, plusieurs colloques scientifiques et un grand nombre d'études ont bien mis en lumière le caractère littéraire des textes historiographiques des auteurs byzantins – y compris ceux du XIIe siècle[1]. De fait, les grands historiens du XIIe siècle, comme Anne Comnène, Jean Kinnamos, Nicétas Choniatès, avaient reçu, on le sait, une éducation classique poussée, ce qui implique une excellente formation rhétorique; d'où le grand art avec lequel ils intègrent à la narration historique divers genres et figures de rhétorique, afin de conférer à leur récit la vraisemblance/crédibilité (πιθανότης)[2]. Celle-ci est, selon Aélius Théon, la vertu par excellence de la narration[3]. Elle peut être obtenue, selon le commentaire de Jean de Sardes, entre autres, par l'impression morale (ἦθος), l'émotion (πάθος) et l'évidence (ἐνάργεια), qui met directement sous

* Une ébauche de cette étude a été sommairement présentée à la table ronde « Gesture and performance in Byzantium » au 23e congrès international des études byzantines à Belgrade en 2016. En janvier 2018, invitée à la Sorbonne au séminaire de notre cher et savant professeur Bernard Flusin, auquel ce volume est dédié, j'ai eu l'occasion d'exposer mes pensées et considérations sur le sujet et d'en discuter avec lui et ses élèves. La rédaction finale de ce travail leur doit beaucoup et je les en remercie.

1. La liste est très longue. Je renvoie, à titre d'exemple, aux actes publiés de trois colloques : *L'écriture de la mémoire : la littérarité de l'historiographie : actes du 3e colloque international philologique EPMHNEIA, Nicosie, 6-7 mai 2004*, sous la dir. de P. Odorico, P. A. Agapitos & M. Hinterberger (Dossiers byzantins 6), Paris 2006; *Byzantine narrative : papers in honour of Roger Scott*, ed. by J. Burke *et al.* (Byzantina Australiensia 16), Melbourne 2006; *History as literature in Byzantium : papers from the fortieth Spring Symposium of Byzantine studies, University of Birmingham, April 2007*, ed. by R. Macrides, Farnham 2010.

2. Selon Aélius Théon (*Progymnasmata* 79, 20-21), les vertus de la narration sont au nombre de trois : la clarté, la concision, et la vraisemblance. Aphthonios (*Progymnasmata* 3, 4) en ajoute une autre, l'hellénisme. Nicolas le Sophiste (*Progymnasmata* 14, 4-6) dit que, selon certains, les vertus sont au nombre de cinq (la brièveté, la clarté, la vraisemblance, le charme et la grandeur) mais que, selon d'autres, la vraisemblance est la seule vertu.

3. Aélius Théon, *Progymnasmata* 79, 28-29 : Δεῖ γὰρ ἔχεσθαι ἀεὶ τοῦ πιθανοῦ ἐν τῇ διηγήσει· τοῦτο γὰρ αὐτῆς μάλιστα ἴδιον ὑπάρχει.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 455-464.

les yeux de l'auditeur ou du lecteur l'objet dont parle l'auteur[4]. L'un des procédés qui contribue à donner au texte ce caractère d'évidence et, partant, la πιθανότης, consiste à évoquer un certain nombre de signes corporels des personnages entrant dans le récit, en d'autres termes, de faire référence au « langage du corps ».

Par langage du corps nous entendons, globalement, l'ensemble des caractéristiques permanentes de l'apparence physique ainsi que les manifestations extérieures passagères du comportement d'un individu, susceptibles, que celui-ci en ait conscience ou non, de nous aider à mieux cerner son caractère, ses dispositions morales (ἦθος) ou ses sentiments (πάθος) et de s'ajouter à la communication verbale, voire de s'y substituer[5]. Dans la vie réelle, dans la communication orale, le langage du corps en tant que vecteur de messages peut ne revêtir qu'une importance accessoire, parfois marginale, ou encore ne jouer aucun rôle. Mais, s'agissant de la communication écrite, littéraire de surcroît, dans laquelle le texte sert d'intermédiaire pour permettre au lecteur d'accéder au sens et aux impressions, même si le langage du corps n'apparaît que de façon sporadique, jamais les références à des signes corporels ne sont « insignifiantes » ni fortuites. Ceux-ci font partie intégrante de la conception artistique du texte[6] et leur récupération sémantique est d'une importance significative pour la compréhension de l'œuvre littéraire[7]. En général, on peut les classer dans les catégories suivantes[8] : 1) les caractéristiques physionomiques permanentes, comme par exemple la stature, la forme du visage, la couleur de la peau ou des cheveux[9] ; 2) les descriptions des mouvements du corps et des réactions, spontanées ou contrôlées, à un stimulus, comme des gestes, des regards, des sourires, des crispations, et en général des mimiques du visage, des altérations de la carnation, du timbre de la voix ; 3) les références à un contact physique, comme les accolades, les embrassades, ou les rapprochements meurtriers ; 4) les comportements s'inscrivant dans l'espace ; par exemple, la façon dont l'empereur est assis, dont il paraît dans un lieu public, etc. Autant d'éléments qui constituent un sous-ensemble du système de fonctionnement sémiologique d'un texte. La présence de ces signes corporels apparaît à des degrés divers dans le texte et présente, bien sûr, des variations sensibles selon le genre dont relève le texte littéraire, mais procède d'un choix délibéré de l'auteur[10] qui décide de les inclure dans sa narration et, dans de nombreux cas, de les imaginer, voire carrément de les inventer.

Chaque époque, chaque lieu se forge son propre code de conduite sociale qui comporte des gestes codifiés, aussi bien dans le rituel de la vie quotidienne que dans le cérémonial

4. Jean de Sardes, *Commentarium in Aphthonii Progymnasmata* 23-24 : ποιεῖ δὲ πιθανότητα καὶ τὸ τοῦ λέγοντος ἦθος καὶ πάθος [...] συνεργεῖ δὲ πρὸς πειθὼ καὶ ἡ ἐνάργεια· ἔστι δὲ ἐνάργεια λόγος ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον.

5. B. Korte, *Body language in literature*, Toronto – Buffalo – London 1997, p. 3-6 ; J. A. Burrow, *Gestures and looks in medieval narrative*, Cambridge 2004, p. 1.

6. Korte, *Body language* (cité n. 5), p. 5, 7.

7. G. Bolens, *The style of gestures : embodiment and cognition in literary narrative*, Baltimore 2012, p. 2.

8. Pour une analyse détaillée de cette classification, voir Korte, *Body language* (cité n. 5), p. 36-77.

9. Signalons que B. Korte, tout en notant (*ibid.*, p. 4) que « permanent features of the face and the physique of a character may also be highly significant », n'examine pas dans son livre les traits physionomiques, parce qu'elle focalise son intérêt sur la sémiotique du corps « en mouvement ».

10. Korte, *Body language* (cité n. 5), p. 7. Voir aussi D. Punday, *Narrative bodies : toward a corporeal narratology*, New York 2003, p. 73.

officiel. Or, dans les sociétés médiévales, la gestuelle a une importance si grande que Jacques Le Goff définit très justement la période du Moyen Âge occidental comme une « civilisation du geste »[11]. Une définition qui, sans nul doute, s'applique également à l'Empire byzantin. Recenser des références au comportement non verbal des personnes dans les textes de la littérature médiévale permet indubitablement de réunir de précieuses informations d'ordre socioculturel, anthropologique et historique. Toutefois, notre étude ne mettra pas l'accent sur cet aspect particulièrement intéressant ; nous ne le traiterons qu'accessoirement, lorsque l'auteur décrit des conduites codifiées de son temps qui, souvent, délivrent un message politique. Ainsi, Jean Kinnamos évoque la scène dans laquelle Manuel I[er] exhorte le chef turc Kilij Arslan à s'asseoir en face de lui ; ce dernier commence par décliner son offre mais prend ensuite place sur un siège plus bas[12]. À deux ou trois reprises, il décrit la scène où un chef étranger, seul ou accompagné de ses sujets, s'attache une corde au cou et se présente, tête nue et à pied, devant l'empereur byzantin, en signe de soumission[13]. Ou encore il dépeint l'impressionnant cortège de l'empereur et son allure imposante[14]. Ce qui nous intéresse davantage, c'est d'étudier à quels moments l'historien, Kinnamos en l'occurrence, quand il relate un événement historique, insiste sur la description de la conduite du corps de ses héros. Choisit-il délibérément uniquement certains personnages pour le faire ? Sur quels éléments focalise-t-il plus systématiquement son attention, leur conférant ainsi une charge sémiologique plus grande dans le texte ? Cette problématique devient plus intéressante encore lorsque notre auteur n'a pas été le témoin oculaire de l'épisode. Ainsi, en partant des informations dont il dispose, il restitue des scènes dans les moindres détails, invente des mouvements et des comportements, en faisant plus ou moins appel à son imagination. Bref, il opère à la façon d'un auteur de fiction.

Ce n'est pas un hasard si nous avons choisi de nous attacher au texte de Kinnamos. Alors que, dans l'*Alexiade* d'Anne Comnène, le père de l'historienne, Alexis I[er], est le protagoniste, le personnage central de l'œuvre historique de Jean Kinnamos est manifestement l'empereur Manuel I[er], dont le règne et les actions qui l'ont marqué sont évoqués de façon élogieuse et quelque peu biaisée[15], l'auteur mettant en exergue ses exploits guerriers[16]. Mais, entre la plume d'Anne Comnène et celle de Jean Kinnamos,

11. J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1964, p. 440.

12. Kinnamos, *Epitome*, p. 206.7-10.

13. Voir par exemple Kinnamos, p. 115.6-8 ; 182.13-17.

14. Kinnamos, p. 205-206.

15. Selon Ch. Brand (John Kinnamos, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, transl. by Ch. M. Brand, New York 1976, p. 2, 8), Kinnamos avait une bonne formation classique et il partageait véritablement les idées et les valeurs d'un bureaucrate byzantin ordinaire de son époque ; pour le lecteur d'aujourd'hui, son style semble quelque peu pâtir des louanges excessives qu'il fait de l'empereur Manuel. Sur l'œuvre historiographique de Kinnamos en général, voir H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. 1, Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, p. 409-416 ; A. Καρποζηλος [A. Karpozelos], *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι. Γ', 11ος-12ος αι.*, Αθήνα 2009, p. 625-641, 650 ; R. Tocci, Zur Überlieferung des sogenannten *Epitome* des Ioannes Kinnamos, *Bulgaria mediaevalis* 2, 2011, p. 121-130.

16. On a suggéré que Manuel était présenté par Kinnamos comme un nouveau Digénis Akritas ; voir J. Ljubarskij, John Kinnamos as a writer, dans *Πολύπλευρος νοῦς : Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. von C. Scholz & G. Makris (Byzantinisches Archiv 19), München

on relève davantage de différences que de similitudes. Ainsi, s'agissant de la description de l'apparence extérieure et de la conduite non verbale des personnages, un dépouillement systématique de toutes les occurrences dans l'*Alexiade*[17] révèle que la conduite non verbale des héros constitue un élément constitutif du programme d'Anne Comnène. Elle apparaît dans une foule de situations, concerne indistinctement des hommes et des femmes, des amis et des adversaires de son père. L'historienne y recourt systématiquement quand elle veut décrire des caractères, des sentiments ou des relations interpersonnelles.

On estime, en général, que le style de Kinnamos est beaucoup plus simple et plutôt monotone[18]. Karl Krumbacher écrivait notamment : « Von den beliebten poetischen Bildern und schwülstigen Umschreibungen hält er sich ferne. »[19] Ce qui, bien entendu, ne signifie pas que la littérarité fait défaut à son œuvre. La reconstitution fictive d'un grand nombre de discours ou de lettres de l'empereur atteste chez lui une excellente formation à la rhétorique. On relève également dans plusieurs passages des descriptions d'une grande vivacité et véhémence[20] – dont certaines sont en relation avec notre sujet et auxquelles nous nous attacherons dans les pages suivantes. Au fil de sa narration, Kinnamos mentionne la participation aux événements d'un grand nombre de personnes de l'époque, soit collectivement (par ex. les habitants d'une ville, ou les diverses troupes, etc.), soit individuellement – les personnes nommées se comptant par centaines. Signalons d'emblée que ce n'est pas une pratique habituelle de l'auteur d'étoffer son récit par des références à l'apparence extérieure, à la gestuelle, aux sentiments ou aux humeurs des héros qui prennent part aux événements relatés ; mais, quand tel est le cas, une lecture attentive révèle que celles-ci n'ont rien de fortuit, mais servent les objectifs idéologiques et de propagande qui inspirent toute la rédaction de l'historien. Sans citer exhaustivement tous les passages pertinents, nous indiquerons quelles catégories de personnes ou d'individus l'auteur retient plus systématiquement lorsqu'il choisit de faire référence à des manifestations corporelles de leur conduite ou à leur apparence extérieure et nous commenterons ces passages.

L'*Histoire* de Kinnamos, on le sait, commence par le récit des événements du règne de Jean II Comnène. Les allusions à l'apparence physique et au comportement corporel de cet empereur sont quasi inexistantes[21]. Parfois, l'historien mentionne l'état émotionnel du souverain byzantin, mais il ne se soucie pas de décrire la façon exacte dont celui-ci se

– Leipzig 2000, p. 164-173, ici p. 170, avec les réserves considérables de Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι* (cité n. 15), p. 632.

17. Un travail mené et déposé à l'université d'Athènes par Eugenia Kontaxi dans le cadre du programme de Master en études byzantines du département des lettres.

18. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur* (cité n. 15), p. 412 ; Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι* (cité n. 15), p. 636.

19. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1897², p. 280.

20. Voir des exemples dans Ljubarskij, John Kinnamos as a writer (cité n. 16) ; Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur* (cité n. 15), p. 413-414, et récemment, M. Gallina, La deuxième croisade dans l'interprétation de Jean Kinnamos : un exemple de narration épidictique, dans *Pour l'amour de Byzance : hommage à Paolo Odorico*, éd. par Ch. Gastgeber *et al.* (Eastern and Central European studies 3), Frankfurt am Main 2012, p. 115-130.

21. Ce qui se justifie du reste puisque Kinnamos affirme qu'il n'a pas vécu sous le règne de Jean II et qu'il ne se référera que succinctement aux faits et gestes de cet empereur (Kinnamos, p. 5.4-6).

manifeste. Ainsi, il se borne à noter que Jean II voit le Hongrois Almouzès avec plaisir (ἄσμενος) et qu'il le reçoit amicalement (ξὺν φιλοφροσύνῃ)[22], ou que, durant le siège de Gangra, il est très découragé (ἐν ἀθυμίᾳ πολλῇ ἦν) du fait du complot ourdi par Mohamed fils de Ghazi et de la trahison de ses alliés musulmans[23]. Une seule fois, l'auteur s'attarde plus longuement sur la description d'un mouvement corporel de Jean II, à savoir le geste de sa main lors d'une chasse, entraînant une blessure qui allait lui être fatale[24].

C'est exactement le contraire qui se produit avec son successeur, l'empereur Manuel Ier ; notons que, dans l'ensemble de l'œuvre de Kinnamos, Manuel se taille la part du lion, monopolisant plus de la moitié des références à la conduite corporelle des personnages, principalement lorsque l'auteur relate la participation de l'empereur à des opérations de guerre[25] : par exemple, Manuel monte à l'assaut, pointe sa lance et tue de nombreux ennemis[26] ; il saisit un Turc par les cheveux et l'entraîne ainsi que trois autres braves[27] ; il fiche sa lance toute droite en terre et s'y appuie[28] ; il brandit le drapeau royal[29] ; il saisit les rênes de son porte-étendard et l'entraîne dans une autre direction[30] ; il tire de son sein la liste de ses soldats[31] ; il désigne de la main le difficile chemin à ses soldats[32] ; il pose le pied sur la poitrine d'un ennemi et le jette à terre[33] ; Bacchinos, son adversaire, le frappe violemment au menton et, bien que les maillons de fer de son heaume s'enfoncent dans sa chair et le blessent, il tranche la main de son ennemi[34] ; debout sur la birème il

22. Kinnamos, p. 9.22-23.

23. Kinnamos, p. 15.2 ; voir aussi, p. 21.20-22 : Jean II fut courroucé et il s'indigna de l'audace de son fils Manuel (de se jeter au milieu des ennemis sans son commandement), mais à part soi, il s'émerveilla et fut frappé d'admiration. Je reprends la traduction de J. Rosenblum : Jean Kinnamos, *Chronique* (Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de Nice 10), Paris 1972.

24. Kinnamos, p. 24.14-19 : τὴν βασιλέως χεῖρα διὰ σφοδρὰν τὴν ἀντέρεισιν τοῦ εὐθέως ἐκτραπεῖσαν ἐφ' ἣν παρήρτητο παρενεχθῆναι φαρέτραν πλήρη βελῶν οὖσαν. εὐθὺς οὖν τραῦμα ἐπηκολούθει ταῖς ἀκίσι ξυσθέντος αὐτοῦ τοῦ ἐπικαρπίου· καὶ ἀφρὸς μὲν ἐντεῦθεν ἐξεμύσατο ὕφαιμος.

25. Il est vrai que, selon ses propres dires (p. 5.7-9), Kinnamos accompagna plusieurs fois Manuel dans ses expéditions.

26. Kinnamos, p. 50.6-7 : τὸ δόρυ ἰθύνας κατ' αὐτῶν ἵετο πολλούς τε δορατίσας εἰς γῆν ἔβαλλεν ; ou p. 110.5-6 : μιᾷ δόρατος προσβολῇ πεντεκαίδεκα τῶν πολεμίων εἰς γῆν ἔβαλλεν ; ou p. 95.8-10 : αὐτὸς σὺν τῷ δόρατι ἐπελαύνων τὸν συνασπισμὸν αὐτοῖς ἔλυεν, οὐ καθ' ἕνα μόνον, ἀλλ' ἤδη καὶ σύνδυο πολλοὺς ἐκείνων ἀποκτιννύς.

27. Kinnamos, p. 193.24-194.1 : ἀλλ' ὁ αὐτοκράτωρ τῶν τριχῶν λαβόμενος ἄλλοις εἷλκεν ἅμα τρισὶ γενναίοις καὶ τούτοις.

28. Kinnamos, p. 50.14-15 : ὁ δὲ ὀρθίῳ τῷ δόρατι κατὰ γῆς ἐρεισάμενος ἵστατο. Un geste symbolique signifiant qu'il doit vaincre ou mourir, mais ne peut sans déshonneur céder du terrain. Voir Rosenblum, dans Jean Kinnamos (cité n. 23), p. 208.

29. Kinnamos, p. 56.5 : τὴν βασιλικὴν ἀνελόμενος σημαίαν.

30. Kinnamos, p. 43.5-6 : αὐτίκα τοῦ σημειοφόρου λαβόμενος εἷλκε τοῦ ῥυτῆρος ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μέρος ἐπιστρέφων αὐτόν.

31. Kinnamos, p. 55.4-5 : ἀμέλει καὶ ὃν ἐπικόλπιον εἶχε τόμον ἐξενεγκών, ᾧ πρὸς ὄνομα τῶν ταγμάτων ἐγένετο ἕκαστα.

32. Kinnamos, p. 130.5 : τὴν ἀσυνήθη ἐκείνην, ὑποδείξας τῇ χειρί, καὶ ἄστειπτον ἰέναι.

33. Kinnamos, p. 110.15 : ὁ δὲ λὰξ τῷ στήθει ἐπιβὰς αὐτὸν μὲν εἰς γῆν ἤνεγκε.

34. Kinnamos, p. 112.1-7 : Βακχῖνος μὲν τῷ βασιλεῖ τῆς σιαγόνος τὸ ξίφος κατενεγκὼν ἔπληξεν [...] οὕτω μέντοι ἰσχυρὰ ἡ πληγὴ γέγονεν, ὡς τοὺς κρίκους ἱκανῶς τῇ σαρκὶ ἐνιζήσαντας ἐπὶ πλεῖστον ἐκτυπωθῆναι. Ὁ δὲ βασιλεὺς τῆς χειρὸς τὸν βάρβαρον ἀφελόμενος τῷ ξίφει τῷ ἐξαδέλφῳ παρεδίδου.

commande aux rameurs[35] ; d'une main, il tient un pesant bouclier, de l'autre, il saisit et rassemble tous les agrès, il attache lui-même le navire avec des câbles et le remorque à grand-peine[36] ; il entre à pied dans le cours d'eau impétueux et plein de vase et, d'un coup d'épaule, remet d'aplomb le bateau qui risquait de couler, corps et biens[37] ; par son armure et sa prestance imposante, il manifeste sa présence aux adversaires et ceux-ci, épouvantés, battent en retraite[38]. Il chasse[39] ou joue au polo et, jeté à bas de son cheval et écrasé sous le poids de sa monture, est grièvement blessé[40] ; il soigne les blessures des autres, pratique des saignées[41] ; il enveloppe son frère Isaac de ses bras et l'étreint[42] ; il porte la pierre des pleurs de la Mère de Dieu sur ses épaules lorsqu'elle est amenée en grande pompe à Constantinople[43]. Une description détaillée du vêtement somptueux de l'empereur sur son char lors de l'accueil triomphal de Kilij Arslan à Constantinople souligne l'apparence majestueuse de Manuel[44].

L'empereur prend la parole en public à maintes reprises. Habituellement, le contenu de ses discours est retranscrit par Kinnamos, qui fait parfois allusion à l'expression de son visage[45], à son attitude[46], mais jamais au timbre de sa voix, ni à l'impression produite par ses paroles. D'une manière générale, les manifestations de ses émotions, tout en étant évoquées[47], restent plutôt marginales ; l'auteur décrit rarement la façon dont elles se traduisent. À une exception près : à la mort de son père, l'empereur Jean II Comnène, Manuel incline la tête contre sa poitrine et verse d'abondantes larmes qui se répandent sur le sol[48]. Ensuite, durant le cortège funèbre, il porte le cercueil sur ses épaules avec ses proches parents[49]. Or, Kinnamos n'avait assurément pas assisté à la scène. Dans un autre instant douloureux pour lui, l'empereur maîtrise ses sentiments : apprenant que sa femme vient d'accoucher avant terme d'un enfant mâle mort-né, l'empereur, si l'on en croit Kinnamos, sans montrer son chagrin ni changer de visage, continue à siéger et à écouter la discussion sur le dogme. À la fin des débats, il se lève, s'agenouille devant les membres du clergé, s'adresse à eux – l'historien rapporte les paroles de l'empereur à la première personne – les implorant d'intercéder auprès de Dieu, puis il se relève tandis

35. Kinnamos, p. 99.13-14 : ὄρθιόν τε ἐφ' ἧς ἐφέρετο στῆναι διήρους καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς εἰρεσίας κελεύειν προσάγειν αὐτίκα τοῖς τείχεσι τὴν ναῦν.
36. Kinnamos, p. 100.14-21.
37. Kinnamos, p. 221.18 – 222.3.
38. Kinnamos, p. 109.24 – 110.5.
39. Kinnamos, p. 267.10-13.
40. Kinnamos, p. 264.12-18.
41. Kinnamos, p. 190.8-10 ; 190.12-14.
42. Kinnamos, p. 32.21-22 : τὸν ἀδελφὸν χερσί τε περιβάλλει καὶ ἀδελφικῶς περιχέεται.
43. Kinnamos, p. 278.2-3 : βασιλεὺς μέντοι καὶ τὸν ὦμον ὑπέσχε τῷ λίθῳ.
44. Kinnamos, p. 205-206.
45. Kinnamos, p. 43.13 : αὐτὸς ἠρέμα διακεχυμένος τὸ πρόσωπον «ἄνδρες» ἔφη.
46. Kinnamos, p. 57.3-5 : ἐς μέσην ἔφιππος παρελθὼν τὴν στρατιάν [...] ἔλεξε τοιάδε.
47. Par exemple, Kinnamos dit que l'empereur se met en colère (p. 99.11-12 : θυμῷ τὸν βασιλέα περιζέσαντα πρὸς τὸ ἐκ τῆς τύχης ἐκεῖνο δυσκλήρημα).
48. Kinnamos, p. 28.18-20 : κάτω νενευκὼς καὶ ἐπὶ στέρνα τὴν κεφαλὴν ῥίπτων δάκρυσι τὸ δάπεδον ἔπλυνε.
49. Kinnamos, p. 31.1-2 : σὺν προπομπῇ τὸν νεκρὸν κατῆγεν αὐτὸς ἅμα τοῖς γνησιωτάτοις τὸν ὦμον ὑποσχὼν τῇ σορῷ.

que les prêtres, à genoux et les yeux pleins de larmes, adressent des supplications à Dieu, obéissant ainsi, bien sûr, à l'empereur[50].

Il ressort clairement des passages cités que, s'agissant de Manuel, toutes les manifestations du corps mentionnées et décrites visent à renforcer l'image héroïque du personnage et à le présenter comme un souverain militaire hors du commun, à la fois majestueux et pétri de nobles sentiments pour ses semblables et d'humilité devant la puissance divine et le destin humain ; bref, un surhomme.

On notera que, dans la narration de Kinnamos, un second personnage byzantin, après Manuel, concentre sur lui la plupart des occurrences relatives au comportement corporel : il s'agit de son cousin et futur empereur, Andronic Ier Comnène[51], ce qui n'est pas dépourvu d'intérêt. En effet, si l'historien ne néglige pas d'évoquer de manière imagée la bravoure du personnage au combat – ainsi, il le montre chevauchant sa monture et donnant l'assaut, lance brandie, un acte de vaillance incontestable, même s'il n'aboutit pas au résultat souhaité parce que cette réaction a été trop tardive[52] –, la majorité des allusions aux manifestations corporelles d'Andronic contribuent essentiellement à donner de lui une image négative : il lance, par exemple, une parole mordante, injurieuse pour le sébastocrator Isaac, et peu s'en faut que celui-ci ne lui tranche la tête d'un coup d'épée. Grâce à l'intervention immédiate et énergique de l'empereur et de Jean Doukas, Andronic s'en tire avec une simple cicatrice à la mâchoire[53]. Lorsqu'il tente d'assassiner l'empereur, il abandonne son cheval, se déguise, enfourche une mule, met le pied à terre et s'approche de la tente impériale, un couteau à la main. Mais il est repéré ; alors, il fléchit les genoux, faisant mine de déféquer[54] ! C'est surtout sa malignité que souligne Kinnamos, en décrivant par le menu ses mouvements et ses gestes, lors de son évasion

50. Kinnamos, p. 256-257.
51. Sur la manière dont la personnalité controversée d'Andronic Ier est présentée littérairement dans les textes historiographiques de l'époque, en particulier par Nicétas Choniatès, voir A. Βασιλικοπουλου [A. Basilikopoulou], Ἀνδρόνικος ὁ Κομνηνὸς καὶ Ὀδυσσεύς, *EEBS* 37, 1969-1970, p. 251-259 ; N. Gaul, Andronikos Komnenos, Prinz Belthandrons und der Zyklop : Zwei Glossen zu Niketas Choniates' *Chronike Diegesis*, *BZ* 96, 2003, p. 623-660 ; E. Bourbouhakis, Exchanging the devices of Ares for the delights of the Erotes : erotic misadventures and the history of Niketas Choniates, dans *Plotting with Eros : essays on the poetics of love and the erotics of reading*, ed. by I. Nilsson, Copenhagen 2009, p. 213-234 ; R. Saxey, The Homeric metamorphoses of Andronikos I Komnenos, dans *Niketas Choniates : a historian and a writer*, [ed. by] S. Efthymiadis & A. Simpson, Geneva 2009, p. 120-144 ; M. Grünbart, Die Macht des Historiographen : Andronikos (I.) Komnenos und sein Bild, *ZRVI* 48, 2011, p. 77-87 ; H. Magoulias, Andronikos I Komnenos : a Greek tragedy, *Byzantina symmeikta* 21, 2011, p. 101-136 ; T. Labuk, Andronikos I Komnenos in Choniates' *History*, dans *Storytelling in Byzantium : narratological approaches to Byzantine texts and images*, ed. by Ch. Messis, M. Mullett & I. Nilsson (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsalensia 19), Uppsala 2018, p. 263-285.
52. Kinnamos, p. 124.1-6 : Ἀνδρόνικος δὲ ὀψὲ τοῦ καιροῦ συναισθόμενος (ἐτύγχανε γάρ, καθάπερ ἔφην, ὀλιγωρίᾳ πολλῇ τινι κεχρημένος) ἵππον τε ἀνέβη καὶ σὺν τῷ δόρατι ἀπελαύνων ἔργα μὲν χειρὸς ἐπεδείξατο θαυμαστά [...] δρᾶσαι ὅμως δεδυνημένος οὐδέν.
53. Kinnamos, p. 128.10-15.
54. Kinnamos, p. 129.6-13 : ὁ δὲ ξὺν ἡμιόνῳ ἐγγὺς τῆς βασιλέως ἦλθε σκηνῆς, ἀποβάς τε ἡσυχῇ ἐπορεύετο βάδην ἐγχειρίδιον ἐπισείων τῇ δεξιᾷ. ὅπως γε μὴν μηδενὶ φωραθείη, Ἰταλὴν ἀντὶ τῆς ἐξ ἔθους ὑπέδυ στολήν. ὡς δὲ ἔγνω καταφανὴς γεγονὼς [...] ἐπὶ γόνυ κλιθεὶς τὸν τῆς γαστρὸς δῆθεν ἀποκρίνειν προσεποιεῖτο σκυβαλισμόν.

très cinématographique des prisons de Constantinople[55]. Sans aucun doute, ces détails relatifs à sa conduite, intentionnellement choisis et peu glorieux pour une personne qui convoite le pouvoir suprême, contribuent à colorer vivement le portrait d'un homme qui est très loin de l'image du souverain idéal, mise en avant par Kinnamos et incarnée par Manuel Ier. Cela nous conforte dans l'idée que Kinnamos ne se rangeait pas parmi les partisans d'Andronic après la mort de Manuel. De plus, le fait que l'auteur mentionne Alexis II, le fils de Manuel, comme étant encore en vie et qu'il n'est pas favorable aux ancêtres du futur empereur Isaac II Ange rend plus vraisemblable l'hypothèse selon laquelle son œuvre fut rédigée et publiée avant l'ascension au trône d'Andronic[56].

Si elles sont peu nombreuses, les références à l'apparence et à la conduite corporelle des princes étrangers, surtout latins, n'en ont pas moins une valeur sémantique certaine. Signalons au préalable que toutes ces occurrences contribuent à donner d'eux une image dépréciative. Bel homme à la prestance imposante[57], Raymond de Poitiers reçoit sur le crâne un rude coup frappé par un soldat byzantin; il ne tombe pas à la renverse, parce qu'il se cramponne des deux mains à la nuque de son cheval et que les gens de sa suite le soutiennent[58]. En 1134, Roger II, qui auparavant avait humilié le pape, le fait asseoir, tombe à genoux et se dirige vers lui en rampant à quatre pattes, prétendument pour lui demander pardon mais en même temps pour briguer la dignité de roi[59]. La mort de Richard d'Andria à Trani en Apulie est hideuse. Un prêtre le frappe à la jambe avec une pierre; il se tord de douleur. Deuxième coup, à la gorge cette fois; il implore la pitié. Son adversaire lui perfore le ventre d'un coup de couteau et le force à avaler ses viscères[60]. Impitoyable mais hypocrite, Renauld de Châtillon, après avoir fait torturer l'archevêque de Chypre pour lui extorquer ses biens, l'exhibe sur son cheval, en vêtements d'apparat, à travers toute la ville, tandis que lui-même marche à ses côtés, en tenant la bride[61]. En 1158, le même personnage déclare rituellement sa soumission à l'empereur Manuel : il ôte son couvre-chef, et le bras dénudé jusqu'au coude, pieds nus, traverse la ville avec un grand

55. Kinnamos, p. 233.10 – 234.22.
56. Sur cette datation de la rédaction de l'œuvre, voir Brand, dans *Deeds of John and Manuel Comnenus* (cité n. 15), p. 4; Καρποζηλος, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι* (cité n. 15), p. 627-628. Cependant H. Hunger (*Die hochsprachliche profane Literatur* [cité n. 15], p. 410) suppose que l'œuvre a été rédigée durant le règne d'Andronic mais qu'elle a plus vraisemblablement été publiée après sa mort.
57. Kinnamos, p. 17.2 : κάλλους τε καὶ μεγέθους.
58. Kinnamos, p. 17.11-15 : τῶν γάρ τις στρατιωτῶν ἐπιόντα τοῦτον ἐπιστὰς παίει κατὰ τοῦ κράνους, καὶ εἰ μὴ ἀμφοτέραις τοῦ ἱππείου ἐπιλαβόμενος αὐχένος ἐπέσχε τὸν ὄλισθον πλεῖστοί τε ἤδη τῶν ἑπομένων συνέστησαν, ὕπτιος ἂν παρ' αὐτὰ ἐξεκυλίσθη.
59. Kinnamos, p. 91.10-13 : καθίζει ἐπὶ ταύτης τὸν ἀρχιερέα, ἐς ἔδαφός τε καταβαλὼν ἑαυτὸν πρηνὴς χερσί τε καὶ ποσὶν ἐρειδόμενος προσῄει, τὸ μὲν τὴν ἁμαρτάδα δῆθεν ἐξιλασκόμενος τὸ δὲ καὶ ῥὴξ προβεβλῆσθαι ἀξιῶν.
60. Kinnamos, p. 144.13-20 : τις τῶν ἐκ Τράνεως εἰς τοὺς ἱερέας τελῶν μέγα τι χρῆμα λίθου ἐξ ὑπερδεξιῶν ἀφεὶς κνήμης τε θατέρας τυχήσας αὐτῷ, εἰς γῆν ἀναχθῆναι ἐποίησε. καὶ ὁ μὲν ἔκειτο σπαράττων ὑπὸ ὀδύνης ἑαυτόν, ὁ δὲ καὶ δευτέραν κατῆρε τοῦ τραχήλου βολήν. ἐπειδή τε ἤδη κατηγώνιστο, καίτοι τοῦτον πολλὰ ἱκετεύοντα ὕπτιον ἀνακλίνας ἐγχειρίδιον μὲν τῆς γαστρὸς διελαύνει, ἔγκατα δὲ πάντα ἐκχέας οἷόν τινα ἐδωδὴν ἐπὶ τοῦ στόματος παρέθετο. Signalons que Kinnamos n'avait pas accompagné les troupes byzantines en Italie (Καρποζηλος, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι* [cité n. 15], p. 627).
61. Kinnamos, p. 181.15 – 182.6.

nombre de moines... la corde au cou et l'épée à la main[62]. Kinnamos souligne l'arrogance de Baudouin III, en se référant à un geste du prince latin fortement symbolique : lorsqu'il vient à la rencontre de l'empereur Manuel, il descend de cheval à l'endroit où seul l'empereur a coutume de le faire[63]. Toutefois, malgré son arrogance, l'empereur, conformément au rituel byzantin, lui offre, en marque d'honneur, de s'asseoir devant lui sur un siège plus bas[64]. Aux antipodes de Baudouin III, le Turc Kilij Arslan est présenté par Kinnamos comme nettement plus modeste puisqu'il décline vivement l'invitation de l'empereur à s'asseoir devant lui[65]. Arrogants, hypocrites, avares, impitoyables et barbares[66], connaissant une fin misérable ou offrant une image peu héroïque aux heures du combat, même s'ils sont imposants et d'une beauté impressionnante, les princes-chevaliers latins sont décrits par Kinnamos de telle manière qu'ils soient loin d'égaler le majestueux Manuel, un vrai chevalier byzantin. Même le chef turc leur est supérieur.

Les figures féminines sont extrêmement rares chez Kinnamos et plus rarement encore l'historien se réfère à leur apparence physique et à leur conduite corporelle. Par exemple, il évoque très vaguement la grande beauté de Marie, fille du sébastocrator Isaac[67]. Le détail qu'il retient concernant la tenue de la jeune princesse allemande Bertha-Irène, future épouse de l'empereur Manuel, à son arrivée à Byzance, constitue probablement une allusion à son état d'âme ou au sort qui l'attend : elle était vêtue d'une robe de byssus, ornée d'or et de pourpre, mais le bleu sombre de l'étoffe fit croire qu'elle portait des vêtements noirs[68]. L'historien manifeste un intérêt peu habituel chez lui pour Mélissende, promise à Manuel après la mort de Bertha-Irène. Il évoque les symptômes de sa maladie, qui fanent sa beauté[69] : elle se couchait, atteinte de frissons et de terribles convulsions. La fièvre la saisissait, les cernes noirs et le dépérissement s'ensuivaient. La fleur de son visage, auparavant rayonnant de grâce, s'altérait rapidement et s'assombrissait. La plume descriptive de l'auteur devient plus imagée, lorsqu'il se réfère à la conduite et à la mort de deux prostituées. Au siège de Brindisi, une demi-folle qui erre dans les rues est frappée de paralysie quand une pierre lui brise le crâne[70]. Au siège de Zeugma, une femme grimpée sur les remparts adresse des propos orduriers aux soldats romains, leur lance des cendres, relève ses jupes dans un geste obscène, et leur montre son derrière. Un soldat décoche

62. Kinnamos, p. 182.13-17.
63. Kinnamos, p. 185.15-16 : ἐνταῦθα τοῦ ἵππου ἀπέβη, ἔνθα καὶ βασιλεὺς αὐτὸ ποιεῖν εἴθιστο.
64. Kinnamos, p. 185.16-19 : ἀγερωχίαν αὐτοῦ καταγνοὺς βασιλεὺς πολλὰ τῶν ἔτι μᾶλλον εἰς τιμὴν ὁρώντων ἐνέλιπεν αὐτῷ. εἶδε δὲ ὅμως αὐτὸν καὶ προσεῖπεν ἕδραν τέ τινα χθαμαλὴν καθιζῆσαι παρέθετο.
65. Kinnamos, p. 206.7-8 : τοῦ βασιλέως καθιζῆσαι τοῦτον προτρεπομένου, ὁ δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἰσχυρότατα ἀπέλεγεν.
66. Généralement sur l'image des Latins chez Kinnamos, voir Καρποζηλος, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι* (cité n. 15), p. 648-649 avec la bibliographie citée dans les notes.
67. Kinnamos, p. 135.1-2 : Μαρίαν τὴν Ἰσαακίου σεβαστοκράτορος θυγατέρα γένει τε καὶ περιουσίᾳ κάλλους διάφορον οὖσαν ἐν Βυζαντίῳ, ou p. 203.8-9 : Μαρίαν τὴν Ἰσαακίου τοῦ σεβαστοκράτορος παῖδα περικαλλῆ καθάπερ εἴρηται οὖσαν.
68. Kinnamos, p. 36.7-11.
69. Kinnamos, p. 209.9-12.
70. Kinnamos, p. 160.23 – 161.1 : γύναιόν τι ἀνὰ τὴν πόλιν σοβοῦν κατὰ κορυφὴν δεξάμενον τὴν βολὴν τήν τε κεφαλὴν διεσπαράχθη καὶ πᾶσαν μελῶν παρελύθη τὴν ὄστωσιν.

contre elle une flèche qui l'atteint en plein fessier. Telle est la pitoyable image de la femme que voient les soldats en entrant dans la ville[71].

Pour conclure, nous voyons que Jean Kinnamos recourt, entre autres, à la sémiologie du corps pour mieux mettre en lumière la grandeur de l'empereur Manuel Ier, ce qui constitue de toute évidence son objectif principal, lorsqu'il entreprend de rédiger son *Histoire*. L'impression négative que suscite chez le lecteur la conduite corporelle tant de son cousin Andronic, le prétendant au trône byzantin, que des princes latins, contribue encore à sublimer davantage Manuel. C'est du reste l'unique raison, me semble-t-il, pour laquelle elle est évoquée dans le récit. Kinnamos n'est assurément pas un observateur perspicace du comportement humain. En fait, il ne s'intéresse pas vraiment à décrire les caractères, rendre compte des sentiments et expliquer des conduites pour interpréter le cours de l'Histoire.

Université nationale et capodistrienne d'Athènes

71. Kinnamos, p. 246.2-10 : γύναιόν τι εὕρετο δύστηνον διεληλαμένην ἀκίδα τῆς ἕδρας ἔχον [...] αὕτη, ὁπηνίκα ἔτι ἀνάλωτος ἦν ἡ πόλις, ὑπὲρ τῶν τειχέων ἑστῶσα σποδόν τε κατέσειε καὶ τὰ ἱμάτια κόσμῳ οὐδενὶ ἀνασύρασα τὴν ἕδραν παλιντρόπῳ τῷ προσώπῳ ἐς τὸν Ῥωμαίων ἐδείκνυε στρατόν, ἀπέραντόν τέ τινα βαττολογίαν ὑποψάλλουσα δαιμονιώδει τινὶ μαγγανείᾳ Ῥωμαίους ξυνδεῖν ᾤετο. ἀλλά τις στρατιωτῶν βέλος ἐπ' αὐτὴν ἀφεὶς κατατυχεῖ τῆς ταλαιπώρου, ἔνθα τὸν τοῦ σκυβαλισμοῦ παράπομπον ἡ φύσις αὐλῶνα ἵδρυσεν.

OSSERVAZIONI SU UNA RECENTE EDIZIONE DELLA *VITA IGNATII* ATTRIBUITA A NICETA DAVID PAFLAGONE

Andrea Luzzi

La *Vita Ignatii* ascritta a Niceta David Paflagone (*BHG* 817) è un testo agiografico *sui generis*, che come è noto presenta molteplici elementi di interesse, a cominciare dall'individuazione dello stesso genere letterario d'appartenenza dell'opera, dal momento che, come è stato scritto, si tratta di "a remarkable text with a historical rather than an 'edifying' orientation. It reads more like an invective against Photios than a eulogy to Ignatios and includes a long list of the adherents of the two opposing parties. Although Niketas twice rejects any such qualification of his work, he adopts the narrative style of a historical work"[1]. Alcuni anni orsono della *Vita Ignatii* è stata pubblicata una edizione critica, corredata di traduzione inglese e sintetiche note di commento, nella prestigiosa Series Washingtoniensis del Corpus fontium historiae Byzantinae[2]: avendo adottato la suddetta edizione per uno dei miei recenti corsi accademici ho avuto modo di analizzarla in modo approfondito e da tale analisi scaturiscono le seguenti osservazioni, che mi onoro di offrire quale mio modesto tributo alla celebrazione dell'illustre festeggiato e insigne Maestro Bernard Flusin.

Occorre subito notare la peculiarità dell'edizione in oggetto, scaturita, come afferma testualmente John Duffy all'inizio della *Prefazione* da lui firmata, dalla dissertazione dottorale presentata nel 1987 presso the State University of New York at Buffalo dal dott. Andrew Smithies, un allievo di Leendert Gerrit Westerink[3]. Il testo greco dell'edizione curata dallo Smithies, insieme alla versione in inglese, dopo aver ricevuto

1. S. Efthymiadis, Hagiography from the "Dark Age" to the age of Symeon Metaphrastes (eighth–tenth centuries), in *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 1*, pp. 95-142: 116.
2. Nicetas David, *The Life of Patriarch Ignatius*, text and transl. by A. Smithies with notes by J. M. Duffy (Dumbarton Oaks texts 13 – CFHB 51), Washington DC 2013. Della suddetta edizione mi sono note le recensioni di Óscar Prieto Domínguez in *Erytheia* 34, 2013, pp. 355-359; di Andrew Louth in *The catholic historical review* 100, 4, 2014, pp. 809-810; di Roger Scott in *Theological studies* 76, 1, 2015, p. 211 (le ultime due, in particolare, genericamente laudatorie).
3. *Ibid.*, p. IX (dove si viene informati anche del fatto che "Subsequently Dr. Smithies, an Englishman by birth, took up residence in Australia, where he became a professional librarian in a field far removed from Byzantine studies. He has had a very successful career in libraries and until

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, pp. 465-480.

presso Dumbarton Oaks "minor improvements [...] and a longer list of additions to the apparatus of sources" da parte di alcuni studiosi (Alice-Mary Talbot, Denis Sullivan, Sofia Kotzabassi, Emmanuel Papoutsakis, Paul Stephenson, Aaron Johnson, Conrad Leyser), è stato sottoposto al vaglio di Nigel Wilson, essendo infine corredato di sintetiche note esegetiche e di un *index graecitatis* ad opera dello stesso Duffy. All'edizione è stata premessa una concisa introduzione dello Smithies, nella quale questi tratta, in successivi paragrafi, dell'autore dell'opera[4] e della trasmissione del testo, soffermandosi in particolare sui singoli testimoni di cui si applica a ricostruire le relazioni "stemmatiche"[5], per concludere, infine, con un elenco di precedenti "Editions, translations"[6].

Le osservazioni dello Smithies su autore e opera erano basate, ovviamente, sulla bibliografia disponibile ai tempi della redazione della dissertazione dottorale e perciò John Duffy ha integrato alcune considerazioni in merito alla datazione della *Vita Ignatii*, discutendo in particolare la proposta di Irina Tamarkina[7] di anticipare la datazione dell'opera al periodo intercorrente tra l'886 e il 901-902, e prendendo posizione a favore della conservazione della datazione tradizionale della composizione della *Vita Ignatii* entro i primi due decenni del secolo decimo[8].

Probabilmente, una similare integrazione sarebbe stato opportuno introdurre anche in relazione ai dati biografici riguardanti Niceta David, dal momento che di necessità Smithies si era limitato a riferire e a discutere quanto a lui noto nei primi anni '80 dello scorso secolo sull'autore, senza aver potuto conoscere e utilizzare i due importanti studi pubblicati da Bernard Flusin nel periodo immediatamente successivo[9], nei quali Flusin ha convincentemente riferito il testo presente in un *bifolio* conservato nel codice miscellaneo Jerusalem, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Ἁγίου Σάβα 704 (frammento XV, di cui è stata proposta dallo studioso francese una datazione tra la fine del secolo XI e l'inizio del XII), a una agiografia di Niceta che sarebbe stata composta da uno dei suoi discepoli per celebrare la memoria del maestro: qualora la suddetta seducente ricostruzione di Bernard Flusin cogliesse effettivamente nel segno, il *bifolio* gerosolimitano fornirebbe, infatti, ulteriori ragguagli sulle vicende biografiche dell'autore negli ultimi anni del regno di Leone VI e sotto il fratello e successore di questi Alessandro.

Una interessante testimonianza in merito a una probabile elevazione di Niceta agli onori degli altari — elemento che avvalorerebbe ulteriormente la proposta interpretativa avanzata da Flusin del *bifolio* gerosolimitano come frammento di un testo agiografico celebrante Niceta — sembra provenire da una delle tre sezioni tipico-sinassariali del *Praxapostolos*

his recent retirement was in charge of the Australian Antarctic Division Library near Hobart on the island of Tasmania").

4. *Ibid.*, pp. IX-XIII.

5. *Ibid.*, pp. XIII-XXVIII.

6. *Ibid.*, pp. XXVIII-XXIX.

7. I. Tamarkina, The date of the life of the patriarch Ignatius reconsidered, *BZ* 99, 2007, pp. 615-630.

8. Nicetas David, *The life of Patriarch Ignatius* (cit. nota 2), pp. XXXI-XXXII, nota 9: tale nota è stata aggiunta — tra parentesi quadre e con l'inserimento della sigla JMD in calce — al corredo originale di note all'introduzione offerto dallo Smithies.

9. B. Flusin, Un fragment inédit de la *Vie d'Euthyme le Patriarche*? 1, Texte et traduction, *TM* 9, 1985, pp. 119-131, e Id., Un fragment inédit de la *Vie d'Euthyme le Patriarche*? 2, *Vie d'Euthyme* ou *Vie de Nicétas*?, *TM* 10, 1987, pp. 233-260.

Dresden, Sächsische Landesbibliothek, A. 104, manoscritto sventuratamente deteriorato al punto da risultare ai nostri giorni praticamente inutilizzabile[10]. Fortunatamente, prima di essere così gravemente danneggiato, il codice era stato accuratamente studiato da Aleksej Afanas'evič Dmitrievskij, che ne aveva trascritte estese sezioni[11]. In particolare,

10. Una sintetica descrizione del manoscritto in F. Schnorr von Carolsfeld, *Katalog der Handschriften der Königl. Öffentlichen Bibliothek zu Dresden. 1*, Wiesbaden 1882, pp. 45-46 (con datazione al X-XI sec.). Sull'attuale stato del codice, di fatto "inutilisable", cfr. J.-M. Olivier, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard*, 3e éd. entièrement refondue (CCSG. Suppl. 2), Turnhout 1995, p. 266. B. Flusin, Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix à Constantinople au XIe siècle d'après le Dresdensis A 104, in *Byzance et les reliques du Christ*, pp. 61-89: 62, che ha avuto modo di esaminare autopticamente il manoscritto, ne attesta anch'egli l'"état pitoyable : certains folios, agglutinés, forment des blocs ; sur d'autres, l'écriture est souvent effacée".

11. Le parziali trascrizioni del codice *Dresdensis* A 104 sono state pubblicate sia dallo stesso А. А. Дмитриевский [A. A. Dmitrievskij], *Древнѣйшие патріаршие типиконы : Святогробский Іерусалимскій и Великой Константинопольской Церкви*, Кіевъ 1907, pp. 260-347, sia, più recentemente ed estensivamente, da К. К. Акентьев [C. Akent'ev], *Типикон Великой Церкви Cod. Dresde A 104. Реконструкция текста по материалам архива А. А. Дмитриевского* (Subsidia byzantinorossica 5), Санкт-Петербург 2009. Alcune delle trascrizioni del Dmitrievskij si ritrovano anche in *Le Typicon de la Grande Église : ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. 1, Le cycle des douze mois*, introd., texte critique, trad. et notes par J. Mateos (OCA 165), Roma 1962 (a p. VIII il codice viene però erroneamente dichiarato deperdito in Russia), in G. Bertonière, *The historical development of the Easter vigil and related services in the Greek Church* (OCA 193), Roma 1972 (osservazioni sulle rubriche liturgiche tramandate nel ms. *Dresdensis* a pp. 114-115), e in Flusin, Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix (cit. nota 10). Dmitrievskij, *Древнѣйшие Патріаршие Типиконы* (cit. in questa nota), pp. 262-265, ha ricostruito parzialmente (con qualche inesattezza), la storia del codice conservato a Dresda, storia che è stata in seguito ripresa e completata da Bernard Flusin (p. 62 dello studio qui sopra citato). Di seguito sintetizzo quanto ricostruito dai due studiosi, aggiungendo qualche rettifica e ulteriore precisazione. Una nota apposta nel margine inferiore del primo foglio del manoscritto, già riportata da Schnorr von Carolsfeld, *Katalog* (cit. nota 10), p. 45, ne dichiara il possesso da parte di Ἱερεμίου πατριάρχου μονῆς Σταυρονικήτα. Dmitrievskij, a p. 262 della monografia sopra citata, identifica tale patriarca con Geremia II (1st time: 5 May 1572 – 23 Nov 1579, 2nd time: Aug 1580 – 22 Feb 1584, 3nd time: Apr 1587 – end 1595†: seguo, qui e in seguito, il catalogo dei patriarchi ecumenici redatto da D. Kiminas, *The ecumenical patriarchate : a history of its metropolitans with annotated hierarch catalogs* [Orthodox Christianity 1], [s.l.] 2009, p. 38), definendolo fondatore del monastero atonita di Stavronikita, seguito da Flusin, Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix (cit. nota 10), p. 62. In realtà è invece il suo omonimo predecessore Geremia I (1st time: 31 Dec 1522 – Apr/May 1524, 2nd time: 24 Sep 1525 – 13 Jan 1546) a poter essere considerato una sorta di rifondatore dell'eremo, che dopo essere stato originariamente eretto, con ogni probabilità, verso la fine del sec. X, venne in seguito distrutto e abbandonato nel corso del sec. XIII, essendo affidato alla giurisdizione di altri cenobi atoniti, per essere infine acquistato e restaurato nel 1533 da un conoscente del patriarca costantinopolitano Geremia I il quale riuscì ad ottenerne da parte dell'amico patriarca anche il reintegro nel rango di monastero autonomo; lo stesso patriarca Geremia I vi trascorse come monaco gli ultimi tempi della sua vita, accrescendone il prestigio e la prosperità (per la storia del monastero cfr. C. G. Patrinelis *et al.*, *Stavronikita Monastery : history, icons, embroideries*, Athens 1974): mi sembra, dunque, che sia ben più probabile l'identificazione del Geremia originario possessore del codice *Dresdensis* A 104 col primo patriarca costantinopolitano di tale nome piuttosto che col secondo. Una ulteriore nota di possesso relativa ad "Арсений", presente in un foglio di guardia del codice *Dresdensis* e non notata da Franz Schnorr von Carolsfeld nella sua sintetica descrizione del manoscritto, ha permesso ad Aleksej Afanas'evič Dmitrievskij di congetturare che l'attuale *Dresdensis* fosse stato acquisito dal monastero di Stavronikita e trasferito a Mosca da parte del dotto monaco Arsenij (al secolo Anton Putilovich) Sukhanov alla metà del secolo XVII — evidentemente in occasione del viaggio da lui effettuato tra il 1654 e il 1655 al Monte Athos su incarico del patriarca moscovita Nikon al fine di procurarsi i

in relazione a Niceta è interessante la terza sezione tipico-sinassariale del manoscritto, tramandata nei ff. 121-186 e riconducibile alla tradizione liturgica costantinopolitana di Santa Sofia, rappresentata, per la fase più antica, dai codici Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 266 e Jerusalem, Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Τιμίου Σταυροῦ 40, che ci documentano la situazione relativa, rispettivamente, agli anni 900 e 950 ca.[12], mentre il *Dresdensis* A 104 parrebbe testimoniare, secondo Flusin[13], uno stadio del *Typikón* della Grande Chiesa più evoluto, databile alla seconda metà del secolo XI (più di preciso, anteriormente all'inizio del regno di Alessio I Comneno). Al f. 160^r, sotto la data del 17 gennaio, si legge nel codice di Dresda la breve notizia che è stata trascritta dal Dmitrievskij nel modo seguente:

Ὁ ὅσιος Νικήτας ὁ φιλόσοφος, ὁ καὶ Παφλαγών ἐστιν, ὃς καὶ μετὰ θάνατον ἐτμήθη τὴν κεφαλὴν παρὰ τῶν ἀθέων Τούρκων μετὰ ρο΄ ἔτη αἷμα πανδόξως βλύσας.

San Niceta Paflagone il "filosofo", che anche dopo la morte venne decapitato dagli atei Turchi, effondendo (così) il suo sangue in modo gloriosissimo dopo 170 anni.

Fu Cyril Mango a riferire per primo la notizia tramandata nel codice di Dresda, trascritta dal Dmitrievskij, a Niceta David Paflagone e, in particolare, al culto fiorito nel luogo in cui questi fu sepolto[14], pur senza soffermarsi ad analizzarne il testo in dettaglio, ma tale interessante dato riguardante l'agiografo paflagone è stato per lo più successivamente ignorato da coloro che si sono occupati dell'autore e delle sue opere[15]: non

manoscritti (tra i 500 e i 700, a seconda delle fonti) di cui il patriarca necessitava per realizzare la riforma dei libri liturgici della Chiesa russa: su Sukhanov si veda, ad esempio, la recente scheda bio-bibliografica di G. Yermolenko, Arseny Sukhanov, in *Christian-Muslim relations : a bibliographical history. 8, Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, ed. by D. Thomas & J. Chesworth, Leiden – Boston 2016, pp. 893-904 —; a quanto attesta lo stesso Dmitrievskij, il manoscritto nel 1701 fu esaminato (e parzialmente trascritto) nella biblioteca sinodale di Mosca da Chrysanthos, destinato ad ascendere pochi anni dopo al soglio patriarcale di Gerusalemme, e infine attirò l'interesse del filologo Christian Friedrich Matthaei, trasferitosi dalla Germania nel 1803 a Mosca (città dove il filologo tedesco rimarrà fino alla morte occorsa nel 1811) per occuparvi la cattedra universitaria di filologia classica rimasta vacante, venendo tra l'altro incaricato di redigere il catalogo pubblicato nel 1805 delle collezioni manoscritte conservate, alla sua epoca, nelle due biblioteche del Patriarcato di Mosca e impadronendosi illecitamente nell'espletamento di tale incarico di vari codici ivi conservati, tra cui anche quello in oggetto, che sarà infine dal Matthaei venduto, insieme ad altri, alla biblioteca di Dresda nel 1788 (su Matthaei e la sua collezione di manoscritti cfr. O. von Gebhardt, Christian Friedrich Matthaei und seine Sammlung griechischer Handschriften, *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 15, 1898, pp. 345-357, 393-420, 441-482, 537-566: il *Dresdensis* A 104 viene qui in particolare inventariato e analizzato a pp. 475-476).

12. Per i suddetti due codici mi permetto di rinviare ad A. Luzzi, Il Patmiacus 266 : un testimone dell'utilizzo liturgico delle epitomi premetafrastiche, *RSBN* NS 49, 2012 [2013], pp. 239-261.

13. Cfr. Flusin, Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix (cit. nota 10), p. 62.

14. C. Mango, recensione di F. Lebrun, Nicétas le Paphlagonien, *Sept homélies inédites*, Leuven 1997, in *BZ* 91, 1998, pp. 539-540: 539.

15. L'unico studioso a me noto ad avere discusso in maniera articolata tale dato liturgico è Σ. Α. Πασχαλιδης [S. A. Paschalides], *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγών : Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς προσωπογραφίας καὶ τῆς ἁγιολογικῆς γραμματείας τῆς προμεταφραστικῆς περιόδου* (Βυζαντινά κείμενα και μελέται 28), Θεσσαλονίκη 1999, pp. 115-117 (nel paragrafo dedicato interamente all'analisi della ἁγιολογική ἀναφορά τοῦ Τυπικοῦ τῆς Δρέσδης στό Νικήτα Παφλαγόνα). La notizia del codice di Dresda segnalata dal Mango è stata in seguito brevemente citata, ma senza ulteriori particolari approfondimenti, anche da P. Yannopoulos, Autour de Nicétas le Paphlagonien, *Byz.* 69,

sarà dunque del tutto inutile, credo, tornare a esaminare tale breve notizia. Innanzitutto — elemento finora non notato, almeno a mia conoscenza — appare interessante l'epiteto ὅσιος riferito nella notizia a Niceta, che sembra confermare la sua condizione di monaco (non universalmente accertata dagli studiosi), in quanto, come è noto, tale epiteto viene propriamente riservato, nel medioevo greco, proprio ai santi monaci[16]. Quanto alla datazione dell'epoca in cui sarebbe avvenuto lo sfregio delle reliquie di Niceta ad opera dei Turchi, consistente nella decapitazione cui furono sottoposti i suoi resti mortali, il dato cronologico presente nella notizia del *Praxapostolos dresdensis* ("dopo 170 anni") si rivela alquanto problematico. Paschalides interpreta le parole della notizia in modo letterale riferendole a un presunto miracoloso sanguinamento conseguente alla "decapitazione", sanguinamento che evidentemente presupporrebbe la portentosa incorruttibilità della reliquia fino a quel momento, e intende la relativa indicazione cronologica calcolata a partire dalla morte dell'autore (da lui datata alla metà del secolo X), il che condurrebbe ad attribuire la notizia ai primi decenni del secolo XII, implicando, di necessità, anche lo spostamento in avanti della cronologia del codice *Dresdensis* A 104 di almeno di mezzo secolo[17]. A mio avviso, tuttavia, le parole "effondendo il suo sangue in modo gloriosissimo" potrebbero essere intese come metaforicamente allusive di una sorta di glorioso e singolare "martirio" post mortem subito dalle spoglie di Niceta, senza implicare una reale effusione di sangue conseguente alla decapitazione della reliquia[18]; quanto all'indicazione temporale dei 170 anni trascorsi fino allo sfregio perpetrato dai Turchi, pure escludendo un tutt'altro che improbabile banale errore relativo alla quantità numerica nel processo di copia del codice o nel suo modello, è opportuno rilevare come nella notizia tale indicazione non sia messa in diretta correlazione con la morte del santo e potrebbe, dunque, anche essere genericamente riferita all'esistenza in vita di Niceta, tanto più che, qualora essa, in accordo con la datazione proposta da Bernard Flusin per la sezione tipico-sinassariale del codice di Dresda alla seconda metà del secolo XI prima dell'avvento di Alessio Comneno, fosse ascritta agli anni '70 del secolo XI (a ridosso della conquista della maggior parte della Paflagonia da parte dei Turchi poco tempo dopo la vittoriosa battaglia di Mantzikert), rinvierebbe a una data "tonda", ovvero all'incirca all'anno 900 (e, d'altro canto, non possiamo avere alcuna garanzia del fatto che all'estensore della notizia fossero esattamente note né la data di nascita, né di morte di Niceta). In ogni caso, seppure non possiamo dirimere con assoluta certezza l'ambiguità insita nella suddetta indicazione temporale, la breve notizia relativa al Paflagone tramandata nel ms. *Dresdensis* viene a avvalorare alcuni dati ricavabili da titoli di encomi ascritti a Niceta, dove l'autore è definito santo retore sepolto in Paflagonia: Νικήτα ῥήτορος τοῦ κατὰ τὴν Παφλαγονίαν κειμένου ἁγίου

1999, pp. 599-602: 599, 601, e da C. Crimi, Nazianzenica. 10, Il Teologo e il prefetto in un passo di Niceta David Paflagone, *EEBS* 51, 2003 [2006] (= *Ἀφιέρωμα εἰς τὸν ὁμότιμον καθηγητὴν τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν Ἀθανάσιον Κομίνην*), pp. 204-220: 220 nota 6.

16. Cfr. ad esempio H. Delehaye, *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'Antiquité* (Subs. hag. 17), Bruxelles 1927, p. 72 e *La Vita di san Fantino il Giovane*, introd., testo greco, trad., commentario e indici a cura di E. Follieri (Subs. hag. 77), Bruxelles 1993, p. 269.

17. Cfr. Paschalides, *Νικήτας Δαβὶδ Παφλαγών* (cit. nota 15), p. 116. *Ibid.*, nota 140, la sua proposta di avanzamento della cronologia del codice di Dresda.

18. La possibilità di un'interpretazione metaforica dell'espressione di certo non si darebbe qualora si accogliesse la proposta di correzione βλύσασαν pro βλύσας cautamente avanzata da Crimi, Nazianzenica. 10 (cit. nota 15), p. 220 nota 6.

ἀνδρός[19], il che ci testimonia ulteriormente — come già notato dal Mango[20] a proposito del titolo per il panegirico composto da Niceta per Dionigi Areopagita — il culto fiorito sulla tomba dell'autore, localizzata in Paflagonia, offrendoci, dunque, una delle due "coordinate" individuate dai bollandisti per stabilire la storicità di un culto agiografico, quella per così dire "topografica", essendo l'altra, quella "cronologica" (relativa al giorno della commemorazione: in questo caso il 17 gennaio), fornita dal codice di Dresda. Comunque, sembra evidente che tale culto dovette rimanere circoscritto all'ambito locale del luogo di sepoltura di Niceta, dal momento che della sua memoria al 17 gennaio attestata nel *Praxapostolos dresdensis* non sono state segnalate, almeno finora, ulteriori occorrenze in altri libri liturgici.

Dopo aver trattato brevemente di autore e opera, Smithies riserva la parte restante dell'introduzione all'analisi della trasmissione del testo della *Vita Ignatii* all'interno della *Collezione ignaziana* di testi anti-foziani tramandati unitamente alla epitome del testo greco degli atti del IV concilio di Costantinopoli dell'869-870 che sancì la deposizione di Fozio[21], conservati in due codici bessarionei databili alla prima metà del sec. XIV, il ms. Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, gr. Z 167 (coll. 740) (*siglum* B) e il ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, gr. 436 (*siglum* C) [22], da cui discendono, direttamente o indirettamente, più recenti copie dei secc. XVI e XVII, la maggior parte delle quali realizzate per illustri partecipanti al concilio di Trento (1545-1563).

A proposito delle relazioni esistenti tra i testimoni manoscritti Smithies afferma testualmente (Introduction, p. XVII):

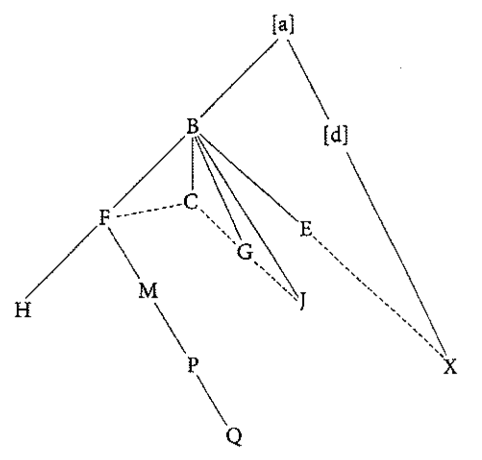
19. Si tratta dei panegirici composti da Niceta per Iacobus ap. frater Domini, ep. Hierosol. m. (*BHG* 766a), Lucas evangelista (*BHG* 993c), Timotheus apostolus ep. Ephesi (*BHG* 1848n), Dionysius areopagita ep. Athen. (*BHG* 556b), Ioannes Climacus ab. in monte Sina † 649 (*BHG* 883c), Petrus ap. † Romae (*BHG* 1488b): per i primi cinque ecomi cfr. l'edizione di F. Lebrun, *Nicétas le Paphlagonien : sept homélies inédites*, Leuven 1997, rispettivamente pp. 153, 179, 203, 237, e 277; per l'ultimo, invece, quella di A. Vogt, *Panégyrique de St Pierre, Panégyrique de St Paul : deux discours inédits de Nicétas de Paphlagonie, disciple de Photius* (Orientalia christiana 23, 1), Roma 1931, p. 24, dove però l'editore, al posto di τοῦ κατὰ τὴν Παφλαγονίαν κειμένου, stampa τοῦ κατὰ τὸν Παφλαγόνα κειμένου, emendando il titolo presente nel codice preso a modello della sua edizione (*Par. gr.* 755), dove si legge invece chiaramente ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΑΦΛΑΓΩ (con omega finale sovrascritta: ho potuto verificarlo nella riproduzione digitale del f. 62[r] del manoscritto resa disponibile on line dalla Bibliothèque nationale de France), da considerarsi piuttosto, a mio parere, abbreviazione per sospensione di Παφλαγω(νίαν) — la variante Παφλαγωνία con *omega* invece della più comune forma Παφλαγονία con *omicron* essendo infatti ben attestata nel *TLG* —: non mi pare, dunque, che vi sia alcuna ragione per accogliere il suggerimento di Henri Grégoire, segnalato nella nota 1 dall'editore, di correggere κειμένου in κεκλημένου (del resto, emendazione molto difficilmente spiegabile sul piano paleografico).

20. Mango, recensione di Lebrun (cit. nota 14), p. 539.

21. Una lista dei testi componenti la *Collezione ignaziana* anti-foziana è offerta in *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, rec., emendavit, adnotatione critica instruxit C. Leonardi post cuius obitum recognovit, prolegomenis, notulis, indicibus exornavit A. Placanica (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia 27), Firenze 2012, pp. LXIV-LXV, dove sono anche passati in rassegna i codici greci in cui tali testi sono tramandati (pp. LXV- LXIX).

22. Per i rapporti esistenti tra i due codici, considerati da Smithies l'uno (C) copia dell'altro (B), si veda *infra*.

All surviving manuscripts of the Vita Ignatii except for Metochion Panagiou Taphou 361 (X) derive from Venice Marcianus gr. 167 (B), and the paramount importance of this manuscript was long ago recognized by K. Schweinburg.[43] [il testo della nota è riportato qui sotto] *Unfortunately, the copyists of Basle* [sic] *O.II.25 (F), Madrid O.29[r](G) and Ottobonianus gr. 27 (J) appear to have complicated the picture somewhat by consulting a second exemplar in addition to B. The evidence suggests that F and G both made extensive use of Munich gr. 436 (C), while J seems to have closely followed G for some sections. Another branch of the tradition is represented by Metochion Panagiou Taphou 361 (X) and by the unknown manuscript used by Raderus for his edition (= [d]). Again the situation appears to be somewhat complicated, as X also has clear links with Escurial gr. X-I-5 (E). The overall relationship of the surviving manuscripts is illustrated by the following stemma:*



43 See *Monumenta Germaniae Historica: Epistolarum tomus VII (Karolini aevi V)* (Berlin, 1928), 371. [N. G. Wilson has raised the possibility that X may in fact be derived from Rader's edition; due to the loss of the Smithies collation materials in a fire, the testing of this hypothesis has not been feasible. JMD.]

Nella ricostruzione proposta dallo Smithies della trasmissione del testo della *Vita Ignatii* sono presenti mende e congetture non pienamente convincenti, né dimostrate. Innanzitutto, ritengo si debba eliminare nello *stemma codicum* il ramo della tradizione considerato dall'editore indipendente rispetto al codice bessarioneo B. Smithies ha infatti ipotizzato l'esistenza di un perduto testimone manoscritto (indicato col *siglum* [d]) che sarebbe secondo lui alla base sia della *editio princeps* della *Vita Ignatii* pubblicata — unitamente al restante materiale anti-foziano tramandato insieme alla epitome del testo greco degli atti del IV concilio di Costantinopoli — dal gesuita Matthäus Rader[23], sia di quello che è il più recente testimone manoscritto dell'opera, ovvero il codice Ἀθῆναι,

23. *Acta sacrosancti et oecumenici concilij octaui, Constantinopolitani quarti, nunc primum ex mss. codicibus illustrium bibliothecarum serenissimi Maximiliani Boiorum D. &c. et Augustanae Vindelicorum reipub. Graece cum Latina interpretatione edita, notisque passim illustrata per Matthaeum Raderum e Societate Iesu*, Ingolstadij 1604.

Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, Μετόχιον τοῦ Παναγίου Τάφου 361[24]. L'errore di valutazione commesso dallo Smithies deriva, evidentemente, dal non aver collazionato direttamente l'edizione del Rader su uno degli esemplari a stampa della medesima, ricorrendo, al contrario, a ciò che viene da lui definito "final republication"[25] del testo greco della *editio princeps* nella *PG* dell'abbé Jacques-Paul Migne[26]. Ora, è certamente vero che nella *PG* viene riprodotto il testo greco della *Vita Ignatii* appartenente alla cosiddetta *Collezione ignaziana*, affrontato dalla versione latina del *Bios* pubblicata originariamente dal Rader — l'uno e l'altra[27] già più volte riprodotti, in precedenza, nelle principali raccolte dei concilî ecclesiastici —, ma il testo greco della *Vita* presente nella *PG* differisce — in qualche punto anche sostanzialmente — da quello edito dal Rader[28]. Ripercorrendo a ritroso la filiera delle riedizioni del testo greco della *Collezione ignaziana* nelle varie raccolte dei concilî ecclesiastici, ossia quelle di Gian Domenico Mansi[29], di Nicola Coleti[30], di Jean Hardouin[31], di Philippe Labbe e Gabriel Crossart[32], per arrivare, infine, alla raccolta dei concilî generali della Chiesa Cattolica, nota anche come *Editio romana*[33], ci si accorge che una parte delle divergenze del testo greco della

24. La necessità di postulare l'esistenza del testimone perduto [d] è così argomentata dall'editore: "The large number of instances in which X and the text of Raderus's edition are in agreement against the other manuscripts indicates that the version in X derives, at least in part, from [d] (the unknown manuscript used by Raderus": cfr. Nicetas David, *The life of Patriarch Ignatius* (cit. nota 2), p. XXVII.

25. Cfr. *ibid.*, p. XXIX (dove si precisa anche che: "PG column numbers are given in the inner margin of the text in this edition").

26. *PG* 105, Parisiis 1862 (il testo greco della *Vita Ignatii*, affiancato alla versione latina del Rader, vi è riprodotto nelle colonne 488-574, con l'esplicita iniziale indicazione della fonte utilizzata: "Mansi, *Concil*, tom XVI, col. 209").

27. In particolare, la traduzione latina del Rader fu riprodotta, due soli anni dopo la originaria pubblicazione, nella seconda parte del terzo tomo della collezione dei concilî generali e provinciali curata da Severino Bini: S. Binius, *Concilia generalia, et provincialia, quaecumque reperiri potuerunt omnia... 3, 2*, Coloniae Agrippinae 1606 (la versione latina del testo greco della *Vita Ignatii* a pp. 862-876: nell'edizione dello Smithies tale ristampa non è segnalata).

28. A differenza dell'epoca in cui fu elaborata la tesi dottorale dello Smithies è oramai già da alcuni anni agevole riscontrarlo, essendo consultabili on line digitalizzazioni del testo dell'edizione del Rader. Mi sono noti i seguenti due esemplari integralmente digitalizzati della *editio princeps* del Rader: 1) https://books.google.it/books?id=BOZKAAAAcAAJ&printsec=frontcover (Österreichische Nationalbibliothek, Wien); 2) https://books.google.it/books?id=mUxJh9evYpkC&printsec=frontcover (Biblioteca nazionale centrale, Roma).

29. Mansi I-XXXI: la *Collezione ignaziana* vi figura nel XVI volume, pubblicato a Venezia nell'anno 1771 (il testo greco della *Vita Ignatii*, affiancato alla versione latina del Rader, è riprodotto nelle colonne 209-292).

30. N. Coleti, *Sacrosancta concilia... nunc vero integre insertis Stephani Baluzii & Joannis Hardouini additamentis... 1-23*, Venetiis 1728-1733: la *Collectio ignatiana* vi è edita nel X tomo, uscito nell'anno 1730 (il testo greco della *Vita Ignatii*, affiancato alla versione latina del Rader, è riprodotto nelle colonne 681-764).

31. J. Hardouin, *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum. 1-11*, Parisiis 1714-1715: la *Collectio ignatiana* si trova nel V volume, edito nell'anno 1714 (il testo greco della *Vita Ignatii*, affiancato alla versione latina del Rader, è riprodotto nelle colonne 943-1010).

32. P. Labbe & G. Cossart, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta... 1-17*, Lutetiae Parisiorum 1671-1672: la *Collectio ignatiana* vi è edita nel tomo VIII, pubblicato nell'anno 1671 (il testo greco della *Vita Ignatii*, affiancato alla versione latina del Rader, è presente nelle colonne 1179-1260).

33. *Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἅπαντα = Concilia generalia Ecclesiae Catholicae. 1-4*, Romae 1608-1612: la *Collectio ignatiana* vi s'incontra nella *pars altera* del

Vita Ignatii presente nella *PG* rispetto a quello della *editio princeps* del Rader si riscontrano già nella *Edizione romana* dei concilî generali, uscita solo otto anni più tardi rispetto alla *editio princeps*, il cui testo sarà in seguito riprodotto, con l'aggiunta di qualche refuso e di alcune varianti, nelle successive raccolte conciliari via via succedutesi fino a quella del Mansi utilizzata come fonte dal Migne nella *PG*[34]. Sarà a questo punto utile presentare una esemplificazione delle differenze esistenti tra l'edizione del testo greco della *Vita Ignatii* prodotta dal Rader e quello presente nelle raccolte dei concilî ecclesiastici: Smithies ha infatti sovente registrato in apparato le lezioni peculiari di v (*siglum* indicante quella da lui ritenuta essere l'edizione del Rader), in alcuni casi adottandole anche nel testo. Nell'intento di verificare le differenze tra la *editio princeps* del Rader e il testo indicato tramite il *siglum* v nell'edizione dello Smithies prenderò in considerazione, qui di seguito, le lezioni che figurano nell'apparato critico dei primi sei paragrafi (eccettuata la *inscriptio*) della *Vita Ignatii* secondo l'edizione americana, ponendo a confronto il testo dell'effettiva edizione del Rader (per la quale sarà adottato il *siglum* ra), quello della *Edizione romana* (*siglum* er) e del Mansi (*siglum* ma) delle raccolte conciliari, e quello della *PG* (*siglum* pg), confrontandolo, ove possibile, con le lezioni dei codici *Monac. gr.* 436 (*siglum* C), *Monac. gr.* 27 (*siglum* M), *Vat. Ottob. gr.* 27 (*siglum* J) che, come si vedrà *infra*, furono gli unici — direttamente i primi due, indirettamente il terzo — a essere utilizzati dal Rader[35].

- p. 2, l. 7 τε v: τι B | τε C (col. 1) M (f. 289r) J (f. 292r) ra (p. 78) er (p. 302A) ma (col. 209A) pg (col. 488B)
- 2, 8 βίῳ B: om. v | βίῳ C (col. 1) M (f. 289r) J (f. 292r) ra (p. 78) er (p. 302A) ma (col. 209A): om. pg
- 2, 17 διεστός v: διεστώς B | διεστός J (f. 292r) ma (col. 209B)[36] pg (col. 488B): διεστώς C (col. 1) M (f. 289r) ra (p. 78) er (p. 302B)
- 2, 20 γενεῶν B: γενεάν v | γενεῶν C (col. 1) M (f. 289r) J (f. 292r) ra (p. 80): γενεάν er (p. 303A) ma (col. 209C) pg (col. 489A)
- 2, 23 post νῦν coni. σκοπὸς Rader | ἴσ(ως) νῦν σκοπὸς add. in marg. er (p. 303A) ma (col. 212A) νῦν [ἴσ. νῦν σκοπὸς] pg (col. 489A)[37]

tomo III, pubblicato a Roma nel 1612 (il testo greco della *Vita Ignatii*, affiancato alla versione latina del Rader, si legge a pp. 302-347). Sulla cosiddetta *Editio Romana*, che fu la "la prima delle collezioni, in cui ci si proponga di stampare, sia in greco sia in latino, tutti e soltanto gli atti e i documenti dei concili ecumenici" e che verrà presa a modello in tutte le successive collezioni conciliari, si vedano V. Peri, Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna, *Aevum* 37, 1963, pp. 430-501: 452 (da cui è tratta la precedente citazione)-470 e C. Leonardi, Per la storia dell'edizione romana dei concili ecumenici (1608-1612) : da Antonio Agustín a Francesco Aduarte, in *Mélanges Eugène Tisserant. 6, Bibliothèque Vaticane. 1* (ST 236), Città del Vaticano 1964, pp. 583-637.

34. Cfr. la nota 26.

35. Le lezioni dei tre codici sono state da me verificate nelle loro riproduzioni digitali, fruibili on line, della Bayerische Staatsbibliothek (C e M) e della biblioteca Apostolica Vaticana (J). Le voci d'apparato dell'edizione Smithies saranno separate con una barra verticale dalla mia successiva analitica verifica di tali lezioni nelle precedenti edizioni della *Vita Ignatii* e nei codici presi in considerazione.

36. La variante risulta introdotta per la prima volta nelle raccolte conciliari in Labbe & Cossart, *Sacrosancta concilia* (cit. nota 32), col. 1179B.

37. Dunque, al contrario di quanto sostenuto dallo Smithies, non fu il Rader l'autore della congettura, che andrà invece ascritta, al pari delle numerose altre presenti nell'edizione del testo greco del *Bios*, a uno dei numerosi studiosi che collaborarono a vario titolo, sia "con compiti di collaborazione più specificamente scientifica sia con mansioni di correttori qualificati, cioè scholastici della Tipografia

- 2, 25 ψεύδους B: ψευδοῦς v | ψεύδους C (col. 1) M (f. 289^{r}) J (f. 292r) ra (p. 80) er (p. 303A) ma (col. 212A): ψευδοῦς pg (col. 489A)
- 4, 9 τε B: om. v | τε C (col. 1) J (f. 292r): om. M ra er ma pg
- 4, 20 πόλεως B: πόλεων v | πόλεως C (col. 1) M (f. 289^{v}) J (f. 292v): πόλεων ra (p. 80) er (p. 303D) ma (col. 212C) pg (col. 489C)
- 4, 24 ἄνω μεταχωρήσαντος B: ἄνωθεν χωρήσαντος v | ἄνω μεταχωρήσαντος C (col. 2) J (f. 292^{v}): ἄνωθεν χωρήσαντος M (f. 289^{v}) ra (p. 80) er (p. 302D) ma (col. 212C) pg (col. 489C)
- 4, 26 μεταναστεύσαντος B: μεταναστάντος v | μεταναστεύσαντος C (col. 2) J (f. 292v): μεταναστάσαντος M (f. 289^{v}: ἴσως μεταναστάντος al. man. add. in marg.) μεταναστάντος ra (p. 80) er (p. 302E) ma (col. 212D) pg (col. 489C)
- 4, 28-29 κουροπαλάτης v: κοροπαλάτης B | κουροπαλάτης ra (p. 82) er (p. 302E) ma (col. 212D) pg (col. 489C): κοροπαλάτης C (col. 2) M (f. 289^{v}: κουρ- al. man. corr. super lin.) J (f. 292^{v})
- 6, 8 φόνων B: φθόνων v | φόνων C (col. 2) J (f. 292^{v}): φθόνων M (f. 290^{r}) ra (p. 82) er (p. 304A) ma (col. 212E) pg (col. 492A)
- 6, 22 ἐστεφάνωντο B: -ωνται v | ἐστεφάνωνται C (col. 2) ra (p. 82) er (p. 304B) ma (col. 213A) pg (col. 492B): ἐστεφάνωντ( ) M (f. 290^{r}) ἐστεφάνοντ( ) J (f. 292^{v})
- 6, 26 δομέστικον B: om. v | δομέστικον C (col. 2) M (f. 290^{r}) J (f. 293^{r}) ra (p. 82) er (p. 304C): om. ma[38] pg
- 6, 27 τάγμα B: πρᾶγμα v | τάγμα C (col. 2) J (f. 293^{r}): πρᾶγμα M (f. 290^{r}) ra (p. 82) er (p. 304C) ma (col. 213B) pg (col. 492B)
- 6, 28 δὲ v: om. B | δὲ er (p. 304C) ma (col. 213B) pg (col. 492B): om. ra C J M
- 8, 6 ἀναδεῖξαι v: ἀναδείξ( ) B | ἀναδεῖξαι J (f. 293^{r}) er (p. 304D) ma (col. 213C) pg (col. 492C): ἀναδείξας C (col. 2) M (f. 290^{v}) ra (p. 84)
- 8, 8-9 ἀσφαλεῖ v: ἀσφαλῆ B | ἀσφαλεῖ ma[39] (col. 213C) pg (col. 492C): ἀσφαλῆ [C deficit] J (f. 293^{r}) M (f. 290^{r}) ra (p. 84) er (p. 304E)
- 8, 10 ὁ καταδικάσας B: [ὁ] trsp v | ὁ καταδικάσας [C deficit] J (f. 293r) M (f. 290^{v}) ra (p. 84): ὁ trsp er (p. 304E) ma (col. 213C) pg (col. 492C)
- 8, 11-12 καταβαλλόμενος B: καταβαλόμενος v | καταβαλλόμενος [C deficit] J (f. 293^{r}) M (f. 290v) ra (p. 84): καταβαλόμενος er (p. 304E) ma (col. 213C) pg (col. 492C)
- 8, 18 εὐθὺς B: om. v | εὐθὺς [C deficit] J (f. 293^{r}) M (f. 290^{v}) ra (p. 84) er (p. 304E): om. ma[40] pg
- 8, 19 ἐρραγείς B: ἐκραγεὶς v | ἐρραγείς [C deficit] J (f. 293^{r}) M (f. 290^{v}) ra (p. 84): ἐκραγεὶς er (p. 305A) ma (col. 213D) pg (col. 492D)
- 8, 23 ἰθύναντα B: ἰθύναντι v | ἰθύναντα [C deficit] J (f. 293^{r}) M (f. 290^{v}) ra (p. 84) er (p. 305A) ma (col. 213E): ἰθύναντι pg (col. 492D)
- 8, 23 τοῖς δεξιοῖς δὲ B: δὲ τοῖς δεξ. v | τοῖς δεξιοῖς δὲ [C deficit] J (f. 293r): τοῖς δεξ. M (f. 290^{v}) ra (p. 84) δὲ τοῖς δεξ. er (p. 305A) ma (col. 213E) pg (col. 492D)
- 8, 27 τῶν v: τὸν B | τῶν ra (p. 84) er (p. 305A) ma (col. 213E) pg (col. 493A): τὸν [C deficit] M (f. 290^{v}) J (f. 293^{r})

Vaticana" [Peri, Il numero dei concili ecumenici (cit. nota 33), p. 466], alla pubblicazione della *Edizione Romana* dei concili generali, tra i quali figuravano eccellenti conoscitori di greco, come Jacques Sirmond, Giovanni Santamaura, Federico Mezio.

38. L'omissione risulta presente per la prima volta, nelle raccolte dei concili ecclesiastici, in Labbe & Cossart, *Sacrosancta concilia* (cit. nota 32), col. 1183A.

39. La variante è introdotta per la prima volta nelle raccolte conciliari *ibid.*, col. 1183B.

40. L'omissione è assente in tutte le precedenti raccolte dei concili ecclesiastici.

- 10, 6-7 ὁ ... καταθανών B: om. v | ὁ ... καταθανών [C deficit] J (f. 293^{v}) M (f. 290^{v}) ra (p. 86) er (p. 305C): om. ma[41] pg
- 10, 9 εἶναι B: om. v | εἶναι [C deficit] J (f. 293^{v}) M (f. 291^{r}) ra (p. 86): om. er ma pg
- 10, 19 ἐκσκουβίτων B: ἐξκουβίτων v | ἐκσκουβίτων [C deficit] J (f. 293^{v}) M (f. 291^{r}) ra (p. 86): ἐξκουβίτων er (p. 305C) ma (col. 216A) pg (col. 493B)
- 10, 15 αὐτοῦ δέ B: τε αὐτοῦ v | αὐτοῦ δέ [C deficit] J (f. 293^{v}) M (f. 291^{r}) ra (p. 86) er (p. 305D): τε αὐτοῦ ma[42] (col. 216B) pg (col. 493B)
- 10, 17 τὴν^{3} B: om. v | τὴν^{3} J (f. 293^{v}) [C deficit]: om. M ra er ma pg

Ritengo inutile protrarre ulteriormente l'esemplificazione: l'analisi da me condotta a campione nel testo restante della *Vita* del patriarca Ignazio conferma infatti pienamente ciò che è già possibile con chiarezza riscontrare nei primi sei paragrafi dell'edizione Smithies testé analiticamente indagati, ovvero che le numerose lezioni registrate dallo Smithies nell'apparato critico col *siglum* v non sono riferibili, come da lui erroneamente ritenuto, alla secentesca *editio princeps* del Rader, bensì rispecchiano l'ottocentesca riedizione riprodotta nella *PG*, nella quale è confluito il testo della *Vita Ignatii* risultante dalla stratificazione delle modifiche testuali, accidentali e non, subite nella filiera delle varie raccolte conciliari a partire dalla *Editio romana* fino a giungere alla raccolta del Mansi da cui il Migne ha tratto il testo dell'opera di Niceta, con l'aggiunta, inoltre, di numerose ulteriori peculiari alterazioni, per lo più consistenti in accidentali omissioni (talora anche di una certa estensione). L'avere inesattamente considerato il testo della *Vita Ignatii* presente nella *PG* quale fedele copia della *editio princeps* del Rader ha evidentemente determinato anche l'incertezza, del tutto infondata, manifestata dallo Smithies al riguardo dei codici utilizzati dal Rader per la sua edizione: "Raderus edited the whole of the Anti-Photian Collection, but it is not clear which manuscripts he used. Assemanus states that he collated the Munich manuscripts (CM) with codices of the Vatican and Antonio Agustin (J and Vatican gr. 1183). However, this cannot be the full picture, as it does not account for the unknown manuscript (= [d]) used by Raderus."[43] È stato infatti lo stesso Rader a indicare chiaramente, senza lasciare adito a dubbi, quali furono gli unici due codici greci da lui direttamente collazionati ai fini dell'edizione, e fin dallo stesso titolo, dove egli dichiara di aver pubblicato gli atti del IV concilio costantinopolitano, VIII ecumenico, *ex mss. codicibus illustrium bibliothecarum serenissimi Maximiliani Boiorum D. &c. et Augustanae Vindelicorum reipub.*[44], ovvero i due codici, attualmente entrambi conservati presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco con le segnature gr. 27 e gr. 436 indicati dallo Smithies, rispettivamente, coi *sigla* M e C. Quanto alla collazione — attribuita da Assemani[45] al Rader e citata dallo Smithies — dei due mss.

41. In questo caso, come in quello di cui alla precedente nota, l'estesa omissione risulta introdotta nella raccolta del Mansi.

42. Nella raccolta curata da Labbe & Cossart, *Sacrosancta concilia* (cit. nota 32), col. 1184A è presente l'ulteriore variante αὐτοῦ τε, che in seguito verrà modificata in τε αὐτοῦ già in Coleti, *Sacrosancta concilia* (cit. nota 30), col. 688A.

43. Cfr. Nicetas David, *The life of Patriarch Ignatius* (cit. nota 2), pp. xxviii-xxix. Riguardo a "the unknown manuscript (= [d])" cfr. la nota 24 col relativo contesto.

44. Il titolo completo è stato riportato nella nota 23.

45. Cfr. J. S. Assemanus, *Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis... 1, Codex canonum Ecclesiae graecae*, Romae 1762, p. 259: *Primus fuit e Societate Jesu Raderus qui hujus Synodi Acta, collatis* Augustano & Bavarico, *cum* Vaticano, *&* Antonii Augustini *Codicibus, e Græco Latine transtulit, & doctissimis*

monacensi col sirletiano *Ottobonianus gr.* 27 (*siglum* J) e col *Vat. gr.* 1183 (che non presenta, all'interno della *Collezione ignaziana*, la *Vita Ignatii*), essa appare quanto mai improbabile e non ne rimane comunque traccia alcuna nella *praefatio* indirizzata da Rader *ad catholicum lectorem* (stampata nella sua edizione subito dopo l'Epistola dedicatoria al cardinale Cesare Baronio), nella cui parte iniziale l'editore, dando conto del penoso "travaglio" ecdotico da lui affrontato, afferma:

> *Nos verò antequam Annalem decimum videremus, cum nullum exemplum, praeter id quod in Serenissimi V. B. P. Maximiliani Bibliotheca repertum est, extare nossemus, opus Christianae Reipub. caussa hortatu Iacobi Gretseri, et Antonij Posseuini aggressi sumus, ut Catholicum Concilium et probatum, Graecae et Schismaticae Ecclesiae ereptum, Latinae et Catholicae redderemus, imo Graecum iuxta ac Latinum à nobis tralatum ederemus, cum ab Anastasio versum nesciremus. Postea verò quam coepit Ill.mus apparere Baronius, egoque intellexi Romae exstare Graecum codicem ab Anastasio versum, primum haerere, et interiungere, postremo etiam abiungere statui, ne operam luderem, et actum agerem. Sed tandem auctoritate Ill.mi Baronij per litteras consulti, Patrumque impulsu iam sepositum ac depositum opus resumsi, tantoque promptius et ardentius ursi, quod beneficio M. Velseri viri amplissimi doctissimique alterum quoque exemplar ad Bauaricum ex Augustanae Reipub. Bibliotheca nuper nouis aucta codicibus sim nactus: In quo tametsi magna pars è vita S. Ignatij abest, integrum tamen ipsum Concilium Oecumenicum extat, et quod gratulere correctum, atque à docta manu exaratum, quod et accuratè transcribendum curaui, unaque cum mea interpretatione coniungi, ut si quid ego Lectori minus assecutus viderer, aut re ipsa à germano sensu alicubi aberrassem, mea tamen fides ex Graecâ scripturâ constaret, qua lectorem eruditum falli non pateretur.*[46]

Risulta chiaro da quanto sopra riportato che il codice principale utilizzato da Matthäus Rader per la sua edizione fu l'attuale *Monacensis gr.* 27, da lui in seguito collazionato col bessarioneo *Monacensis gr.* 436 quando quest'ultimo codice gli fu messo a disposizione dall'umanista Markward Welser (Velserus): del resto, che l'editore abbia fatto ricorso diretto soltanto ai due codici greci attualmente conservati a Monaco per realizzare la sua edizione dei testi relativi all'VIII concilio ecumenico lo si evince chiaramente anche dalle annotazioni stampate dal Rader nei margini della traduzione latina, in cui vien

Scholiis illustravit. Bavaricum ego & Augustanum Codicem non vidi. Vaticanus *num. 1183. signatus est;* Antonii Augustini *Codex primum quidem ad Altæmpsianam Bibliothecam, deinde ad Otthobonianam transiit: demum in Vaticanam, unacum aliis Græcis & Latinis Otthobonianis, mea cura, nuper inlatus fuit, atque inter Græcos Otthobonianos numerum 27. occupat: uterque recenti manu exaratus.* L'affermazione di Assemani è stata in seguito recepita, senza essere sottoposta a verifica critica, ad es. in J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta… 1-2*, Romae 1864-1868, rist. anast. 1963, vol. 2, p. xix; Leonardi, Per la storia dell'edizione romana (cit. nota 33), p. 607 nota 132; D. Stiernon, *Histoire des conciles œcumeniques. 5, Constantinople IV*, Paris 1967, p. 307.

46. *Acta sacrosancti et oecumenici concilij octaui* (cit. nota 23), p. **3r-v. Tale passo è stato già in precedenza analizzato e finemente commentato da L. Canfora, *Il Fozio ritrovato : Juan de Mariana e André Schott*, Bari 2001, pp. 268-269 [argomentazione successivamente ripresa e approfondita in Id., Due concilî : un'unica posta in gioco, in Id., *Le vie del classicismo. 3, Storia, tradizione, propaganda* (Storia e civiltà 53), Bari 2004, pp. 7-22], che chiarisce quello che ho in precedenza definito "travaglio" ecdotico del Rader.

fatto riferimento solamente a questi due manoscritti[47]. Particolarmente interessante risulta, tra le altre, la seguente annotazione marginale del Rader, in cui l'editore rende conto della lezione che ritiene sia opportuno adottare a preferenza di quella, priva di significato nel contesto (ed. Smithies § 36, p. 52, l. 19), che leggeva nel codice M: "κατὰ μαρτύρων habet C.[codex]B.[Bavaricus: *scilicet* l'attuale *Monac. gr.* 27 (M), f. 301v, dove è aggiunto l'articolo τῶν, fedelmente trascritto dal Rader nel testo greco della p. 122 della sua edizione] malim cum Metio κατὰ μαρμάρων in marmore extensum"[48]. Rader intende qui evidentemente riferirsi alla versione latina della *Collezione ignaziana* realizzata sul testo greco del ms. *Ottobon. gr.* 27 da Federico Mezio[49] *ad usum* del cardinale Cesare Baronio, che se ne servì nel decimo tomo dei suoi celeberrimi *Annales*, come da lui stesso esplicitamente affermato[50]. Di tale traduzione meziana — documento d'interesse

47. Per quanto riguarda la *Vita Ignatii*, ad esempio, in *Acta sacrosancti et oecumenici concilij octaui* (cit. nota 23), p. 95, in una annotazione marginale riferita a un passo del *Bios* relativo all'imperatrice Irene (ed. Smithies § 15, p. 20, l. 21), Rader afferma: "In B.[avarico] Cod.[ice: ovvero il *Monac. gr.* 27 (*siglum* M), f. 293v] disertè ἀσεβοοῦς, impia. In Augustano haec desiderantur [*scilicet* a causa della estesa lacuna che nell'attuale ms. *Monac. gr.* 436 (*siglum* C) — come lo stesso Rader afferma nel passo della *praefatio* sopra riportato — ha reso mutilo in tale codice il testo della *Vita Ignatii* (nello specifico, di una piccola parte del paragrafo 5, degli interi paragrafi 6-36 e di gran parte del paragrafo 37 secondo l'edizione dello Smithies); la lezione del ms. *Marc. gr.* Z 167 (*siglum* B) accolta nell'edizione americana è invece εὐσεβοῦς]"; ancora, a p. 173 Rader annota: "Θράνους C.[odex]B.[avaricus: *Monac. gr.* 27 (*siglum* M)] Augustanus C.[odex: *Monac. gr.* 436 (*siglum* C)] habet νάνους", che corrisponde esattamente alla situazione presente nei due suddetti manoscritti, rispettivamente, a f. 316v (M) e a c. 20 (C). La lezione τὰ […] θράνη *contra* τὰς νάνους del codice marciano B accolta nell'ed. Smithies, § 76, p. 108, l. 4 (sebbene erroneamente riferita dall'editore, in apparato, alla *editio princeps* del Rader, come al solito tramite il *siglum* v) si trova, in realtà, introdotta per la prima volta nel testo greco della *Vita Ignatii* nella *Edizione Romana* dei concilî generali: *Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων* (cit. nota 33), p. 339a.

48. *Acta sacrosancti et oecumenici concilij octaui* (cit. nota 23), p. 123.

49. Sul quale mi permetto di rinviare a quanto ho recentemente scritto — a proposito di un'altra celebre versione latina meziana di un testo agiografico greco, ovvero la *Vita* di san Nilo da Rossano — in A. Luzzi, La traduzione sirletiana della *Vita Nili*, in *Il "sapientissimo calabro" : Guglielmo Sirleto nel 5. centenario della nascita (1514-2014) : problemi, ricerche, prospettive : atti del convegno, Roma, Galleria nazionale d'arte Antica in Palazzo Corsini, Sala delle Canonizzazioni, 13-15 gennaio 2015*, a cura di B. Clausi & S. Lucà (Quaderni di *Νέα Ῥώμη* 5) Roma 2018, pp. 357-385: 366-367 con le note 43-46.

50. *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio… 1-12*, Romae 1588-1607, rist. anast. 1864-1887: vol. 10, 1602, p. 59: *hæc Nicetas pluribus; cuius nobile antiquitatis monumentum, vtpote auctoris qui res gestas sui temporis fidelissime scripsit, hactenus Latinis incognitum ex Græco codice Columnensis Bibliothecæ* [si tratta dell'attuale ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 27, già appartenuto al Sirleto e successivamente entrato nella biblioteca Colonna], *quæ Sirleti Cardinalis viri doctissimi fuit, noster Federicus Metius erutum in Latinum vertens, egregio munere nostros locupletauit Annales.* Baronio afferma esplicitamente di riportare passi desunti dalla *Vita Ignatii,* evidentemente servendosi della versione latina del Mezio, nelle pp. 162b, 181b, 202d, 218b-c, 219e, 374c, 542b, 544a. Canfora, Due concilî (cit. nota 46), p. 19, ha ipotizzato che Rader abbia "ricostruito le varianti dell'Ottoboniano […] partendo dalla traduzione latina. In questo modo scambia per varianti quelle che quasi certamente sono congetture di Mezio": l'annotazione marginale riportata in precedenza nel corpo del testo sembra confermare tale ipotesi, in quanto il ms. *Ottob. gr. 27* presenta a f. 301r la medesima lezione del *Monac. gr.* 27, ossia κατὰ τῶν μαρτύρων, e dunque marmor pro μάρτυς andrà evidentemente considerata come una congettura meziana, retrotradotta in greco da Rader. Tuttavia, Rader non ha sempre retrotradotto in greco il testo latino del Mezio, come ad esempio si può constatare nella annotazione riferita alla sua traduzione latina *Numerorum (fortè munerum seu *Largitionum) Domesticus* dell'espressione greca τῶν Νουμέρων δομέστικος (ed. Smithies § 25, p. 40, ll. 9-10), presente a p. 113:

assai rilevante per la storia della *Collezione ignaziana*[51] —, che precedette l'edizione e la traduzione del Rader e fu a quest'ultimo nota attraverso gli *Annales* del Baronio, nessun cenno viene però fatto dall'ultimo editore della *Vita Ignatii*[52], che pare anzi ritenere che il Baronio abbia attinto direttamente ai mss. *Ottob. gr.* 27 e *Vatic. gr.* 1452[53].

Tornando allo *stemma codicum* proposto dallo Smithies, una volta eliminato l'inesistente perduto testimone manoscritto [d] che secondo lui sarebbe stato utilizzato dal primo editore della *Vita Ignatii* all'interno della *Collezione ignaziana* e dal copista del ms. del *Metochion Panagiou Taphou* 361 (*siglum* X), le strette affinità esistenti tra il suddetto codice e quella nell'edizione americana si è erroneamente ritenuto essere la *editio princeps* del Rader (indicata col *siglum* v) — ma che, come si è visto, deve piuttosto essere considerata l'esito della stratificazione delle varianti che a partire dalla *Edizione romana* dei concilî generali condurrà infine al testo, notevolmente alterato, presente nella *PG* del Migne —, suggeriscono invece di avanzare l'ipotesi (già adombrata da Nigel Wilson, come annotato da Duffy nella sua integrazione alla nota 43 in precedenza riprodotta) che il tardivo codice X abbia avuto come modello non un testimone manoscritto, bensì un esemplare a stampa della *Vita Ignatii,* il quale esemplare però, non potendo essere rappresentato dalla *editio princeps* del Rader (come ipotizzato da Wilson) — in quanto quest'ultima edizione, essendo copia pressoché fedele del codice *Monac. gr.* 27, segue di norma tale codice *contra* le lezioni peculiari di v e X riportate in apparato dallo Smithies (non di rado, tra l'altro, accolte anche nel testo) —, andrà individuato, con ogni probabilità, nella suddetta *Edizione romana* dei concilî generali, con la quale edizione, per quanto ho potuto accertare in base alle lezioni del codice X riportate nell'edizione americana in apparato, la concordanza del manoscritto oggi conservato ad Atene è pressoché totale[54]. Dovranno

**Ita certè apud Baronium Metius*, che trova preciso riscontro nell'espressione *sacrarum largitionum domesticus* che si legge in *Annales ecclesiastici* (cit. nota 50), p. 163D. La versione meziana in latino della *Collezione ignaziana* tramandata nell'*Ottob. gr.* 27 è conservata nel manoscritto, parzialmente autografo, Roma, Biblioteca Vallicelliana, C 31: cfr. G. CARLUCCI, Ritrovata la traduzione Mezio della Biblioteca di Fozio, *Quaderni di storia* 65, 2007, pp. 179-191: 186-187; la traduzione della *Vita Ignatii* opera del dotto galatinese si legge ai ff. 17r-53r del suddetto ms. vallicelliano.

51. La più antica versione in latino della *Collezione ignaziana* (con l'omissione, però, della *Vita Ignatii*) si deve invece ascrivere, alla metà del XIV sec., al domenicano del convento costantinopolitano di S. Domenico di Pera Filippo de Bindo Incontri, la cui traduzione pare essere tramandata, adespota, nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, C. 7. 419, proveniente da Santa Maria Novella, ai ff. 138v-173r. Tale versione, a quanto attesta il medesimo autore, fu compiuta su un codice greco reperito nel monastero costantinopolitano di S. Giovanni Prodromo di Petra grazie all'aiuto fornitogli da Demetrio Cidone, che lo assistette anche nella realizzazione della traduzione del testo dal greco in latino. Su tutto ciò cfr. T. KAEPPELI, Deux nouveaux ouvrages de fr. Philippe Incontri de Pera O.P., *Archivum Fratrum Praedicatorum* 23, 1953, pp. 163-183.

52. Nel paragrafo conclusivo dell'introduzione, intitolato *Editions, translations*, viene soltanto ricordata la traduzione "into vernacular Greek in 1640 by Neophytus Rhodinus [...] presented to the Congregation for the Propagation of the Faith": cfr. Nicetas David, *The life of Patriarch Ignatius* (cit. nota 2), p. XXIX.

53. Cfr. *ibid.*, p. XVI.

54. Ad esempio, prendendo in considerazione gli 11 casi elencati *ibid.*, p. XIX, in cui l'editore ha preferito nel testo la lezione di v a quella attestata uniformemente nei testimoni manoscritti, nelle 7 occorrenze in cui nell'apparato dei relativi luoghi viene indicato l'accordo di v con X (ossia ed. Smithies p. 40, l. 3, καὶ πᾶσαν βάσανον vX om. B [et rel. codd.]; 68, 30, φυγαὶ vX: φημὶ B [et rel. codd., om. C]; 74, 9, ἵν' vX: om. B [et rel. codd.]; 86, 9 δείλαιος vX: δίκαιος B [et rel. codd.]; 96,

pertanto essere attentamente riconsiderati tutti quei casi in cui nell'edizione americana della *Vita Ignatii* è stata accordata la preferenza alla lezione presentata concordemente da v e X *contra* B in quanto, come mi auguro di aver dimostrato, l'accordo tra v e X non presuppone l'esistenza di un perduto testimone manoscritto rappresentante di un ramo diverso della tradizione che possa avvalorare tale scelta. Quanto ai rapporti stemmatici esistenti, secondo Smithies, tra i rimanenti rappresentanti della tradizione manoscritta, anch'essi dovrebbero essere, a mio parere, di nuovo attentamente e interamente vagliati, a partire da quelli intercorrenti tra i due coevi testimoni più antichi, i bessarionei *Marc. gr.* Z 167 (*siglum* B) e *Monac. gr.* 436 (*siglum* C), in quanto la scarna esemplificazione offerta nell'introduzione da parte dell'editore delle lezioni del manoscritto monacense (di norma ignorate nell'apparato critico, essendo tale codice ritenuto da Smithies certamente *descriptus*) non giustifica, a mio avviso, la possibilità di esprimere un giudizio definitivo al riguardo e del resto l'esplicita ammissione dello stesso Duffy in precedenza citata in merito alla perdita, in conseguenza di un incendio, del materiale relativo alla collazione dei testimoni manoscritti — accidente che ha evidentemente impedito ai successivi curatori dell'edizione (e in primis al medesimo Duffy) di effettuare i dovuti riscontri in merito alle conclusioni a cui era giunto Smithies —, non contribuisce di certo ad attribuire un'indiscutibile autorevolezza alle conclusioni enunciate nell'edizione americana[55].

In conclusione, ritengo si possa obiettivamente affermare che l'edizione dello Smithies recentemente pubblicata, nonostante segni un apprezzabile miglioramento rispetto al testo della *Vita Ignatii* presente nella *PG* (che è stato in precedenza per lo più utilizzato come

11, σπουδῆς vX: παντὸς B [et rel. codd.]; 106, 1, ὁ ὁμολογητὴς vX: om. B [et rel. codd.]; 124, 21, τὴν αὐτοῦ κοινωνίαν vX: τὴν ἀξίαν τῆς αὐτοῦ κοινωνίας B [et rel. codd.]), la concordanza del codice X con la *Edizione Romana* dei concilî generali è assoluta — cfr., rispettivamente, *Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων* (cit. nota 33), pp. 315D, 325E, 327C, 331D, 334E, 338B, 344E —, mentre una sola volta si può riscontrare la consonanza tra l'edizione del Rader e il medesimo codice X — ed. Smithies p. 96, l. 11: σπουδῆς pro παντὸς ra [*Acta sacrosancti et oecumenici concilij octaui* (cit. nota 23), p. 160] —; nei rimanenti 6 casi il testo dell'edizione del Rader concorda invece perfettamente coi testimoni manoscritti (cfr. *ibid.*, pp. 112, 138, 142, 152, 168, 186).

55. Anche perché, come si può desumere dal passo dell'introduzione premesso allo stemma che è stato in precedenza riportato, Smithies sembra essere stato influenzato, nella sua ricostruzione dei rapporti esistenti tra i due codici bessarionei, dall'opinione di Kurt Schweinburg. Un evidente problema a tale riguardo è però rappresentato dal fatto che il rinvio bibliografico lì presente nella nota 43, che logicamente dovrebbe riferirsi alla dimostrazione dello Schweinburg del rapporto di dipendenza diretta di C da B, rimanda, invece, al tomo VII della serie *Epistolae* dei *Monumenta Germaniae Historica,* nella cui p. 371, citata dallo Smithies, i curatori E. Caspar e G. Laehr, nella prefazione alla loro edizione delle epistole tratte dalla *Collezione ignaziana*, affermano: *Ex V[enet. Marc. graeco 167] omnes ceteros codices derivatos esse demonstravit K. Schweinburg; [...] fusius aget de iisdem K. Schweinburg in* Byzantinische Zeitschrift *XXVIII*: invano, però, si cercherebbe tale studio in quello come negli altri volumi della *BZ,* in quanto esso non fu mai pubblicato, come già in precedenza attestato da F. DVORNIK, *The Photian schism : history and legend,* Cambridge 1948, p. 275, nota 5, e in *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi* (cit. nota 21), p. LXVI, nota 137. Rimane ancora da notare, al riguardo, che L. CANFORA, Le « cercle des lecteurs » autour de Photios : une source contemporaine, *REB* 56, 1998, pp. 269-273: 270 con la nota 3, basandosi sulle lezioni dei due codici riportate nella tesi dottorale dello Smithies (a quel tempo ancora inedita), considera, e probabilmente a ragione, i "deux exemplaires, indépendants l'un de l'autre", e dello stesso avviso sembrerebbe essere anche Antonio Placanica in P. CHIESA & A. PLACANICA, Filologia e politica nella Roma di Anastasio bibliotecario, *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 67, 2, 2013, pp. 543-567: 561, nota 49.

testo di riferimento per il *Bios* ignaziano) — miglioramento, però, decisamente meno evidente se il paragone viene fatto con la *editio princeps* del Rader —, rimanga ancora ben lungi dal rappresentare l'"edizione definitiva" e necessiti di ulteriori approfondimenti e verifiche, in particolare per quanto attiene alle relazioni tra i testimoni manoscritti e alla giusta considerazione del ruolo svolto da coloro che collaborarono alla *Edizione romana* dei concilî generali nella critica del testo della *Vita Ignatii*.

Sapienza, Università di Roma

L'ÉVÊQUE ARMÉNIEN ISRAYĒL, MISSIONNAIRE CHEZ LES HUNS (681-682) :
PASTORALE ET GÉOPOLITIQUE DANS LE NORD-EST CAUCASIEN À LA FIN DU VIIe SIÈCLE

par Jean-Pierre MAHÉ

De la mer Noire à la Caspienne, la chaîne du Grand Caucase a longtemps joué le rôle d'une barrière de civilisation séparant la « barbarie des steppes »[1], c'est-à-dire les nomades d'Asie centrale, des civilisations sédentaires du Croissant fertile et de l'Orient méditerranéen. C'est encore la situation qui prévaut entre 553 et 568, lorsque les Sassanides édifient, à partir de la mer Noire, la muraille de la Kleisoura, symétrique de celle qu'ils avaient bâtie antérieurement depuis Derbent en partant de la mer Caspienne[2]. Le but était de pourvoir l'isthme nord-caucasien, sur toute sa longueur, d'une défense continue – naturelle ou artificielle, en fonction de l'altitude – afin de protéger leurs possessions des invasions centre-asiatiques. Bien que l'isthme ne dépasse guère 1 200 km de longueur, la barrière semblait gigantesque à l'échelle locale. De fait, elle était vouée à la même fonction que la longue muraille de Chine à l'est de l'Asie[3].

Cette limite géographique, figée depuis des millénaires entre nomadisme et sédentarité, fut remise en question aux VIIe-VIIIe siècles par l'expansion de l'Islam. Le fait est consommé dès lors que les Arabes s'emparent de Samarkand[4] vers 737-738, mais le processus s'était amorcé dès l'effondrement de l'Empire sassanide. En effet, la bataille de Qadisiya, en 638, marqua le début d'une période de transition, où les ethnies caucasiennes, naguère soumises aux Perses, cherchèrent à se soustraire au nouveau conquérant.

Abréviations : HA = *Histoire des Albaniens* : Մովսէս Կաղանկատուացի [Movsēs Kałankatuac'i], *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի* [*Histoire du pays des Albaniens*], Քնն. բնագիրը՝ Վ. Առաքելյան [éd. V. Aṙak'elyan], Երևան 1983 ; Movsēs Dasxurançi, *The history of the Caucasian Albanians*, transl. by C. J. F. Dowsett (London Oriental series 8), London 1961.

1. R. GROUSSET, *L'empire des Steppes*, Paris 1965, p. 12 : « La zone des steppes et des forêts est ainsi demeurée un conservatoire de barbarie. »

2. Carte de cette muraille, dans R. H. HEWSEN, *Armenia : a historical atlas*, Chicago – London 2001, p. 91, n° 70.

3. Z. ALEKSIDZÉ, La construction de la Κλεισοῦρα d'après le nouveau manuscrit sinaïtique n° 50, *TM* 13, 2000, p. 673-681.

4. GROUSSET, *L'empire des Steppes* (cité n. 1), p. 167.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 481-496.

Parmi elles, se distinguent en premier lieu les chrétientés sud-caucasiennes – Géorgie, Arménie et Albanétie – mais aussi les peuples turciques récemment sédentarisés au Nord-Caucase, en particulier les Khazars et les Huns. Les ennemis de la veille se découvrent soudain comme des alliés potentiels, précieux appuis contre les musulmans.

Les informations les plus instructives sur cette transition proviennent des chroniques arméniennes des VIIe-VIIIe siècles, justement celles que Bernard Flusin a exploitées pour ses recherches sur Anastase le Perse et la double prise de Jérusalem en 614, puis en 636. S'appuyant[5] sur le Pseudo-Sebēos[6] pour retracer l'invasion perse, il a analysé l'expansion arabe en Palestine en soulignant les convergences entre l'*Histoire des Sassanides* de Tabari et la compilation arménienne sur l'*Histoire des Albaniens*[7].

Cette dernière source est l'un des témoins les plus importants sur la recomposition géopolitique du Caucase entre 638 et 652. En effet, bien que, sous sa forme actuelle comportant trois livres, la rédaction de ce recueil n'ait pas été achevée avant le Xe siècle, l'examen critique de son contenu révèle que les deux premiers livres ont d'abord paru ensemble au VIIIe siècle et que chacun d'eux est constitué de plusieurs chroniques antérieures reliées entre elles par des joints rédactionnels principalement empruntés à Movsēs Xorenac'i. On dispose donc ainsi d'une collection de récits des VIe-VIIe siècles, quasiment contemporains des faits qu'ils relatent et soigneusement classés par ordre chronologique[8].

Ainsi, le livre II contient une *Histoire du catholicos Viroy*, datant des environs de 630, puis une chronique achevée en 682, qui évoque le destin de l'Albanétie au VIIe siècle, sous le prince Ĵuanšēr (636-680) et sous son successeur Varaz-Trdat[9]. Ce dernier charge le pieux évêque Israyēl, d'une extraordinaire mission chez les Huns : convertir ce peuple guerrier pour en faire un allié des chrétiens contre les musulmans.

*
* *

Ce plan hardi s'impose sous la pression de circonstances dramatiques. Le prince Ĵuanšēr, qui maintenait un équilibre précaire entre les pressions du califat et les pillages récurrents des ethnies turciques du Nord-Caucase, meurt des suites d'un attentat perpétré contre lui pendant la fête de l'Exaltation de la Croix, les 13-14 septembre 680. À peine son neveu Varaz-Trdat est-il désigné pour lui succéder, qu'Alp Ilit'ver, le prince des Huns, envahit le pays pour venger le défunt. En effet, les Huns avaient précédemment conclu un traité d'alliance avec Ĵuanšēr. Capturant gens et bestiaux, Alp Ilit'ver met à sac toute la contrée.

5. Flusin, *Anastase le Perse*, vol. 2, p. 153-159.

6. Le Pseudo-Sebēos est une chronique anonyme arménienne du VIIe siècle, dont le titre authentique est *Histoire de Xosrov*; cf. J. Howard-Johnston, *Witnesses to a world crisis : historians and histories of the Middle East in the seventh century*, Oxford 2010, p. 71-80.

7. La traduction anglaise de cette chronique par C. J. F. Dowsett l'attribue à un certain Movsēs Dasxuranc'i, qui n'a pas plus de vraisemblance historique que ses homonymes et concurrents, Movsēs Kałankatuac'i et Movsēs Ałuanac'i, inventions de copistes tardifs.

8. Cf. P. Donabédian, Une nouvelle mise au point sur l'Albanie du Caucase, *REArm* 21, 1988-1989, p. 485-495.

9. Cf. HA II, 36 (Aṙak'elyan, p. 230-235 ; Dowsett, p. 149-150). Sur la généalogie de ces princes mihranides, voir C. Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Rome 1990², p. 389, tableau 83, 11-12.

Varaz-Trdat lui envoie en urgence le catholicos Ełiazar[10], chef de l'Église albanienne, qui tente de l'apaiser en plaidant que l'assassinat de Ĵuanšēr n'est pas le fruit d'un complot politique (éventuellement ourdi à l'instigation du calife), mais l'acte individuel d'un criminel isolé. Dès le retour du catholicos, Varaz-Trdat réunit les principaux dynastes de la principauté pour trouver le moyen de consolider cette fragile accalmie.

Le choix unanime de l'assemblée s'arrête aussitôt sur l'ascète Israyēl, qui venait d'être nommé évêque du Mec Kołmank'[11]. Ce prélat « suscitait l'admiration générale, gagnant le cœur et l'obéissance des foules ». Naguère simple laïc, voué à la solitude et à la prière, il avait été gratifié de visions mystiques, grâce auxquelles on avait retrouvé trois reliquaires d'anciens martyrs palestiniens, cachés depuis le IVe siècle : deux d'entre eux contenaient aussi des fragments de la Sainte Croix. Ordonné prêtre et chargé du culte des reliques, Israyēl jouissait du plus grand prestige[12].

Son voyage, depuis Peroz-Kawat[13], capitale de la grande Albanétie sassanide[14], jusqu'à Varač'an, résidence du prince des Huns – nous est narré comme une geste épique[15], avec maintes précisions d'itinéraire et de calendrier. L'événement est daté de « la 62e année de la domination, dans le sud, du hautain Mahmat ». On serait tenté de traduire cette donnée par la date de l'Hégire 622 + 62 = 684. Mais le contexte chronologique de notre source oblige à corriger[16] en 681.

Israyēl et sa suite (dont nous ne savons rien) se mettent en route « le 18e jour de *mehekan* », 7e mois du calendrier mobile arménien[17]. Si l'on considère que douze jours plus tard, ils atteignent « la ville des Lp'ink' »[18], l'avant-veille de l'Épiphanie, on en déduira qu'ils sont partis le 24 décembre 681[19]. De fait, d'après la table de conversion établie par Anania de Širak vers 667 entre le calendrier mobile arménien et le calendrier byzantin, la fête du 6 janvier de l'an 682 correspond au 2e jour du mois d'*areg* (8e mois)[20].

10. HA II, 36 (Aṙak'elyan, p. 233 ; Dowsett, p. 150).

11. La tradition manuscrite se divise entre Mec Kołmank' et Mec Kuenk'. Les deux mots semblent synonymes. Cf. Aṙak'elyan, p. 233, apparat lin. 11 ; Dowsett, p. 151, n. 1 et 2. À l'époque d'Israyēl, l'évêché de Mec Kołmank' (près de Rostak) se distingue de celui de Mec Irank' dans l'Arc'ax, près de la vallée de Č'lax. Cf. HA II, 29 (Aṙak'elyan, p. 205 ; Dowsett, p. 132).

12. Cf. HA II, 29. 33 (Aṙak'elyan, p. 201-208, 213-220 ; Dowsett, p. 130-134, 138-142).

13. C'est-à-dire la ville de Partaw/Bardaa.

14. C'est-à-dire l'Albanétie proprement dite, sur la rive gauche de la Koura, augmentée, sur la rive droite, des provinces arméniennes de l'Utik' et de l'Arc'ax, qui furent détachées du royaume arsacide après le partage de 387 et l'abolition de la monarchie en 428.

15. Traduction n° 1, *infra* p. 493.

16. C'est-à-dire 619 + 62. En 619, juste après la mort de Khadīdja et d'Abū Tālib, le Prophète projette déjà de quitter La Mecque ; cf. T. Fahd, Naissance de l'islam, dans *Histoire des religions. 2*, sous la dir. de H.-C. Puech, Paris 1972, p. 646-696, ici p. 667.

17. V. Bănăţeanu, Le calendrier arménien et les anciens noms des mois, *Studia et acta orientalia* (Bucarest) 10, 1980, p. 33-46, spécialement p. 38.

18. C'est-à-dire les Lupenii de Pline l'Ancien (*Naturalis historia* VI, 15, 29) ; Donabédian, Une nouvelle mise au point (cité n. 8), p. 488.

19. Le 23 décembre, selon Dowsett, p. 150, n. 1.

20. Անանիա Շիրակացի [Anania Širakac'i], *Մատենագրություն* [*Œuvres*], թարգմանությունը՝ Ա. Գ. Աբրահամյան և Գ. Բ. Պետրոսյան [trad. A. G. Abrahamyan & G. B. Petrosyan], Երևան 1979, p. 190.

Continuant leur route après la fête, ils suivent, en direction inverse, à peu près le même itinéraire que l'invasion khazare de 624 : le pays des Č'iłb[21], « au pied de la grande montagne » du Caucase, jusqu'à un pic nommé Vardēdruak[22]. Après quoi, ils atteignent « l'ancien camp royal où saint Grigoris, petit-fils de Grégoire le Grand et catholicos des Albaniens, rendit le témoignage (du martyre) ». Ce dernier lieu désigne probablement la plaine de Vat'neay, le long de la mer Caspienne, où se trouvait le camp de Sanesan, roi des Massagètes, qui martyrisa Grigoris[23]. Viennent ensuite la porte de Č'or et Derbent. Enfin, les voyageurs arrivent à destination « dans la magnifique cité de Varač'an, à l'entrée du carême ».

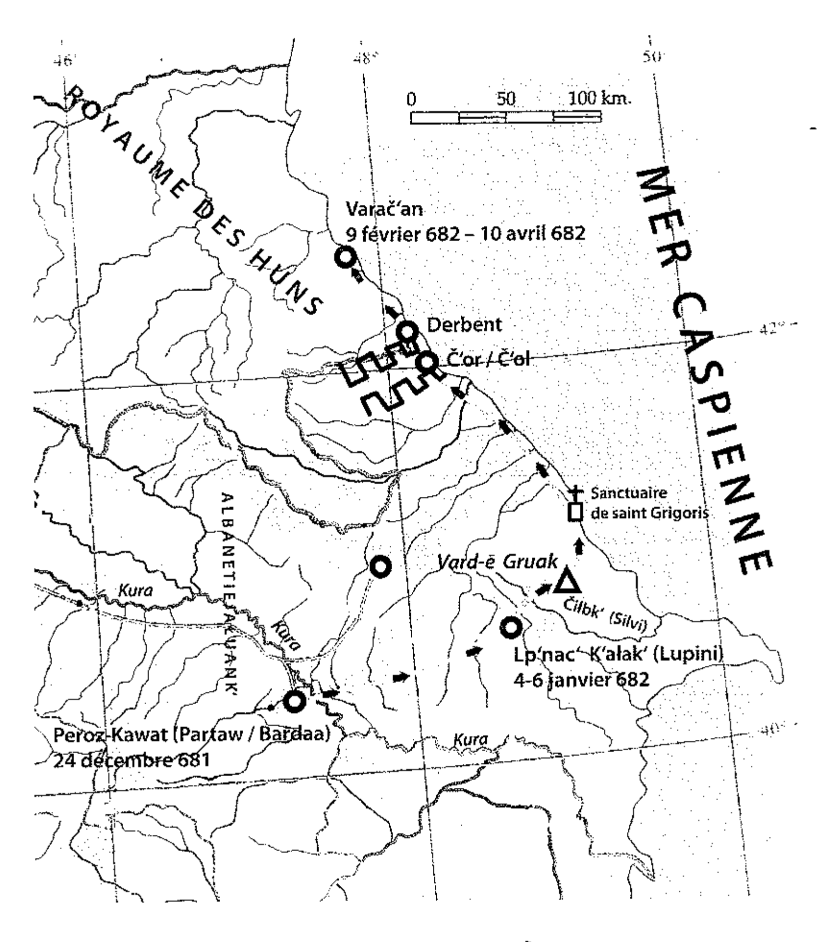
Cette indication se réfère à la fête arménienne du *bun barekendan*, célébrée par des jeux et des festins, le samedi et le dimanche précédant le premier lundi où commence le grand jeûne. Le tableau d'Anania nous apprend que cette sorte de carnaval s'ouvrit, cette année-là, le 26 *ahekan* (9ᵉ mois), c'est-à-dire le 9 février 682. Quant à la Pâque, elle fut célébrée le 15 *margac'* (11ᵉ mois), c'est-à-dire le 10 avril. Par conséquent, le voyage a duré en tout six semaines et cinq jours.

*
* *

Épuisé par la saison, l'altitude, la neige et le vent, le saint évêque, « se reposant de ses épreuves harassantes durant de nombreux jours, entendait et observait sur place les mœurs répréhensibles et les cultes de cette malheureuse nation »[24]. La notice[25] que le chroniqueur insère ici sur le paganisme des Huns ne semble pas avoir retenu l'attention des chercheurs. Néanmoins elle contient des informations détaillées qui, tout en confirmant les synthèses les mieux documentées sur la religion des peuples turciques[26], laissent aussi percevoir quelques singularités propres à ces tribus implantées dans le nord-est du Caucase.

Les observations d'Israyēl se répartissent en trois catégories : mœurs sexuelles et funéraires, divinités et adoration des arbres. On ne s'attardera pas aux dénonciations de « prurit érotique », ou de débauches polygamiques et d'unions scandaleuses (avec l'épouse du père ou des frères). Les accusations du chroniqueur, d'ailleurs vagues et générales, valent surtout par contraste avec la rigueur et la complexité des interdits canoniques arméniens concernant les mariages[27].

21. Les Silvi de Pline (*Naturalis historia* VI, 15, 29).
22. Dowsett dans HA, p. 154, n. 2, lit en pehlevi *Vard-e Gruag*. D'après la carte de Hewsen, *Armenia* (cité n. 2), il semble qu'il s'agisse de la cime qui domine le col de Puhl.
23. Buzandaran III, 6, *The epic histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, transl. and commentary by N. G. Garsoïan (Harvard Armenian texts and studies 8), Cambridge MA 1989, p. 73.
24. HA II, 39 (Aṙak'elyan, p. 240; Dowsett, p. 155).
25. HA II, 40 (Aṙak'elyan, p. 240-242; Dowsett, p. 155-156); cf. notre traduction n° 2, *infra* p. 493-494.
26. J.-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984, ne mentionne pas HA dans la liste des sources.
27. Le problème est de savoir si une femme est permise *(has)* ou interdite *(č'has)* à un prétendant. Les interdits résultant de liens de parenté proches ou lointains sont commodément figurés dans les



Carte – *L'itinéraire de l'évêque Israyēl*, du 24 décembre 681 au 9 février 682 (fond de carte : Hewsen, *Armenia* [cité n. 2], n° 69).

Quant aux mœurs funéraires, c'est la violence des blessures volontaires et autres gestes de deuil qui frappent d'abord Israyēl. En réalité, ces comportements se situent, avec une intensité croissante, à trois moments distincts[28] : celui du décès, qui s'accompagne de gestes spontanés ; celui des funérailles, où lacérations et mutilations sont ritualisées ; celui de la mise au tombeau, qui répète ce qui précède avec encore plus de véhémence.

Pour les deux premières phases, Israyēl signale des « balafres sanglantes tranchées à coups de sabre ou taillées au couteau sur les joues et sur les membres ». Il est en effet essentiel que l'on voie couler le sang sur les joues en même temps que les larmes. L'observateur mentionne aussi « des tambours et des sifflets sur les cadavres », qui ne semblent pas attestés ailleurs. Sur les tombeaux, « les champions côte à côte s'élancent

tableaux de W. H. Rüdt-Collenberg, *The Rupenides, Hethumides and Lusignans : the structure of the Armeno-Cilician dynasties*, Paris 1963, p. 14-15.
28. Roux, *La religion* (cit. n. 26), p. 269-270.

en courses effrénées, chevauchant à brides abattues et bondissant ici et là ». Ces courses de chevaux sont régulièrement évoquées lors des funérailles des Huns. On y ajoute des sacrifices de moutons et des mutilations des oreilles, dont Israyēl ne dit mot. En revanche, il a assisté à des « affrontements au glaive, à corps dénudé ».

Dans le panthéon des Huns figure nécessairement Tanrı, qui est le plus ancien nom divin turco-mongol que nous connaissions, préservé sous une forme remarquablement stable dans toute la famille linguistique[29]. Au sens propre Tanrı est le Ciel, aussi bien comme firmament que comme entité divine. Mais prenons garde que le Tanrı d'une simple tribu hunnique du Caucase ne saurait avoir la même majesté que celui de l'empire des Steppes. Dans une lettre à saint Louis, le khan mongol Hulagu écrit : « Dieu (Tanrı) s'est adressé à notre aïeul Gengis Khan [...], son fils ». De fait, l'empereur est fils du Ciel. N'intervenant pas dans le monde, le Ciel laisse l'empereur agir à sa place. Mais quand il n'y a plus d'empire et quand les tribus s'éparpillent, Tanrı, naguère tout-puissant, tend à s'effacer devant des divinités secondaires ou une pluralité d'homonymes plus petits[30].

C'est justement à cette situation qu'a été confronté Israyēl. Le prince des Huns du Caucase, Alp Ilit'ver, est tributaire du khagan des Khazars, qui lui a donné sa fille en mariage[31]. Le Tanrı céleste, père du khagan, ne saurait être le protecteur direct de son subordonné. Le seul dieu du Ciel qu'Israyēl mentionne dans sa notice est K'uar ou K'uwar, dont le nom semble dériver du pehlevi $x^{w}ar$ (« soleil »)[32]. Dans notre texte ce dieu régit les « jaillissements ignés de l'éclair » et les « embrasements du feu céleste », notamment la foudre. Rappelons que l'un des sens de *tanrı* dans les langues turco-mongoles peut être « le soleil dans le ciel »[33].

Toutefois, à côté de cette manifestation ouranienne du grand dieu, les Huns du Caucase adorent aussi l'un de ses avatars plus proche des activités d'ici-bas. Il s'agit d'un « géant sauvage et monstrueux », qu'ils « nomment le dieu Tanrı Han, et que les Perses appellent Aspandiat ». En guise de sacrifices, « ils lui rôtissent des chevaux ».

Comme on le constate d'après ces noms propres, l'installation des Huns dans le Nord-Caucase entraîne un syncrétisme entre la religion turco-mongole des steppes et un certain fonds épique et mythologique iranien, que nous connaissons à la fois par le *Livre des rois* de Firdawsī[34] (vers 930-1020) et par les sources arméniennes (VIIe-XIe s.).

Les historiens arméniens témoignent des échanges matrimoniaux et culturels entre les populations iraniennes et les ethnies turciques d'Asie centrale. Ainsi le Pseudo-Sebēos rappelle que le grand roi sassanide Xusrô Ier (531-571), fils de Kavâdh, avait pour mère une certaine Kayēn, fille du grand khagan des Hephtalites. D'où l'ambivalence de son caractère : car « bien qu'il fût très éminent par son ascendance paternelle, il l'emportait

29. *Ibid.*, p. 110.
30. *Ibid.*, p. 111-112.
31. HA II, 41 (Aṙak'elyan, p. 219; Dowsett, p. 160).
32. DOWSETT dans HA, p. 156, n. 1.
33. ROUX, *La religion* (cité n. 26), p. 110.
34. Indirectement tributaire du *Livre des Seigneurs*, constitué entre le IIIe et le VIIe siècle. Selon l'avis très équilibré de A. CAIOZZO, *Le roi glorieux : les imaginaires de la royauté d'après les enluminures du Shāh Nāma de Firdawsī aux époques timouride et turkmène*, Paris 2018, p. 14-15, l'œuvre de Firdawsī, empreinte d'un « sentiment national exacerbé », « n'est pas ouvertement islamisée », mais rédigée dans une « perspective acceptable pour un lecteur musulman », c'est-à-dire, au fond, assez fidèle à ses sources, sauf à éviter certains épisodes incompatibles avec l'islam.

plus encore, du fait de son ascendance maternelle, par la férocité »[35]. Vers la fin du règne de son successeur, Hormizd IV (579-590), le chef d'armée, Vahram Mehrewandak, attaquant les Hephtalites, « s'empara de Balk par la force, ainsi que de tout le pays des K'ušan, jusqu'à l'autre rive du grand fleuve, appelé Vehṙot (Oxus), et jusqu'au lieu qu'on nomme Kazbion. Car il passa au-delà de la lance du vaillant Spandiat, dont les barbares prétendent qu'une fois parvenu là-bas par ses combats, il y avait planté sa lance »[36].

Nous retrouvons ainsi le belliqueux géant Spandiat ou Aspandiat[37], que les Huns du Caucase invoquent comme un dieu, l'assimilant à Tanrı Han[38]. Le Pseudo-Sebēos lui attribue le mérite d'avoir fixé, par sa lance enfoncée en terre, la limite entre le domaine des Iraniens et celui des Hephtalites, en Asie centrale. Cette idée rappelle les propos que l'Arménien Moïse de Khorène[39] prête à Aršak le Grand, roi des Perses et des Parthes, quand il met son frère Vałaršak sur le trône d'Arménie, lui confiant en outre de vastes territoires, dont le pays des Hephtalites : « Et pour le reste, aussi loin que ton esprit et ta vaillance pourront parvenir, car les frontières des vaillants, ce sont leurs armes : autant elles coupent, autant ils prennent. »[40] C'est donc à Tanrı Han/Aspandiat que les Huns du Caucase s'en remettent pour porter aussi loin que possible le succès de leurs armes.

L'intérêt des allusions fragmentaires de l'érudit arménien Grigor Magistros (990-1058) aux exploits titanesques d'Aspandiat/Isfandiyar est de nous dévoiler des épisodes inconnus de Firdawsī ou de rapprocher de l'Arménie et du Caucase des épisodes que Firdawsī rattache à l'Asie centrale[41]. Ainsi, Magistros évoque un combat entre Rostom et Spandiat, ignoré du *Livre des rois*. Surprenant Rostom dans son sommeil, son adversaire s'approche de lui pour l'écraser sous le mont Dabawand. Rostom s'éveille et, du bout de sa chaussure, rejette au loin la masse montagneuse[42]. Non seulement l'épisode n'est pas transmis en iranien, mais la toponymie est assez surprenante. En effet, l'Isfandiyar de Firdawsī vit et agit en Asie centrale[43], tandis que le mont Dabawand se situe beaucoup plus à l'ouest,

35. Pseudo-Sebēos X, 7 : Սեբէոս, *Մատենագիրք Հայոց* [Matenagirk' Hayoc'], 2005, t. 4, p. 475; *The Armenian history attributed to Sebeos*, transl., with notes, by R. W. Thomson, historical commentary by J. Howard-Johnston & T. Greenwood (Translated texts for historians 31), Liverpool 1999, vol. 1, p. 14.
36. Pseudo-Sebēos X, 12-13 (Matenagirk' Hayoc', vol. 4, p. 476; Thomson, vol. 1, p. 15).
37. Le Σφενδαδάτης de Ctésias et l'Isfandiyar de Firdawsī; cf. H. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*, Leipzig 1897, p. 74, § 171.
38. Selon le *Livre des Seigneurs*, c'est le père du légendaire roi kayanide, Bahman; cf. CAIOZZO, *Le roi glorieux* (cité n. 34), p. 15.
39. Movsēs Xorenac'i I, 8, trad. A. & J.-P. Mahé : Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, Paris 1993, p. 117.
40. L'élaboration stylistique de la formule remonte sans doute à Aelius Théon ou à quelque autre manuel de rhétorique; cf. Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, transl. and commentary on the literary sources by R. W. Thomson, rev. ed., Ann Arbor 2006, p. 79, n. 6. Mais, à l'arrière-plan, le geste rituel du conquérant correspond probablement à un usage réel. Rappelons que, selon une légende omise par Firdawsī, la frontière orientale de l'Iran a été fixée par le point de chute de la flèche décochée par le valeureux archer Apisk; cf. CAIOZZO, *Le roi glorieux* (cité n. 34), p. 261.
41. B. L. TCHUKASIZIAN, Échos de légendes épiques iraniennes dans les *Lettres* de Grigor Magistros, *REArm* 1, 1964, p. 321-329. Ci-dessous, nous citons les textes d'après l'édition de Կ. Կոստանեանց [K. Kostaneanc'], Գրիգոր Մագիստրոսի, *Թղթերը* [*Lettres de Grigor Magistros*], Ալեքսանդրապոլ 1910.
42. Cf. notre traduction n° 5, *infra* p. 495.
43. On observera que le souverain turc Mahmūd de Ghazna, commanditaire de Firdawsī, règne en Afghanistan et en Asie centrale; cf. CAIOZZO, *Le roi glorieux* (cité n. 34), p. 12.

sur la rive sud de la mer Caspienne[44]. C'est là que, selon Moïse de Khorène, Hṙudēn/Feridon aurait enchaîné Biwraspi Aždahak[45].

Quant à Spandiar, il aurait fini enfermé dans la montagne de Sabalan[46]. Selon une tradition rapportée par le savant perse Nasir, auteur d'un dictionnaire intitulé *Ornement de la société*, il y aurait au sommet de cette montagne un petit lac couvert de neige et de gel en hiver, au fond duquel se dresse une énorme statue semblable à un corps humain[47]. L'endroit, situé dans l'Azerbaïdjan iranien est encore plus proche de l'Arménie et du Caucase que le mont Dabawand. Une telle topographie montre que l'épopée d'Aspandiat/Spandiar/Isfandiyar s'est déplacée peu à peu de l'Orient vers l'Occident[48]. C'est ainsi qu'elle s'est répandue dans le Caucase, sur la rive occidentale de la Caspienne, permettant aux Huns d'identifier Tanrı Han au géant iranien des steppes.

En dehors de Tanrı Han et du feu céleste de K'uar, Israyēl ne mentionne nommément aucune autre divinité hunnique, mais se limite à citer en général « des feux, des sources et certains dieux des chemins ». En réalité, c'est « le culte des arbres »[49] qui occupe à ses yeux la place centrale. L'usage a été observé chez tous les peuples turciques, où l'on a souvent continué de prier les arbres, même après la conversion à l'islam[50]. Cette dévotion transparaît dans les paysages que découvre Israyēl dès son arrivée : « Parmi les arbres feuillus, les chênes les plus hauts étaient voués à l'abominable Aspandiat pour y sacrifier des chevaux, dont on répandait le sang sur le tronc en suspendant aux branches la tête et la peau »[51].

Là encore, il faut essayer de discerner les particularités locales. Dans l'ensemble du monde turc, les essences les plus différentes peuvent faire l'objet d'un culte, qu'il s'agisse d'arbres isolés ou regroupés en bois sacrés[52]. Les Tatars de l'Altaï privilégient les sapins les plus hauts ; les Huns du Caucase semblent leur préférer les chênes. Quant aux sacrifices, tous les animaux sont éligibles, sauf le chameau. Mais le cheval reste la victime favorite, quelquefois associé à d'autres espèces[53].

La première explication qu'Israyēl nous donne de la déification des arbres s'applique à ceux qui ont été frappés par la foudre et sont désormais consacrés au dieu K'uar, le Tanrı céleste complémentaire de Tanrı Han/Aspandiat, préposé à la terre. On pressent ainsi le rôle de médiateur entre les deux mondes, ou pour mieux dire d'axe cosmique, joué par l'arbre sacré. « Par son tronc, [...] il relie les branches célestes et les racines souterraines. »[54] L'arbre sacré existe à la fois comme un être mythique et un objet réel. Ainsi, le cèdre du

44. Thomson, *History of the Armenians* (cité n. 40), p. 415, carte I, C 7.
45. Movsēs Xorenac'i, *Fables des Perses* (Mahé [cité n. 39], p. 153). Sur la légende, voir Caiozzo, *Le roi glorieux* (cité n. 34), p. 74.
46. Grigor Magistros ; cf. notre traduction n° 6, *infra* p. 496.
47. Tchukasizian, Échos (cité n. 41), p. 324, n. 13.
48. *Ibid.*, p. 323.
49. *Caṙagot'i* composé de *caṙ* « arbre » et d'un second terme *got'i* dont on ne connaît ni le sens précis ni l'étymologie.
50. Roux, *La religion* (cité n. 26), p. 148.
51. Cf. notre traduction n° 3, *infra* p. 494-495.
52. Ces bois sont appelés *koru*, du verbe *korumak* « protéger » ; cf. Roux, *La religion* (cité n. 26), p. 148.
53. Roux, *La religion* (cité n. 26), p. 241-242.
54. *Ibid.*, p. 148.

mont Sabalan, où est enchaîné Aspandiat, a fourni par ses branches de quoi bâtir trois villes entières. Ses racines et son tronc furent métamorphosés en roc, que Spandiar érigea comme une stèle[55]. Mais, dans son entourage, Israyēl constate que les Huns vénèrent par dessus tout un certain arbre « de belle futaie, gardien et vivificateur du pays », qu'ils tiennent pour « le chef et la mère de tous les plus hauts arbres [...], car ils pensent que c'est lui qui sauve les dieux, leur donne la vie et dispense tous les biens »[56].

Transférant sur terre les biens du ciel en vertu de sa fonction axiale, l'arbre cosmique devient une source de vie : il dispense aux malades la guérison, aux pauvres la richesse. Remédiant à la canicule et aux intempéries, il fait croître et prospérer les herbes, les plantes et les fruits. Malheur aux sacrilèges qui chercheraient à lui porter atteinte ! Ceux qui osent simplement en détourner les feuilles ou le bois pour un usage profane s'exposent aux pires calamités. C'est pourquoi Israyēl comprend que sa prédication ne sera pas crédible tant que l'arbre sacré ne sera pas abattu. Au contraire, si sa chute reste sans effet, ce sera la preuve certaine de la toute-puissance du Christ, qui « a érigé sa croix au milieu de l'univers, à la place des arbres consacrés »[57].

Néanmoins la purification ne serait pas complète si elle n'incluait pas aussi, à côté des arbres eux-mêmes, tous les vestiges de sacrifices païens qui leur sont dévolus. Israyēl ordonne que les tombeaux rituels, qualifiés de « royaux », où l'on conserve les restes *(č'op'ayk')* frappés par la foudre « soient brûlés en ce grand jour (de Pâques) par les grands prêtres (païens) confessant (leur erreur). Qu'ils y aillent, prononcent l'anathème, puis brûlent tout cela, reçoivent le baptême et prennent part au festin [...]. Alors l'évêque et le prince envoyèrent Movsēs, un habile artisan de la grâce [...], pour détruire et incendier les sanctuaires, avec le concours des collèges de prêtres des idoles [...]. Un vent violent se leva pour aviver la combustion du tertre des sanctuaires, des restes *(č'op'ayk')*, avec les peaux répugnantes des victimes sacrifiées. »[58]

Le contexte ne permet pas de comprendre avec une entière certitude la signification précise du mot *č'op'ayk'*, que Louis Bazin proposait de rapprocher du turc *çöp* (« reste »), en supposant un suffixe pluriel en arménien. D'après la première occurrence, il s'agirait de vestiges foudroyés[59] supposés consacrés au dieu K'uar. Ces restes (végétaux, animaux ou humains ?) seraient conservés dans ce qu'on appelle des « tombes royales »[60]. Dans la seconde occurrence de *č'op'ayk'*, il est question des peaux de chevaux immolés suspendues à l'arbre sacré[61]. Quoi qu'il en soit du sens précis de ce vocable, il est clair que tous les vestiges et offrandes liés aux arbres sacrés doivent être détruits comme des abominations démoniaques.

55. Cf. notre traduction n° 6, *infra* p. 496.
56. Cf. notre traduction n° 3, *infra* p. 494-495.
57. HA II, 41 (Aṙak'elyan, p. 256 ; Dowsett, p. 164).
58. HA II, 41 (Aṙak'elyan, p. 258-259 ; Dowsett, p. 166).
59. *Orotəndost* « frappé par le tonnerre ».
60. À condition de lire, avec Dowsett dans HA, p. 166, *širimk'd ark'unakand*. Observons toutefois que la présence de deux articles -d successifs dans un même syntagme nominal est suspecte. Normalement seul le premier mot *širimk'* (« tombeaux ») devrait porter l'article, et non l'adjectif.
61. C'est là le sens que le dictionnaire *Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի* [*Petit dictionnaire de la langue arménienne*], Վենետիկ 1865, p. 675, prête à *č'op'ayk'*. Cette interprétation est incompatible avec l'adjectif « foudroyés » de l'occurrence précédente. En effet, les chevaux dont les peaux sont suspendues n'ont pas été foudroyés, mais immolés.

*

* *

On s'étonne, dans le récit du chroniqueur, de voir avec quelle assurance et quelle méthode Israyēl parcourt les étapes successives de son plan de christianisation totale d'une nation barbare. On pourrait penser que l'affaire est rondement menée, en commençant par le prince et les grands, pour passer ensuite aux soldats, puis au reste de la population. Mais le plus remarquable est que tout se déroule, selon le vœu du missionnaire, dans un temps liturgique très particulier : précisément entre le début du carême et la fin du temps pascal.

Certes, il est naturel que l'homme de Dieu ne doute pas un instant ni de sa mission, ni de la vérité qu'il enseigne, ni de la Providence du Tout-Puissant. Mais il semble tenir pour acquis l'appui du prince des Huns, quels que soient les obstacles, en particulier la puissante opposition des « sorciers, devins et grands prêtres ». Tout se passe comme si le prélat accomplissait ponctuellement, avec habileté politique, ferveur religieuse et charisme pastoral, un programme de christianisation convenu d'avance entre le prince Alp Ilit'ver et les autorités de l'Église albanienne. Manifestement il applique un accord conclu, comme préalable à sa mission, entre le prince des Huns et le catholicos Ełiazar.

En effet, lors de son bref passage à Varač'an durant l'été 681, le catholicos n'avait pas seulement disculpé Varaz-Trdat du meurtre de son oncle Juanšer, mais aussi prononcé « d'autres paroles divines et rassurantes » pour exhorter le prince des Huns « à la crainte et à l'amour de Dieu », tout en inclinant « son esprit à la réconciliation et à une infrangible amitié »[62]. Bien que le chroniqueur ne nous précise pas la teneur exacte de ces propos, la suite du récit porte à croire qu'Ełiazar et Alp Ilit'ver s'étaient déjà mis d'accord sur le principe de la mission d'Israyēl, qui serait chargé de recevoir la conversion officielle du prince, de la haute noblesse et de l'armée, puis de conduire la répression des cultes païens et de donner des assises populaires à l'adoration de la Croix.

Il s'agit là, ni plus ni moins, d'ajouter une nouvelle Église nationale à la périphérie de l'oikoumène chrétienne. Bien que l'Empire byzantin chancelle et que le « hautain Mahmat », dominant « la cruelle nation du Tačkastan », impose au peuple croyant un tribut de plus en plus lourd[63], on se croit soudain revenu à l'époque de Constantin, quand les Arméniens, puis les Géorgiens et les Albaniens furent massivement convertis à l'Évangile et ralliés au signe de la Croix.

La construction de cette nouvelle chrétienté nous est relatée selon un schéma quasiment canonique, soumis à un calendrier étroitement lié au cœur même de la liturgie chrétienne, le cycle pascal. Récapitulons les différentes étapes énoncées par le narrateur :

- Entrée du carême 682 : Israyēl arrive à Varač'an, métropole des Huns. Il observe leurs coutumes païennes et s'adonne à d'instantes prières pour leur conversion[64].
- Le prince invite Israyēl à prêcher dans l'église locale, devant « toute la foule des hommes libres, dynastes et gens du peuple », en sa présence et celle de « l'armée du pays tout entier »[65]. L'évêque délivre alors une véritable catéchèse, opposant l'erreur ténébreuse de l'idolâtrie aux lumières de la foi répandues sur toute la terre. Puis il évoque la chute d'Adam et la déchéance de l'humanité, qui ont entraîné le triomphe des cultes païens, notamment celui d'Aspandiat.
- Le prince et les nobles pratiquent les jeûnes de carême et s'astreignent à de fréquentes prières[66].
- Suivant les conseils d'Israyēl, le prince commence à réprimer les pratiques païennes : déplorations et automutilations sur les défunts, sacrifices à Aspandiat, culte des arbres sacrés[67].
- Abattage de la « mère de tous les arbres »[68].
- Érection d'une croix historiée, faite du bois des arbres sacrés et contenant une staurothèque avec une relique de la vraie Croix[69].
- « Lorsqu'arriva l'aurore lumineuse de la sainte Pâque », se tint le procès des prêtres païens, « couverts de honte par la sainte Croix », contraints de brûler toutes leurs amulettes et de participer à la destruction des anciens sanctuaires[70].

L'ensemble du processus est censé prendre place durant le carême et le temps pascal, réputé propice aux baptêmes de masse, indispensables à la création d'une nouvelle nation chrétienne. En effet, selon les recommandations que Macaire, évêque de Jérusalem, avait adressées en 335 à Vrt'anēs, fils et deuxième successeur de Grégoire l'Illuminateur, le baptême doit être administré de préférence pour l'Épiphanie du 6 janvier[71], la Pâque ou la Pentecôte[72]. Bien que l'usage ait évolué[73], l'empreinte hagiopolitaine est toujours restée très forte en Arménie[74]. Le carême conserve une place centrale dans la catéchèse, particulièrement pour le baptême d'une collectivité d'adultes et la conversion de tout un peuple.

Du même coup, on comprend pourquoi Israyēl et son escorte se sont infligé l'épreuve effroyable de traverser le Caucase en plein hiver, affrontant la neige et le vent glacé. On objectera peut-être qu'au lieu de partir tard, Israyēl aurait pu partir plus tôt. On a proposé d'identifier l'attaque des Huns contre Varaz-Trdat[75] à l'invasion des Khazars rapportée par

62. HA II, 36 (Aṙak'elyan, p. 233; Dowsett, p. 150).
63. HA II, 39 (Aṙak'elyan, p. 237; Dowsett, p. 153).
64. HA II, 39 (Aṙak'elyan, p. 239; Dowsett, p. 155).

65. HA II, 40 (Aṙak'elyan, p. 242; Dowsett, p. 156).
66. HA II, 41 (Aṙak'elyan, p. 249; Dowsett, p. 160).
67. HA II, 41 (Aṙak'elyan, p. 249-250; Dowsett, p. 160-161).
68. HA II, 41 (Aṙak'elyan, p. 250; Dowsett, p. 161).
69. HA II, 41 (Aṙak'elyan, p. 255; Dowsett, p. 163). Cet événement précède la Pâque de quelques jours. On peut même se demander s'il n'a pas lieu le Vendredi saint pour commémorer la crucifixion.
70. HA II, 41 (Aṙak'elyan, p. 256; Dowsett, p. 165).
71. On rappellera que dans l'ancien rite de Jérusalem, auquel les Arméniens sont restés fidèles, la fête du 6 janvier réunit à la fois la Nativité, l'Adoration des Mages et le Baptême de Jésus.
72. Cf. notre traduction n° 7, *infra* p. 496.
73. Cette évolution apparaît nettement dans le *Livre des canons* arméniens, qui autorise le baptême des enfants à tout moment et ne mentionne même pas les trois fêtes. Cf. Macarius of Jerusalem, *Letter to the Armenians AD 335*, introd., text, transl. and commentary, A. Terian, Crestwood NY 2008, p. 82-87.
74. C'est sur l'ancienne liturgie de Jérusalem que reposent le lectionnaire arménien et toutes les célébrations de l'année liturgique; cf. C. Renoux, *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie : le čašoc'. 1, Introduction et liste des manuscrits* (PO 44, 4), Turnhout 1989, n° 200.
75. HA II, 36 (Aṙak'elyan, p. 232; Dowsett, p. 150).

Asołik et datable[76] du 6 juin 680. L'hypothèse d'une confusion entre deux populations turciques du Nord-Caucase, les Huns et les Khazars, n'a rien d'invraisemblable. Pourtant aucun détail de l'*Histoire des Albaniens* ne confirme que le raid eut lieu au début de l'été. On apprend simplement l'ampleur du désastre[77].

Huit mois séparent le 6 juin 681 du 9 février 682 (début du carême) : cela aurait laissé largement le temps au catholicos Ełiazar pour faire le voyage de Peroz-Kawat et pour rentrer avant l'hiver afin de permettre à Israyēl de se mettre en route à son tour durant une saison plus clémente. Mais comme la date du 6 juin reste hypothétique, il faut peut-être penser que l'attaque s'est produite à l'automne. En effet, pour le vol de bétail, les pillards ont le choix, au début ou à la fin de la transhumance. Naturellement, au retour des troupeaux, les bêtes sont plus nombreuses; on se rappellera l'attaque des Huns[78] en 665. Si tel fut le cas, cela expliquerait pourquoi le hardi missionnaire fut contraint de partir en hiver.

*
* *

La brillante réussite de la mission d'Israyēl n'eut pas les conséquences favorables qu'on pouvait espérer. En effet, le prince Alp Ilit'ver et ses dynastes auraient souhaité retenir le saint évêque comme leur prélat[79], mais cette faveur leur fut refusée par Ełiazar, et même par Sahak III, le catholicos des Arméniens, dont ils sollicitèrent la médiation[80]. Le catholicos des Albaniens autorisa toutefois Israyēl à faire de fréquents allers et retours entre son diocèse et Varač'an. Cet arrangement, que les Huns acceptèrent à contrecœur, fut d'autant plus insuffisant que la mission initiale avait été trop brève pour permettre la formation d'un clergé autochtone.

On n'a donc pas conservé d'autres traces de cet îlot de chrétienté embryonnaire. Mais d'un autre côté, la situation géopolitique qui avait justifié la mission d'Israyēl évolue rapidement. Moins de vingt ans plus tard, l'émir Muhamad, entre 699 et 701, conquiert l'Arménie, désormais incluse, avec la Géorgie et l'Albanétie, dans la province arabe d'Arminîya. La Caucasie chrétienne perd toute autonomie. L'islam s'apprête à s'étendre en Asie centrale. En un demi-siècle, la chaîne du Grand Caucase a cessé d'être la barrière de civilisation qu'elle avait constituée durant des millénaires.

76. Cf. T. W. Greenwood, *The Universal history of Step'anos Tarōnetc'i : introduction, translation, and commentary* (Oxford studies in Byzantium), Oxford – New York 2017, p. 165, n. 205.
77. HA II, 26 (Aṙak'elyan, p. 190; Dowsett, p. 123).
78. À la veille du pacte signé par Juanšēr; cf. Howard-Johnston, *Witnesses* (cité n. 6), p. 119.
79. HA II, 42 (Aṙak'elyan, p. 259; Dowsett, p. 166).
80. HA II, 44 (Aṙak'elyan, p. 263; Dowsett, p. 169).

Traductions

1. *Traversée de la chaîne du Grand Caucase*

HA II, 39 (Aṙak'elyan, p. 239)

[...] Puis ils arrivèrent au pays des Čiłb, au pied de la grande montagne. Alors la violence hivernale des vents du nord suscita de terribles tempêtes de neige près de la crête des monts du Caucase. Retenus trois jours en ce lieu, ils ne pouvaient plus ni lever les yeux, ni repérer le tracé du chemin. Fort harassés, ils s'emplirent d'angoisse à cause du combat démoniaque (de la tempête).

Mais ni le fracas, ni l'effroi ne surent épouvanter l'homme de Dieu. Prenant en main le signe de la Croix, il donna l'ordre à tous de se mettre à genoux. Puis, avec eux, il gravit la montagne nommée Vardēdruak. Par la puissance du signe divin de la Croix et par les prières de ce grand évêque, furent apaisés les vents et calmée la tourmente. C'est ainsi qu'ils franchirent sans crainte la cime de cette montagne, vouée aux héros et d'un gigantesque contour[81].

Après quoi, on ne vit plus ni soleil, ni étoiles pendant de nombreux jours, mais un froid très mordant persistait. Bon gré mal gré, ils faisaient face, marchant en détournant la tête. Abattus, épuisés, ils parvinrent, après une progression de plusieurs jours, à l'ancienne résidence royale, là où saint Grigoris, petit-fils de Grégoire le Grand et catholicos des Albaniens, avait rendu témoignage. De là, quelques jours plus tard, ils atteignirent la Porte de Č'or, près de Derbent.

2. *L'impie religion des Huns*

HA II, 40 (Aṙak'elyan, p. 240-242)

Cette nation, aveuglée par l'erreur d'une satanique adoration des arbres, s'imaginait, dans la sottise de son esprit glacé par la froideur nordique, que les cultes fangeux des païens, avec leurs rites cousus de fables et brodés de mensonges, avaient quelque grandeur. En outre si, dans le fracas du tonnerre, les jaillissements ignés de l'éclair ou les embrasements du feu céleste frappaient quelque personne ou n'importe quel autre corps matériel, ils le tenaient pour consacré, réservé comme offrande cultuelle au dieu K'uar[82]. Pareillement, ils rendaient un culte à un certain géant sauvage et monstrueux qu'ils nommaient le dieu Tanrı Han, et que les Perses appellent Aspandiat[83], en lui rôtissant des chevaux en guise de sacrifice.

Dans leur esprit complètement déréglé, ils se laissaient emporter à la suite de n'importe quelle folie : tambours et sifflets sur les cadavres, balafres sanglantes tranchées à coups de sabre ou taillées au couteau sur les joues et sur les membres, affrontements au glaive le corps nu – ô spectacle d'enfer – qui se livrent sur les tombeaux, homme contre homme et troupe contre troupe devant l'assistance d'une arène. En bandes débordantes, les champions côte à côte s'élançaient en courses effrénées, chevauchant

81. *Hskayacir*, composé de *hskay* « géant » et *cir* « trajectoire »; variantes des manuscrits : *skayacir* (« d'un périmètre gigantesque »), *skayajir* (« accordé par les géants »).
82. En pehlevi $x^{w}ar$ « soleil ».
83. Hübschmann, *Armenische Grammatik* (cité n. 37), p. 74.

à bride abattue et bondissant ici ou là. Les uns se lamentent et se meurtrissent dans le deuil, les autres se démènent à la façon des possédés.

Ils jouaient leurs jeux et multipliaient leurs sarabandes avec des gestes répugnants, noyés en pensées ténébreuses, aveugles à la lumière du Créateur : car ils sacrifiaient aux feux, aux sources et à certains dieux des chemins. Ils se prosternaient devant la lune et toute créature qui semblait prodigieuse à leurs yeux.

De la même façon, dévoyés de prurit érotique, selon la sauvagerie de leurs mœurs païennes, ils prenaient pour femme l'épouse de leur père ou partageaient la même épouse entre deux frères, ou se mariaient à de multiples femmes de toutes sortes. Attachés à leurs lois impies et à leurs desseins déréglés, ils ne pouvaient ni remarquer ni comprendre le Soleil de Justice.

Voyant et entendant le culte qu'ils rendaient aux esprits malins, et leur incorrigible accoutumance à une idolâtrie dévastatrice, (Israyēl) priait Dieu nuit et jour pour le salut de ce pays, afin de trouver quelque moyen de le convertir.

3. Les arbres sacrés

HA II, 41 (Aṙakʻelyan, p. 250-254)

Parmi les arbres feuillus, les chênes les plus hauts étaient voués à l'abominable Aspandiat, pour y sacrifier des chevaux dont on répandait le sang sur les arbres en suspendant aux branches la tête et la peau. L'évêque ordonna d'abattre l'un d'entre eux, qui était la souveraine et la mère de tous les arbres les plus élevés dédiés à ces vaines divinités. En foule le pays des Huns vénérait cet arbre avec le prince et tous les nobles, car ils pensaient que c'était lui, sauveur des dieux, qui leur donnait la vie et leur dispensait tous les biens.

Quand les devins, les sorciers et les grands prêtres apprirent que l'évêque ordonnait d'abattre cet arbre gigantesque voué à la race des dieux, ce qui causerait le scandale et la ruine de tous, ils poussèrent des hurlements, déchirèrent leurs cols, et allèrent se plaindre à grands cris, avec le peuple, auprès du prince des Huns et des magnats du pays, en disant : « Comment pouvez-vous faire en connaissance de cause ce que vous dicte l'adversaire et l'ennemi de nos dieux, abattre cet arbre? [...] »

« Même si vous croyez à ses autres propos extravagants et que vous adoriez le dieu qu'il vous prêche, gardez-vous néanmoins d'abandonner, de renier et de rejeter nos dieux originels, que nos ancêtres et vous-mêmes adoriez [...]. Continuez plutôt de les adorer, de crainte qu'ils ne s'irritent et ne se courroucent, infligeant à notre pays des plaies fortes et cruelles. D'ailleurs, qui oserait seulement approcher, toucher, fréquenter le lieu où furent bâtis et dressés les temples et les autels d'Aspandiat, de force gigantesque, ainsi que l'arbre de belle futaie, gardien et vivificateur de ce pays? N'est-il pas vrai que ceux qui, par ignorance, emportaient pour leur usage des feuilles tombées de cet arbre et de son bois, il leur infligeait de cruels tourments, une possession diabolique, ou même la mort, abattant leurs maisons et leurs descendances? [...]. »

Puis les devins, les sorciers et les enchanteurs d'Aphrodite commencèrent dans une magie démente à ourdir des sortilèges. Feignant d'invoquer les enfers, ils enfilaient formules et mots incompréhensibles. Mais ils ne surent rien faire de leurs artifices, faux et insensés. Car naguère, avant tout cela, ils liaient les gens par des ligatures secrètes et envoyaient sur eux des esprits malins [...]. Parfois encore ils déclenchaient tantôt de violentes pluies illusoires, et tantôt des canicules desséchant la terre, grâce à leurs égarements diaboliques et démoniaques [...]. Pourtant cette fois-là, ils ne purent réaliser la moindre de ces œuvres, ni épouvanter l'homme de Dieu pour le vaincre, car tous leurs sortilèges furent exclus et liés par le signe de la sainte Croix.

4. La Croix, arbre du salut

HA II, 41 (Aṙakʻelyan, p. 255-256)

L'évêque ordonna aux prêtres de s'agenouiller et de prier en criant vers Dieu les paroles du Psaume : « Que Dieu se lève, et tous ses ennemis seront dispersés; ceux qui le haïssent s'enfuiront loin de sa face » (Ps 67,2). Puis il fit le signe de la Croix sur les arbres les plus élevés, qui avaient été consacrés au nom de l'abominable Aspandiat. Alors les prêtres, entrant dans le bosquet, abattirent tous les arbres à la fois. À l'instant même, (Israyēl) ordonna de les emporter dans la ville de Varačʻan.

Convoquant près de lui d'habiles charpentiers de la ville, il leur ordonna d'en faire une croix d'un brillant équilibre et polie tout autour, ornée d'une composition imagée. Il fixa par dessus, avec de la colle, toutes sortes de peintures, la recouvrant entièrement de magnifiques représentations iconiques, fort exactes, l'ornant de haut en bas avec des couleurs assorties. De même, il aligna sur la tranche la plus appropriée de belles croix lumineuses, qu'il fixa l'une après l'autre, solidement clouées du haut jusqu'en bas. Et en dessous, il ménagea un espace fermé par une porte quadrangulaire à double battant, sculptée de fleurs de lys. À l'intérieur, il y avait une croix en argent contenant des reliques de la Croix du Seigneur.

Ayant ainsi ordonné l'objet, en y ajoutant divers magnifiques ornements, il le dressa, tourné vers l'Orient, dans un lieu de vœux et de prières, à la cour du prince, et il dit :

« Devant ce signe, qui rend la vie à tous, adorez le Seigneur, votre Créateur! Car vous, qui aviez coutume d'adorer cet arbre avec des pensées d'égarement, adorez à présent, avec une familière accoutumance, cette Croix et l'image invisible de la divinité. Naguère vous mangiez et buviez la chair et le sang des victimes animales, que vous offriez aux démons devant ces arbres. C'est pourquoi, à la place des arbres consacrés, il a érigé sa Croix au milieu de l'univers. »

5. Combat de Rostom et de Spandiar

Grigor Magistros, *Lettre* 54 (Kostaneancʻ [cité n. 41], p. 127)

Une fois, tandis que Rostom s'était endormi, survient par hasard le nommé Spandiar, qui menaçait de renverser sur lui le mont Dabawand. Le héros aux cheveux touffus se réveille, secoue les boucles de sa tête, comme jadis le Cronide enjoignant l'Olympe et, pointant la montagne du bout de sa chaussure, il la rejette...

6. Le cèdre de Sabalan

Grigor Magistros, *Lettre* 76 (Kostaneanc' [cité n. 41], p. 220)

[...] le cèdre de Sabalan, dont les Parthes racontent que trois cités furent bâties de ses branches. Quant aux racines et au tronc, ils furent changés en roc, et Spandiar érigea ce roc comme une stèle.

7. Macaire de Jérusalem, sur le baptême

(Terian [cité n. 73], p. 82-87)

Avec tous les chrétiens, ceux qui craignent le Christ doivent réaliser l'appel du baptême aux dates suivantes : pour la sainte Épiphanie de la naissance du Seigneur, lors de la Pâque salutaire de la Passion vivifiante du Christ et lors de la Pentecôte chargée de grâce, quand la divine descente de l'Esprit vivificateur s'épandit sur nous [...].

En effet, en un même jour salutaire, se sont opérées la lumineuse nativité du Christ et notre renaissance à nous dans le saint baptistère pour l'expiation des péchés, puisque le Christ fut lui aussi baptisé ce même jour pour condescendre jusqu'à nous. Car il n'avait pas besoin lui-même d'être purifié, mais c'est nous qu'il voulut laver de l'impureté des péchés, lui qui proclame à haute voix : « Nul ne pourra entrer dans le royaume de Dieu à moins de naître de l'eau et de l'Esprit » (Jn 3,5). Et de la même façon que nous sommes nés avec lui, nous serons baptisés avec lui dans la sainte journée de sa nativité.

Quant à la vivifiante résurrection de Pâque, en faisant mourir nos péchés dans le bassin des fonds baptismaux, nous devenons imitateurs de l'abolition de la mort par Notre Seigneur Jésus Christ. Enfouis dans les eaux du saint bassin par une triple immersion, nous signifions en nos personnes de baptisés l'enfouissement du Seigneur, trois jours durant, ce que l'Apôtre de Dieu indique clairement en disant : « Enfouis avec lui par le baptême, nous deviendrons imitateurs de la ressemblance de sa mort, en sorte que, par le renouveau de la résurrection, nous ayons part avec lui à la vie éternelle. »

Enfin, dans le jour de la Pentecôte, sanctifiant et dispensateur des grâces, <nous est donné> le signal illuminateur de l'Esprit vivifiant, qui descendit sur les apôtres sous la forme de langues de feu et leur conféra <le pouvoir> d'imposer les mains aux baptisés pour que ceux-ci reçoivent les dons et grâces de l'Esprit.

Nous suivons rigoureusement cet exemple avec le plus grand soin, afin de devenir parfaits.

UMR 7192 Proche-Orient, Caucase
Académie des inscriptions et belles-lettres

LA MÉMOIRE D'UN RITUEL : SUR LE RÔLE DES RELIQUES DANS LE COURONNEMENT DU ROI SERBE

par Smilja Marjanović-Dušanić

Après avoir obtenu la couronne royale de Rome en 1217, Stefan le Protocouronné, le premier roi serbe, en accord avec son frère Sava (le futur saint Sava), éleva l'église du Saint-Sauveur, faisant partie du monastère de Žiča, au rang de siège de l'archevêché serbe autocéphale, tout en la désignant comme lieu du sacre des rois serbes. La sublimation de la « conquête du royaume » fut effectuée par deux cérémonies de couronnement : la première, qui eut lieu à l'église Saint-Pierre à Ras, remonte à l'automne 1217, alors que la seconde aurait été organisée au début du printemps 1220 (1221 ?) à Žiča[1]. Le souvenir qu'on garde de ces deux cérémonies – qu'il soit refoulé ou conservé dans les textes hagiographiques consacrés à saint Sava, acteur principal du rituel de Žiča – témoigne de l'établissement complexe de la mémoire officielle du sacre royal en tant qu'événement fondateur unique de l'histoire serbe. Dans la présente analyse, nous mettrons un accent particulier sur le cadre idéologique et liturgique dans lequel s'est effectué le second couronnement, rituel dont l'étape préparatoire se déroulait à un moment historique intéressant[2].

1. Suivant notre analyse détaillée, fondée sur un ensemble de sources qui ne feront pas l'objet du présent travail (regestes de la chancellerie papale, correspondance de l'archevêque d'Ohrid, annales, diverses formes de compositions hagiographiques) et déjà présentée dans С. Марјановић-Душанић [S. Marjanović-Dušanić], Српски успон на краљевство [Élévation de la Serbie au rang de royaume] (sous presse), la cérémonie de Žiča représenterait une sorte d'acte au second degré, précédé par le premier couronnement de Stefan en 1217, qui eut lieu à l'église Saint-Pierre (aux abords de la ville actuelle de Novi Pazar), siège de l'évêché de Rascie, en présence d'un cardinal, envoyé du pape Honorius III. Lors de ce rituel, dont l'analyse dépasse le cadre du présent article, on fit référence aux anciens liens avec la papauté remontant aux traditions royales de la Dioclée de la fin du XIe siècle.

2. Les descriptions les plus exhaustives de cette cérémonie sont conservées dans les deux *Vies* de saint Sava de Serbie, composées en moins d'un demi-siècle. Le récit le plus ancien relatant l'événement est écrit par le moine athonite Domentian au milieu du XIIIe siècle (édition du texte : Доментијан, *Житије Светога Саве* [Domentian, *Vie de Saint Sava*], уред. Љ. Јухас-Георгиевска и Т. Јовановић [Lj. Juhas-Georgievska & T. Jovanović], Београд 2001). Les seules informations concrètes dont on

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 497-509.

Le regroupement des forces géopolitiques dans les Balkans à l'ombre de la quatrième croisade a certainement permis au roi, depuis le XIII[e] siècle – époque à partir de laquelle on voit s'installer un équilibre entre l'autorité religieuse et le pouvoir royal en Serbie – d'assurer le contrôle de la vie sociale, voire économique et politique. Cette situation, en plus de garantir une perspective uniforme sur la naissance de la mémoire officielle du royaume, ouvrait la voie à l'établissement de l'idéal de la *synthronia* – symphonie du guide laïc et du guide spirituel[3]. Un des rôles principaux dans la construction de l'identité collective serbe était tenu par la représentation de la cérémonie du couronnement de Žiča, surtout de la place qu'y occupait saint Sava, le premier archevêque serbe. Avec le temps, à mesure que les souvenirs des témoins oculaires s'estompaient, le modelage de la mémoire officielle du royaume dépendait de plus en plus des circonstances politiques et confessionnelles, ce qui explique de nombreuses différences dans les deux textes hagiographiques relatant cet événement. Notre recherche porte sur une suite de sujets correspondant à des intérêts multiples du professeur en l'honneur duquel le présent volume est édité : l'analyse de la cérémonie du couronnement, du rôle qu'y ont joué les reliques de la Terre sainte, ainsi que des interprétations de l'événement même. C'est pourquoi le choix de remettre l'article aux *Mélanges Bernard Flusin* est une manière d'exprimer, outre notre amitié personnelle, un respect particulier envers la contribution scientifique du professeur Flusin à une meilleure compréhension de ces questions dans les études byzantines contemporaines.

dispose sur sa vie et son œuvre sont extraites de son activité littéraire au Mont Athos. À la suite d'une commande du roi serbe, Domentian a écrit deux longues compositions hagiographiques : la *Vie de saint Sava*, écrite vers 1250, et la *Vie de saint Syméon,* écrite en 1264. Les deux versions manuscrites conservées de la *Vie de saint Sava* (à Vienne et à Jagić) offrent des dates différentes pour la genèse de cette œuvre. D'après le manuscrit de Vienne, elle aurait été composée en 6751 (1242/3), alors que la rédaction de Jagić situe la rédaction dans la décennie suivante, en l'an 6762 (1253/4). Sur ce sujet voir И. Шпадијер [I. Špadijer], *Светогорска баштина* [*L'héritage athonite*], Београд 2014, p. 43-46. La seconde *Vie* du saint a été rédigée par le moine athonite Théodose. Les cadres chronologiques de la vie et de l'œuvre de ce dernier font toujours l'objet de débats, même s'il est habituel de considérer qu'il a atteint son apogée littéraire durant les dernières décennies du XIII[e] et le début du XIV[e] siècle. Sa vaste œuvre comprend deux *Vies* – l'une consacrée à saint Sava, l'autre à saint Pierre de Koriša – et six compositions hymnographiques. Conservée dans un grand nombre de copies, et pas seulement dans la version serbe, la *Vie de saint Sava* n'a toujours pas eu d'édition critique; nous utilisons encore l'édition de Đura Daničić de 1860 (Теодосије, *Живот светога Саве* [Théodose, *Vie de saint Sava*], издање Ђ. Даничића, Београд 1860, réimpr. 1973).

3. La notion de la *synthronia* dans les sources serbes du XIII[e] siècle renvoie à différentes formes d'associations – elle peut se référer à la symphonie des pouvoir spirituel et séculier, ou bien porter sur la métaphore du règne sous les auspices spirituels du « saint fondateur » (par exemple le « synthronos de saint Syméon »), ce qui transporte sur le plan du pouvoir terrestre l'idée d'une continuité déjà établie par le principe de la succession apostolique. Le terme est à envisager dans le contexte d'une harmonie entre les pouvoirs spirituel et laïc soutenus par les prières du saint fondateur; il représente donc l'expression essentielle de l'idéologie monarchique des premiers Némanides visant à créer l'identité du « peuple élu ». Cf. V. J. Đurić, La symphonie de l'État et de l'Église dans la peinture murale en Serbie médiévale, dans *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. С. Ћирковић, Београд – Краљево 1998, p. 203-223; Id., La royauté et le sacerdoce dans la décoration de Žiča, dans *Манастир Жича*, ур. Г. Суботић, Краљево 2000, p. 135-139; Д. Војводић [D. Vojvodić], Слика световне и духовне власти у српској средњовековној уметности [L'image du pouvoir séculier et spirituel dans l'art médiéval serbe], *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 38, 2010, p. 35-78.

L'époque de la naissance du royaume serbe a été profondément marquée par les circonstances politiques d'après 1204, particulièrement par la prise de Constantinople qui a entraîné la chute du concept universaliste de la répartition du pouvoir dans l'œcoumène[4]. Le désordre provoqué au sein de l'équilibre des forces établi a introduit de nouveaux acteurs dans la sphère de la politique ecclésiastique et séculière[5]. Pour comprendre l'acte même du sacre du premier roi serbe faisant l'objet central de ce travail, il est particulièrement important de souligner qu'au moment où ce rituel eut lieu, les rapports entre deux Églises – orthodoxe et catholique – n'étaient pas encore tendus et lourds de polémiques comme ce fut le cas après le concile de Lyon[6].

L'ensemble des cérémonies royales, notamment le rite de l'onction et du couronnement (à côté des enterrements des rois et des représentants du haut clergé, les conciles d'État, les entrées royales, et les translations des reliques), ont servi à la constitution de l'organisation sociale et politique du royaume serbe. Dans la première étape de la naissance de ce royaume (vers la fin de la deuxième décennie du XIII[e] siècle), le pouvoir qu'exerçait une famille à la tête de l'État considéré comme héritage national fut supplanté par la monarchie héréditaire[7]. Le pas suivant – le rituel de l'onction faisant partie intégrale de

4. Pour un contexte plus large cf. D. Jacoby, From Byzantium to Latin Romania : continuity and change, dans *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, ed. by B. Arbel, B. Hamilton & D. Jacoby, London 1989, p. 1-44; *Identities and allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, ed. by J. Herrin & G. Saint-Guillain, Farnham – Burlington VT 2011.

5. La vision byzantine de la politique globale a été complètement intégrée parmi les Serbes à l'époque où Syméon Nemanja expliquait la hiérarchie du pouvoir terrestre dans le préambule de la charte de fondation de Chilandar (seconde moitié de l'an 1198). Pourtant, cet ordre a vite changé, au point que la génération des fils de Stefan Nemanja vivait déjà dans un monde où le rang de grand *joupan* ou de *sébastocrator* devolu au souverain serbe n'était plus du tout revêtu de la même force politique. Pour les deux premiers actes de fondation du monastère de Chilandar, cf. *Actes de Chilandar. 1, Des origines à 1319*, éd. diplomatique par M. Živojinović, V. Kravari, Ch. Giros (Actes de l'Athos 20), Paris 1998, Chil. sl. n° 3 et Chil. sl. n° 2. Pour l'analyse du préambule de la première charte de Chilandar, cf. С. Марјановић-Душанић [S. Marjanović-Dušanić], *Владарска идеологија Немањића : дипломатичка студија* [*Idéologie monarchique des Némanides : étude diplomatique*], Београд 1997, p. 64-65, 100.

6. La raison d'une telle situation est à chercher sans nul doute dans les modifications du contexte politique global, surtout dans deux nouvelles créations politiques : d'un côté, l'Empire latin, voire le patriarcat œcuménique latin de Constantinople, permit l'extension de la juridiction de l'Église catholique romaine bien loin vers l'Est; de l'autre côté, le royaume de Thessalonique permit à l'État latin la mainmise sur le Mont Athos à partir de 1206. Celui-ci se trouvait donc sous la protection papale directe au moment où eut lieu l'action diplomatique entreprise en vue du couronnement et de l'envoi d'une ambassade papale en Serbie. Cf. G. Prinzing, Das Papsttum und der orthodox geprägte Südosten Europas 1180-1216, dans *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, hrsg. von E.-D. Hehl, I. H. Ringel, H. Seibert, Stuttgart 2002, p. 137-184, ici p. 178-180.

7. Les contours de cette ambition ont été suggérés par la cérémonie d'intronisation de Stefan au rang de grand *joupan* à l'église Saint-Pierre de Ras en 1196, alors que la nature héréditaire du pouvoir accordé par la grâce de Dieu est accentuée par le rituel d'une double bénédiction – celle de l'Église et du souverain précédent. Pour plus de details sur ce rituel, voir M. Радујко [M. Radujko], Благослов и венчање великог жупана Стефана Немањића : структура, извори, симболичка и идеолошко-политичка стратегија обреда = The "blessing and crowning" of Grand Zupan Stefan Nemanjić : the structure, sources, symbolic and ideological-political strategy of the rite, dans *Византијски свет на Балкану. 2* [*Byzantine world in the Balkans. 2*], уред. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић и Р. Радић, Београд 2012, p. 253-284.

la cérémonie du couronnement – contribua à la création du lien direct entre l'oint et le lignage princier davidien. Néanmoins, la cérémonie de 1217 serait restée incomplète sans celle ultérieure qui s'est déroulée à Žiča, sous la conduite du premier archevêque, et futur saint, Sava de Serbie, car c'est elle qui assura la nature héréditaire du pouvoir de la dynastie némanide. Malgré les différences dont on se rend compte en lisant les témoignages hagiographiques du sacre conservés (et qui dépassent le cadre du présent travail), on est porté à interpréter le texte de Domentian comme un essai de création d'une tradition unique et uniforme par le biais du texte canonisé de la *Vie* de saint Sava. Cette mémoire collective officielle visait à mettre au premier plan l'événement dont l'importance et les conséquences furent cruciales – celui du sacre solennel que Sava dirigea en se servant de la couronne envoyée de Rome. Une fois célébré de la sorte, le rituel du couronnement royal pouvait servir de base à l'institution de l'image canonique du royaume serbe, conservée dans l'hagiographie du saint archevêque. Le fait que ce rituel a complètement supplanté dans la mémoire le premier, organisé à Ras en 1217, en dit long sur son importance pour la vie du royaume serbe et pour l'histoire dynastique.

Le rituel du couronnement à Žiča, sous la conduite du premier archevêque de l'Église serbe autocéphale, s'est déroulé selon l'ordre du sacre et de l'onction dont l'héritage hagiographique serbe ne donne pas de témoignages assez précis[8]. Il se faisait ordinairement devant les saintes portes – sur la *soléa* ou dans la nef, au centre de l'église, devant « le peuple entier », lors de la partie préparatoire de la liturgie[9]. L'archevêque serbe Sava bénit d'abord les insignes royaux : le manteau pourpre, la ceinture à la perle, la couronne et le sceptre[10]. Domentian note que la « sainte couronne » royale se trouvait déjà sur l'autel, d'où Sava la retira afin d'oindre et de couronner son frère[11]. Quant à Théodose, il affirme

8. À la différence du *Traité des offices (De Officiis)* du Pseudo-Kodinos datant du XIVe siècle (introd., texte et trad. par J. Verpeaux, Paris 1966 [Le monde byzantin], p. 258), la description des protocoles cérémoniels de Constantin VII Porphyrogénète dans le *De ceremoniis* (I, 38, éd. Reiske, p. 193, 4), ne fait pas mention de l'onction impériale comme une partie du couronnement. Dans l'Empire byzantin tardif, c'est le patriarche qui procède à l'onction après le couronnement, en appliquant du *myron* en signe de croix sur le front de l'empereur (suivi de l'acclamation reprise trois fois par les assistants) comme dans la description du rituel serbe à Žiča.

9. Il s'agit de la « liturgie de la Parole », au cours de laquelle on lit et interprète la Bible : après la « petite entrée » et avant la lecture de l'Évangile, la bible est prise sur la sainte table, portée à travers l'église, puis rapportée après lecture dans le sanctuaire. Si le couronnement royal fait partie de la liturgie, il a lieu après la première partie de l'office et avant la lecture de la Bible. C'est à ce moment-là que se déroulent les rituels de l'ordination épiscopale et de l'intronisation de l'archevêque. Comme l'intronisation du souverain est structurée d'après le modèle de l'ordination épiscopale, il n'y avait aucune raison de modifier l'ordre établi des rituels (reflétant au fond la pratique de l'*imitatio Christi*) lors du sacre du roi.

10. Ce répertoire des insignes comprenait aussi sans nul doute l'*encolpion* de Nemanja ; sur ce sujet, cf. С. Марјановић-Душанић [S. Marjanović-Dušanić], Владарски знаци Стефана Немање [Les insignes de Stefan Nemanja], dans *Стефан Немања, свети Симеон Мироточиви*, уред. Ј. Калић, Београд 2000, p. 77-87.

11. G. Dagron analyse à plusieurs endroits dans *Empereur et prêtre : étude sur le « césaropapisme »* byzantin, Paris 1996, les règles du couronnement dans le monde byzantin pour souligner que le traité *De ceremoniis* de Constantin Porphyrogénète ne consigne que la version la plus courte de la cérémonie du sacre. Ces considérations sont donc à compléter par les prières des euchologes et par le recueil canonique de Théodore Balsamon du XIIe siècle. Le témoignage le plus complet des modifications que ces protocoles ont subies dans des époques ultérieures se trouve dans le *Traité des offices* du Pseudo-Kodinos, mais aussi dans d'autres textes, parmi lesquels nous mentionnerons ici l'œuvre de Syméon de Thessalonique, ainsi que le récit de voyage d'Ignace de Smolensk décrivant le couronnement de Manuel Paléologue de 1392 (cf. G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries* [DOS 19], Washington DC 1984, p. 48-114). D'après l'ordre cérémoniel byzantin, ce n'est qu'après le couronnement que l'empereur reçoit l'onction et entre dans le sanctuaire pour encenser l'autel et embrasser la sainte table. Les prérogatives épiscopales sont identiques, ce qui indique la double nature du charisme impérial. Les rituels de couronnement constantinopolitains élargis ayant servi de modèle aux Serbes et autres Slaves, ainsi qu'à l'empire de Nicée, désignent explicitement l'ambon comme lieu précis du sacre.

que Sava effectua l'acte même du couronnement dans le sanctuaire, ce qui signifierait que la couronne se trouvait sur la sainte table[12]. Par conséquent, cet acte pourrait indiquer que la règle du couronnement liturgique en usage à Nicée n'était pas respectée lors de la cérémonie à Žiča[13]. Avant le don des *regalia*, l'archevêque avait béni le futur roi en posant les mains sur sa tête et en faisant sur lui le signe de croix ; ce geste fut accompagné des paroles liturgiques convenables. Au dire des hagiographes de Sava, la bénédiction fut suivie de l'onction, puis de la proclamation solennelle du roi acceptée par le peuple et du chant de l'acclamation liturgique (*polychronie*, vœu de longues années). La cérémonie terminée, on procéda à la remise d'offrandes royales. Outre les insignes, la présence des reliques saintes que l'on touchait et embrassait assurait l'essence sacrale du rituel[14]. Elles servaient, comme il est bien connu, de palladium à la dynastie et à son royaume, tout en marquant symboliquement le lien entre la possession de prestigieuses reliques et la légitimité du pouvoir. L'acquisition de prestigieuses reliques authentiques, tout comme la proclamation de la sainteté du fondateur dynastique, peut être interprétée, d'un côté, comme une partie de la stratégie visant à assurer la sacralisation du pouvoir politique et archiépiscopal. D'un autre côté, on y reconnaît un acte inspiré par la croyance au pouvoir apotropaïque des reliques servant de protections et adjuvants célestes dans les luttes

12. Les plus anciennes sources slaves portant sur le protocole du couronnement remontent au dernier quart du XIVe et au début du XVe siècle, la première étant *Le Synodikon du tsar Boril* (*Борилов Синодик*, издание и превод, И. Божилов, А.-М. Тотоманова, И. Билярски [I. Božilov, A. M. Totomanova, I. Biliarsky], София 2010). Les manuscrits de bréviaires de Dečani, Chilandar et Peć conservent un grand nombre de témoignages des rituels d'intronisation serbes. De même, certains manuscrits serbes du Mont Athos se trouvaient en possession du patriarche de Moscou Nikon durant le XVIIe siècle, pour passer ensuite dans la Bibliothèque synodale de Moscou. C'est vers la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle qu'ont été créés les protocoles d'intronisation les plus « récents » qui sont connus de nos jours et analysés par I. Biliarsky, Le rite de couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres *axiai*, *OCP* 59, 1, 1993 p. 91-139.

13. D'après le protocole, la couronne est située sur l'*antimension* et le couronnement se déroule sur l'ambon de l'église. Pour plus de détails sur ce sujet, voir R. F. Taft, *The great entrance : a history of the transfer of gifts and other pre-anaphoral rites* (OCA 200), Roma 1978[2] ; le Pseudo-Kodinos souligne que, selon le protocole du couronnement des derniers siècles byzantins, la couronne ne figurait pas sur l'autel ; elle était tenue par les diacres qui, à l'heure prévue, l'apportaient sur l'ambon, d'où le patriarche la prenait pour couronner l'empereur en prononçant l'invocation « Digne », reprise trois fois par les autres participants au rituel.

14. Les résultats des recherches archéologiques à Žiča démontrent que les reliques du trésor étaient le plus probablement exposées sur des dispositifs en pierre spécifiques, situés des deux côtés de la cloison d'autel originale, sous un baldaquin construit à ce dessein. Cf. М. Чанак-Медић [M. Čanak-Medić], Жичка Спасова црква : замисао светога Саве [L'église du Sauveur de Žiča : une idée de saint Sava], dans *Свети Сава у српској историји и традицији*, уред. С. Ћирковић, Београд 1998, p. 173-186.

terrestres. Enfin, il s'agit également d'une tentative d'assurer la légitimité de l'autorité politique et religieuse.

Les éléments principaux de cette ambition ont été tracés par la fondation du monastère, acte qui sera confirmé par la délivrance de deux chartes solennelles qui furent transcrites sur les murs du porche placé au rez-de-chaussée de la tour-clocher de la cathédrale du sacre à Žiča. Le lien profond entre les cérémonies et les serments, qui en faisaient partie de manière inséparable, est confirmé précisément par la pratique de la promulgation des actes de donation solennels (délivrés surtout aux églises et aux monastères) faisant mention de ces rituels. Dans ce contexte, la transcription murale des chartes sur la tour d'entrée à Žiča avait un rôle symbolique indéniable, faisant partie des rituels étatiques d'importance auxquels participait le souverain même (dans ce cas particulier, le texte de la charte fournit une allusion directe au couronnement solennel)[15]. Après l'intitulation du document, la charte fournit une liste détaillée des « trésors du paradis » offerts au monastère par les souverains serbes. Elle fait mention des fragments de la Vraie Croix et des reliques de la Passion, des parties du *maphorion* et de la ceinture de la Vierge, du bras droit et d'une partie du chef de Jean Baptiste, ainsi que de parcelles de reliques des saints apôtres, des prophètes, des martyrs et de vénérables saints. Les rois serbes offraient également au trésor de l'église du sacre un grand nombre d'autres objets : icônes, chapelle dorée ou argentée, rideaux, chasubles, livres sacrés et maints autres ornements. Parmi tous ces objets, on ne peut suivre les traces que de la main de Jean Baptiste (la charte souligne que c'est la main que Jean Baptiste a posée sur la tête du Christ) et de la staurothèque abritant les morceaux de la Vraie Croix[16].

La cathédrale du sacre de Žiča abritait un trésor de reliques de premier rang[17]; la valeur de ces « particules de sainteté » était semblable à celle des collections célèbres

15. Ces chartes ont été publiées pour la dernière fois dans le tome 1 du *Recueil des actes diplomatiques serbes* : *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника. 1, 1186-1321*, приредили В. Мошин, С. Ћирковић и Д. Синдик [V. Mošin, S. Ćirkovic & D. Sindik], Београд 2011, nos 14 et 15. Pour l'analyse des documents, de leur place au sein de l'espace sacré de Žiča et de leur sens symbolique, voir S. Marjanović-Dušanić, La charte et l'espace sacré : les actes royaux transcrits dans les peintures murales serbes (xiiie-xive siècles) et leur contexte symbolique, *Bibliothèque de l'École des chartes* 167, 2009, p. 391-416.

16. Dans ses considérations sur les sanctuaires du monde byzantin, Jean Ebersolt mentionne entre autres les reliquaires contenant le bras ou une partie du bras de saint Jean Baptiste. D'après le rapport d'Antoine, fondateur du monastère de Novgorod, le bras droit du saint, transporté d'Antioche à Constantinople, se trouvait dans l'église de la Théotokos du Phare au moment où Sava pouvait la voir (vers 1200). La relique y était utilisée lors du rituel de l'onction impériale (J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance : recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople*, Paris 1921, p. 80 n. 4, p. 134-136). Ce reliquaire célèbre fait également l'objet d'une analyse minutieuse par M. Ћоровић-Љубинковић [M. Ćorović-Ljubinković], Претечина десница и друго крунисање Првовенчаног [La dextre du Précurseur et le couronnement de Stephan Prvovenčani], *Старинар* нс 5-6, 1954-1955, p. 105-114. Nos connaissances sur ce reliquaire se sont améliorées grâce à des recherches récentes dont les résultats sont publiés dans l'étude de D. Popović, The Siena relic of John the Baptist's right arm, *Zograf* 41, 2018, p. 77-94.

17. L'aperçu le plus exhaustif du contenu sacral du trésor de Žiča est publié dans la monographie de М. Чанак-Медић, Д. Поповић и Д. Војводић [M. Čanak-Medić, D. Popović & D. Vojvodić], *Манастир Жича*, Београд 2014, p. 44-63, avec la liste des références bibliographiques pertinentes. Voir également D. Popović, A staurotheke of Serbian provenance in Pienza, *Zograf* 36, 2012, p. 157-170.

des rois occidentaux ou byzantins[18]. Selon les témoignages confirmés de l'époque, les trésors royaux et pontificaux dans les églises royales ou les sièges épiscopaux servaient de démonstration concrète et bien visible du prestige, ainsi que d'illustration des modèles actuels de la piété, et surtout d'outil de transposition des valeurs spirituelles en discours politique ou historique[19]. Cette pratique est liée à l'usage répandu de reliques comme dons diplomatiques, ainsi qu'à leur fonction lors de la liturgie et surtout des cérémonies du sacre[20]. Ce n'est que sa fonction au sein du rituel, donc en rapport avec le public, qui assure à la relique le rôle de porteur de la puissance sacrée *(virtus)*; en même temps, le reliquaire qui l'abrite est perçu comme un symbole visuel du pouvoir de l'Église et de ses saints[21]. Conçus de façon à imiter la forme de la partie du corps qu'ils abritent, les reliquaires faisaient partie intégrale de la liturgie et des pratiques cultuelles; l'analyse des effets performatifs de ces objets sacrés aide à en comprendre le sens symbolique complémentaire[22].

Comme on l'a déjà souligné à juste titre, il s'agissait de différents aspects du transfert de la sainteté, nés dans le but d'assurer l'identité du souverain, la représentation dynastique,

18. En Occident, la valeur des reliques était déterminée par leur origine constantinopolitaine. Sur ce sujet voir B. Flusin, Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle : Paris, musée du Louvre, 31 mai 2001 – 27 août 2001*, sous la dir. de J. Durand & M.-P. Laffitte, Paris 2001, p. 20-31 ; P. Magdalino, L'Église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (viie/viiie-xiiie siècles), dans *Byzance et les reliques du Christ*, p. 15-30 ; E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris 2006, p. 120-169.

19. J. M. H. Smith, Rulers and relics c. 750/c. 950 : treasure on earth, treasure in Heaven, *Past and present* 206 (Supplement 5), 2010, p. 73-96.

20. Un aperçu judicieux de différents aspects de ces questions, suivi d'une bibliographie exhaustive, est fourni par A. Cutler, Gifts and gift exchange as aspects of the Byzantine, Arab, and related economies, *DOP* 55, 2001, p. 247-278. Sur les reliques en tant qu'objets d'échange, cf. P. Geary, Sacred commodities : the circulation of medieval relics, dans *The social life of things : commodities in social perspective*, ed. by A. Appadurai, Cambridge 1986, p. 169-192 ; C. J. Hillsdale, *Byzantine art and diplomacy in an age of decline*, Cambridge 2014 (un chapitre entier de l'ouvrage est consacré à la question du don des reliques : « Hope of the hopeless : material gifts and the immaterial », p. 227-235). Voir aussi S. Mergali-Sahas, Byzantine emperors and holy relics : use and misuse of sanctity and authority, *JÖB* 51, 2001, p. 41-60, et surtout S. Mergali-Sahas, An ultimate wealth for unauspicious times : holy relics in rescue for Manuel II Paleologos' reign, *Byz.* 76, 2006, p. 264-275, où l'auteur mentionne qu'une des raisons principales de l'usage diplomatique des reliques comme dons des empereurs byzantins aux souverains occidentaux est que celles-ci étaient considérées comme des symboles de l'autorité politique de Constantinople. Sur le rôle des reliques dans les rapports entre Byzance et l'Occident cf. H. A. Klein, Eastern objects and western desires : relics and reliquaries between Byzantium and the West, *DOP* 58, 2004, p. 283-314 ; L. James, Bearing gifts from the East : imperial relic hunters abroad, dans *Eastern approaches to Byzantium, papers from the thirty-third Spring symposium of Byzantine studies, University of Warwick, Coventry, March 1999*, ed. by A. Eastmond (Society for the promotion of Byzantine studies 9), Abingdon – New York 1999, p. 119-132.

21. C. Hahn, What do reliquaries do for relics?, *Numen* 57, 2010, p. 284-316, ici p. 290 ; H. A. Klein, Brighter than sun : saints, relics, and the power of art in Byzantium, dans *Knotenpunkt Byzanz : Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, hrsg. von A. Speer & Ph. Steinkrüger, Berlin – Boston 2012, p. 635-654, ici p. 635-639.

22. I. Kalavrezou, Helping hands for the Empire : imperial ceremonies and the cult of relics at the Byzantine court, dans *Byzantine court culture from 829 to 1204*, ed. by H. Maguire, Washington DC 1997, p. 53-79 ; C. Hahn, The spectacle of the charismatic body : patrons, artists and body-part reliquaries, dans *Treasures of Heaven : saints, relics and devotion in medieval Europe*, ed. by M. Bagnoli *et al.*, New Haven – London 2010, p. 163-172.

ainsi que de manifester la légitimité de nouveaux pays créés sur les vestiges de l'Empire romain de l'Orient[23]. L'établissement des liens entre « le théâtre du pouvoir » et la vénération des reliques résultait d'une évolution progressive de la piété tactile, reposant sur la croyance aux vertus thaumaturgiques des objets de culte qu'on touchait ou embrassait, et assurait aux croyants l'accès authentique et direct aux manifestations concrètes de la sainteté[24]. En rapportant de l'Orient des reliques comme preuves matérielles de la présence de la sainteté[25], saint Sava de Serbie implanta dans son pays les significations que la chrétienté orientale leur attribuait. D'autre part, la fusion de la prière et du contact physique avec la relique par le biais desquels on s'adressait au saint était également un acte de l'imitation *(imitatio)* effaçant la frontière temporelle entre le monde du présent instantané des croyants et celui du présent éternel auquel appartenait l'objet saint. Considérés sous cet angle, les pèlerinages vers les grands lieux sacrés peuvent être compris comme une expérience spatiale et temporelle à la fois, permettant l'activation de la force identificatoire du croyant avec le prototype saint[26]. Le processus de tissage de liens étroits entre le récit saint et sa réactualisation par le truchement de la pratique liturgique met en œuvre un système particulier de significations où la nature cyclique de la conception temporelle du rituel transforme le passé biblique en présent liturgique. Dans cette optique, le pèlerinage incarne un nouvel horizon de participation des croyants à la réalité du récit biblique. Les scènes de la vie du Christ, réactualisées sans cesse dans la conscience des croyants qui assistaient à la célébration liturgique et s'identifiaient aux événements bibliques, étaient ravivées par le contact direct avec les reliques : les croyants

23. L'analyse de cette question, ainsi qu'un ensemble exhaustif des références bibliographiques antérieures, peut être lue dans D. Popović, "God dwelt even in their bodies in spiritual wise" : relics and reliquaries in medieval Serbia, dans *Byzantine heritage and Serbian art. 2, Sacral art of the Serbian lands in the Middle Ages*, eds. D. Vojvodić & D. Popović, Belgrade 2016, p. 133-146.

24. Pour la notion de la piété tactile, voir P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, p. 144-145 ; voir aussi R. Wilken, *The land called holy : Palestine in Christian history and thought*, New Haven – London 1992, p. 115. Sur les principes de la piété tactile dans l'univers byzantin, voir l'étude récente de B. Caseau, Byzantine Christianity and tactile piety (fourth-fifteenth centuries), dans *Knowing bodies, passionate souls : sense perception in Byzantium*, ed. by S. A. Harvey & M. Mullett, Washington DC 2017, p. 209-221, qui présente la littérature antérieure pertinente pour la question. La piété tactile, analysée sur l'exemple des textes serbes médiévaux, fait l'objet de notre étude : С. Марјановић-Душанић [S. Marjanović-Dušanić], *Свето и пропадљиво : тело у српској хагиографској књижевности = Sacred and corruptible : the body in Serbian hagiography*, Београд 2017, p. 219-228, ici p. 229-241.

25. Sur les aspects matériels de l'expression de la sainteté, voir les travaux publiés dans le recueil très important portant sur le lien entre les reliques et les reliquaires en tant qu'objets matériels et l'évolution de la piété, ainsi que sur la fonction cultuelle de ces objets : *Saints and sacred matter : the cult of relics in Byzantium and beyond*, ed. by C. Hahn & H. A. Klein, Washington DC 2015, surtout l'article de H. A. Klein, Materiality of the sacred, p. 231-252. Un autre livre clé portant sur ces questions est celui de C. W. Bynum, *Christian materiality : an essay on religion in late medieval Europe*, New York 2015.

26. P. Cox Miller, Figuring relics : a poetic of enshrinement, dans *Saints and sacred matter* (cité n. 25), p. 99-109 ; V. Della Dora, *Landscape, nature, and the sacred in Byzantium*, Cambridge 2016, p. 33-60.

pouvaient désormais « voir de leurs propres yeux et toucher » ce qu'ils avaient vu et entendu dans leur vécu mental[27].

Les circonstances concrètes de l'acquisition des reliques par Sava et l'identification de ce dernier avec Jean Baptiste sont à considérer dans ce contexte pour comprendre l'intérêt implicite que la relique du bras du Précurseur eut en Serbie lors de la cérémonie solennelle du sacre. En témoignent l'inscription sur le reliquaire ainsi que de nombreux parallèles tissés entre Jean Baptiste et saint Sava figurant dans les *Vies* de ce dernier. Il est partant possible que Sava ait fait le geste de bénédiction du roi à Žiča par le bras droit de saint Jean Baptiste[28]. Il va sans dire que l'usage de cette relique féconde en significations symboliques, en lien avec le couronnement et le soutien de « l'Empire », assurait une aura sacrale particulière à la cérémonie, soulignant publiquement la protection céleste du nouveau royaume. La forme et l'aspect du reliquaire original destiné à abriter le bras droit du Précurseur offrent une confirmation indirecte de la vraisemblance de notre reconstruction du déroulement du rituel[29]. En effet, le bras-reliquaire en métal était richement décoré et contenait au milieu un anneau attaché en guise de poignée permettant de manipuler la relique, qui pouvait peut-être servir à la lever lors des rituels.

En ce qui concerne le programme d'acquisition des reliques à Žiča, figurant à la base du projet d'un nouveau lieu de sacre, il convient de souligner que deux constructions particulières – le mobilier en pierre sous forme de niches profondes, situé devant la clôture d'autel, est surmonté d'une sorte de baldaquin[30] – où les reliques seraient exposées

27. G. Frank, *The memory of the eyes : pilgrims to living saints in Christian late antiquity*, Berkeley LA 2000 ; D. Krueger, Liturgical time and Holy Land reliquaries in early Byzantium, dans *Saints and sacred matter* (cité n. 25), p. 111-131, ici p. 124.

28. C'est Боровић-Љубинковић, Претечина десница (cité n. 16), p. 110-111, qui a été la première à suggérer la possibilité de l'utilisation du bras droit du Précurseur dans le couronnement du premier roi à Žiča. Cette hypothèse est également considérée (avec prudence) par Поповић, *Манастир Жича* (cité n. 17), p. 54 : « Il ne faudrait donc pas rejeter l'hypothèse suggérée il y a longtemps (quoique sans appui direct des sources écrites), que le bras droit du Précurseur aurait pu exercer une certaine fonction lors du sacre de Stefan le Protocouronné. »

29. Par définition, le reliquaire ne contient pas uniquement l'objet concret comme des parcelles de la Terre sainte ou une autre particule de la sainteté portant le sens symbolique de la présence divine. Il comprend à la fois la signification du récit biblique entier – du Christ, de sa vie, ses miracles, sa Passion, sa Résurrection et sa Seconde venue, ainsi que de la Vierge, de Jean Baptiste, des apôtres et des martyrs chrétiens. Chacun de ses récits fait partie du drame liturgique perpétuellement renouvelé. La manifestation matérielle de la présence du saint à l'intérieur de l'église, l'utilisation des reliques lors des rituels, ainsi que leur invocation le long de la liturgie, contribuent à faire de l'espace sacré une construction du « ciel sur la terre ». Cf. D. Trout, Saints, identity, and the city, dans *Late ancient Christianity*, V. Burrus ed., Minneapolis 2005, p. 165-187, ici p. 174-175 ; A. Kumler & C. Lakey, *Res et significatio* : the material sense of things in the Middle Ages, *Gesta* 51, 1, 2012, p. 1-17. Par leur forme et leur fonction (dans ce cas précis, par la forme de bras), les reliquaires peuvent revêtir une fonction particulière au sein du rituel ; cf. C. Walker Bynum & P. Gerson, Body-part reliquaries, *Gesta* 36, 1, 1997, p. 3-7. Pour les considérations plus récentes (avec une bibliographie abondante) voir C. Hahn, *Strange beauty : issues in the making and meaning of reliquaries, 400 – circa 1204*, University Park PA 2015, p. 135-141. Cf. également les travaux dans *Saints and sacred matter* (cité n. 25).

30. Чанак-Медић [Čanak-Medić], Жичка Спасова црква (cité n. 14) ; Д. Поповић [D. Popović], *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији [Sous les auspices de la sainteté : le culte des saints souverains et des reliques dans la Serbie médiévale]*, Београд 2006, p. 224-225 et n. 85 (faisant mention des recherches de M. Čanak-Medić et de B. Todić qui se penchent sur le rôle de ces constructions au sein des rituels).

avaient déjà été prévues durant la construction de l'église. Les détails concernant le sort du bras droit de Jean Baptiste ne sont pas tous connus[31]. Les récits de voyage des XIVe et XVe siècles, laissés par des pèlerins russes ayant séjourné à Constantinople entre 1349 et 1419, affirment que le bras était conservé dans la capitale, à l'église de la Théotokos Péribleptos[32]. Au début du XVe siècle, dans son célèbre livre de voyage, Clavijo écrit avoir vu de ses propres yeux dans l'église de la Théotokos Péribleptos à Constantinople le bras droit de Jean Baptiste, « du coude en bas avec la main ; il était tout à fait bien conservé et intact ; il était enchâssé dans de minces baguettes en or, mais il lui manquait le pouce »[33]. La charte de donation du pape Pie II, témoignant de l'offrande du bras droit et de la main de Jean Baptiste à la cathédrale de Sienne, fournit certains renseignements qui pourraient éclairer plus précisément le sort de la relique qui a joué un rôle si important lors du sacre du premier roi serbe en 1220/1221[34].

Le texte de la charte garde la mémoire de l'origine constantinopolitaine de la relique. En effet, dans ce document solennel, le donateur mentionne que la relique du bras droit de Jean Baptiste se trouvait à Constantinople en 1453 (« dans l'église du monastère de Saint Jean à Constantinople »), où le sultan turc Mehmed s'en empara avant de la revendre

31. Kalavrezou, Helping hands for the Empire (cité n. 22), p. 67-79. Une réplique est conservée dans le palais de Topkapı (aujourd'hui transformé en musée du Sérail) ; la main qui se trouve au musée de Cetinje est connue sous le nom de « main rhodienne » ; on considère que cette relique a été transférée de Constantinople à Rhodes, où elle était détenue par les chevaliers de l'ordre de Saint-Jean jusqu'à la chute de Rhodes de 1521, avant de passer en possession des chevaliers de Malte, qui l'ont offerte à l'empereur russe Paul vers la fin du XVIIIe siècle. La relique y est devenue partie du trésor impérial russe. Après la Révolution d'octobre, l'impératrice Maria Féodorovna l'a offerte au roi serbe Alexandre Karadjordjevic, qui l'a déposée dans la chapelle palatine. Depuis le bombardement de Belgrade par les Allemands en avril 1941, la relique est abritée dans le monastère de Cetinje. Il ne s'agit pas de la main qui se trouvait chez Thomas Paléologue, conservée aujourd'hui à Sienne, et dont l'inscription témoigne qu'elle avait été en possession du premier archevêque serbe. Pour en savoir plus, voir Поповић, *Под окриљем светости* (cité n. 30), p. 221 et n. 67.

32. Sur les rapports de cinq voyageurs russes ayant visité les sanctuaires constantinopolitains à l'époque des Paléologues, voir Majeska, *Russian travelers* (cité n. 11), p. 15-20, 48-57, 114-121, 156-158, 166-170. Sur la relique de la main du Précurseur (moins le pouce) dans le monastère de la Théotokos Péribleptos, voir p. 276-283 ; voir aussi Id., Russian pilgrims and the relics of Constantinople, dans *Восточнохристианские реликвии = Eastern Christian relics*, ред.-сост. А. М. Лидов, Москва 2003, p. 387-396.

33. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance* (cité n. 16), p. 80 n. 4. Un autre témoignage sur cet objet sacré est laissé par Ruy Gonzáles de Clavijo, un *camarero* royal, envoyé en 1403 par le roi de Castille en ambassade à la cour de Timour Beg à Samarkand. Durant ce voyage, Clavijo a passé six mois à Constantinople, du 24 octobre 1403 au 20 mars 1404. Sur le voyage d'ambassade (et la bibliographie antérieure), voir D. J. Roxburg, Ruy Gonzáles de Clavijos narrative of courtly life and ceremony in Timurs Samarquand 1404, dans *The "Book" of travels : genre, ethnology and pilgrimage, 1250-1700*, ed. by P. Brummett (Studies in medieval and Reformation traditions 140), Leiden – Boston 2009, p. 113-158.

34. Quelques mois avant de mourir, le pape a offert ce don précieux, monument éternel et incorruptible qui gardera sa mémoire, à la cathédrale de Sienne, sa ville natale. On conserve la charte de donation du pape, délivrée le 6 mai 1464 à Sienne, dont le texte, la traduction et la transcription ont été édités par M. Joksimović, Pope Pius II's charter of donation of the arm of St John the Baptist to Siena cathedral, *Zograf* 41, 2017, p. 95-105. Nous citons l'intitulé original du document en latin : *Instrumentum donationis brachii sancti Ioannis Baptistae, factae a summo pontifice Pio Secundo ecclesiae cathedrali Senensi.*

au despote serbe. Qui plus est, puisque la charte fait mention de « nombreux témoins fiables » ayant vu la relique à Constantinople même, on peut supposer qu'elle y demeura longtemps[35]. Les sources qui l'attestent ont été mises par écrit peu de temps après 1453 et affirment que la relique, après avoir été conservée dans la Serbie des Némanides[36], passa à Constantinople par des voies mal connues pour se retrouver ensuite entre les mains des souverains serbes après 1453[37]. Si la charte fournit un témoignage véridique, on serait porté à conclure à la possibilité de l'existence de multiples reliques du bras droit du Précurseur prétendant à l'authenticité dérivée de leur origine constantinopolitaine. En décrivant la translation du bras du Précurseur, le pape confirme explicitement que l'anneau doré en filigrane attaché au reliquaire servait à l'élévation de la relique[38]. Ces mots confirment notre hypothèse selon laquelle la relique pouvait être utilisée de la même manière au cours de la liturgie, surtout pour l'acte de bénédiction effectué à des occasions variées[39].

Le lien entre ce reliquaire et celui mentionné dans la charte du premier roi serbe est indubitable. En témoigne surtout l'inscription sur le reliquaire qui abrite de nos jours le bras de saint Jean Baptiste, mentionnée déjà dans le document d'offrande de Sienne.

35. L'origine de la relique, qui en attestait l'authenticité, est confirmée également par le métropolite de Nicée Bessarion (fait cardinal en 1439) qui est « Grec de naissance [et] a vu ces reliques, comme de nombreuses autres personnes en d'autres circonstances, à Constantinople » *(Reverendissimus cardinalis Nicenus Bissarion, qui natione Grecus est, cum multis aliis, qui alias sepe eas in Constantinopolitana urbe reliquias conspexerunt, fidem fecit ac verum, qui vere sciebat, testimonium perhibuit, quo amplissimo munere civita[ti]s Senensis a Senensi viro et Romano pontifice benigne donata et plurimum exornata est).* Joksimović, Pope Pius II's charter (cité n. 34), p. 98.

36. Une charte du roi serbe Stefan Milutin (1282-1321) laisse entendre que le bras droit du Précurseur, particulièrement vénéré et conservé à Žiča, avait déjà été transféré (avec d'autres objets de valeur, comme les reliques de la Passion) à l'église des Saints-Apôtres à Peć (Kosovo), nouveau siège de l'archevêché, dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Une version remaniée de la charte est conservée de nos jours (С. Ћирковић [S. Ćirković], Биографија краља Милутина у Улијарској повељи, dans *Архиепископ Данило II и његово доба [L'archevêque Danilo II et son époque]*, уред. В. J. Ђурић, Београд 1991, p. 53-67) et témoigne que le roi Milutin a exprimé une vénération profonde envers la relique en la *touchant* et *embrassant.* Cf. *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама. 1* (cité n. 15), p. 533.

37. La charte de donation du pape témoigne du sort de la relique, ainsi que du rôle que Thomas Paléologue, despote de Morée et beau-père du dernier despote serbe, a joué dans sa translation en Occident. On dit qu'il avait racheté la relique aux Turcs, certainement après la prise de Constantinople : *Erat autem huius despoti uxor illustrissimi principis Thome Paleologi, despoti ac regis Pelopone<si>, que nunc Morea dicitur, filia, que animadvertens et virum suum, et regnum pene totum ab infideli hoste occupari atque opprimi, hoc sacrum brachium, unde Salus mundi indicata est, prefato illustrissimo principi Thome Paleologo, parenti suo, dono dedit, qui postmodum navigans Italiam advexit illud et usque in hodiernum diem occultum summa apud se veneratione servavit. Verum cum intelligeret tam pretiosas reliquias nec diutius posse custodire, nec satis tuto per vagas atque incertas sedes se profugum posse deferre, nobis elargitus est, putans nusquam posse honorificentius, quam sub Romani pontificis custodia contineri.* Joksimović, Pope Pius II's charter (cité n. 34), p. 98.

38. *Ac tum, ea locutus, sacras reliquias in manus prefati venerabilis prepositi pro dicta recipientis ecclesia, ut supra, dedit et tradidit, qui, cum Deo imprimis, et deinde pontifici ipsi gratias egisset, ambabus manibus brachium suprascriptum altius extulit, ut ab omnibus inspectantibus facilius cerni posset et ad aram conversus super eodem ipso altari deposuit et cum totius inspectantis multitudinis devotione collocavit.* Joksimović, Pope Pius II's charter (cité n. 34), p. 98.

39. Il existe deux anneaux attachés au reliquaire, dont l'original en argent, incrusté plus tard d'or et de nombreuses pierres précieuses, date sans nul doute de l'époque de saint Sava de Serbie.

Écrite dans la langue « illyrique », cette inscription dit : « De Jean le Précurseur la main droite | Protège-moi, Sava, l'archevêque serbe », ce qui indique le rapport incontestable entre ce joyau et le trésor de Žiča, voire la personne de saint Sava[40]. Il est de ce fait associé au rituel solennel du sacre du roi qui fait l'objet de ce travail, car la forme du reliquaire déjà (sans parler des significations symboliques dérivées) est dotée d'un potentiel d'associations liées au geste, plus précisément au toucher[41]. La force transformatrice de la liturgie accordait un pouvoir particulier à la relique, vu que le geste de bénédiction, fait par la main droite du Précurseur, devenait porteur d'un sens symbolique bien déterminé.

Tous ces traits du trésor d'objets sacrés étaient reconnus parmi les contemporains de saint Sava, surtout au Mont Athos, où verront le jour ses *Vies* – références cruciales pour la compréhension des fondements et des manifestations de la piété de l'époque. Les sources conservées, particulièrement les textes de Domentian et de Théodose, fournissent des témoignages minutieux sur les efforts déployés par le premier archevêque serbe pour rapporter de ses pèlerinages en Terre sainte différents objets sacrés de valeur qui seraient signifiants pour sa patrie : reliques, icônes, vaisselle liturgique et ornements précieux[42]. Conscient de l'intérêt religieux et idéologique de la collection de reliques et d'autres objets de valeurs, Sava œuvrait consciemment en vue de leur transfert en Serbie[43]. Les contemporains voyaient sans aucun doute la proclamation du premier roi serbe, acte qui a officiellement confirmé l'autonomie complète de la Serbie, comme un grand succès politique de l'État entier.

40. L'inscription de la prière de Sava sur le revêtement original du reliquaire, « + Main droite du saint Jean le Précurseur. + Protège-moi, l'archevêque serbe Sava », témoigne du rapport personnel particulier entre Sava et Jean Baptiste, souligné à plusieurs reprises par ses hagiographes : ils indiquent le symbolisme de la naissance des deux saints, décrivent les pèlerinages de Sava vers les lieux sacrés liés au Précurseur, relatent le concile tenu à Žiča, accompagné du *Sermon de la vraie foi* par Sava. Sur cette inscription, dont l'analyse fait date dans la littérature spécialisée serbe, voir Поповић, *Манастир Жича* (cité n. 17), p. 53-54, qui fournit une abondante bibliographie des références antérieures.

41. Cf. Hahn, What do reliquaries do for relics? (cité n. 21), p. 286. Voir aussi S. Changanti, *The medieval poetics of the reliquary : enshrinement, inscription, performance*, New York 2008.

42. Sur les voyages de Sava voir M. Марковић [M. Marković], *Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност = The first voyage of St. Sava to Palestine and its importance for Serbian medieval art*, Београд 2009 ; Б. Миљковић [B. Miljković], *Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности* [*Les Vies de saint Sava comme sources pour l'histoire de l'art médiéval*], Београд 2008. Les hagiographes de Sava notent les dons de valeur remarquable que ce dernier se voyait offrir en pèlerinage, lors des rencontres diplomatiques avec des autorités étatiques et ecclésiastiques distinguées. Parmi ces dons, il convient de mentionner en premier lieu le fragment de la Vraie Croix, offert par l'empereur de Nicée Jean III Vatatzès. Sur ce sujet voir B. Miljković, The Holy Cross in Hilandar and the Old Monastery staurotheke, *ZRVI* 38, 1999-2000, p. 287-297 ; Д. Поповић [D. Popović], Реликвије Часног крста у средњовековној Србији [Les reliques de la Vraie Croix dans la Serbie médiévale], dans *Константин Велики у византијској и српској традицији*, прир. Љ. Максимовић, Београд 2015, p. 99-121.

43. En témoigne un discours en guise de « dernières volontés », prononcé par Sava mourant devant ses disciples à Tarnovo : en désignant explicitement Studenica et Žiča comme les lieux de la translation, Sava a dessiné très nettement les grandes lignes de son programme politico-dynastique. Cf. S. Marjanović-Dušanić, Relics, miracles and *furta sacra* : a contribution to the study of Serbo-Bulgarian relations in the 1230s, *ZRVI* 46, 2009, p. 281-298.

La conscience de la nature du pouvoir royal et de sa célébration liturgique par l'onction et le sacre du nouveau souverain était essentielle pour façonner la mémoire dynastique[44]. Ce projet repose d'un côté sur la place importante assignée aux reliques de haute valeur spirituelle représentant le signe actif de la participation de la Terre sainte au rituel de couronnement. D'autre part, il va sans dire que les acteurs principaux ayant conçu le rituel, qui deviendront l'élite politique et religieuse serbe par la suite, tout comme l'hagiographe Domentian, étaient fort conscients de l'importance politique de la mémoire dynastique. Les chartes de Žiča sont des sources importantes pour l'analyse de la mémoire du rituel. Les chartes de donation de Stefan, roi de l'époque et frère de Sava, ainsi que du prince héritier, son fils aîné, en faveur de ce lieu sacré conservent la mémoire de plusieurs décisions importantes prises à l'occasion du rituel. Outre le fait que l'annonce solennelle du choix du futur souverain confirmait la continuité dynastique des Némanides sur le trône serbe, le monastère de Žiča était désigné comme le lieu du sacre des futurs rois du pays. La compréhension du rôle que le trésor de Žiča a joué dans la promotion de l'idée du royaume serait incomplète sans mentionner la décision, prise sans nul doute par Sava, de la translation du corps de Stefan le Protocouronné de Studenica, où il avait été enterré, à Žiča[45]. L'addition du corps saint du premier roi serbe au trésor sacré de Žiča et son exposition publique après la translation depuis Studenica avaient un poids idéologique évident. C'est par cet acte que sa dépouille est devenue une relique nationale précieuse, jointe aux reliques chrétiennes d'importance capitale. Ainsi le plan de saint Sava fut-il de longue portée, car ce n'est que par cet acte que « le peuple entier de saint Syméon » entra dans l'Histoire sainte.

À notre avis, la description fournie par la *Vie de saint Sava* de Domentian, complétée par les données que conservent les regestes papaux, reflète la mémoire canonisée de l'événement historique qui, aux yeux de ses contemporains tout autant que des participants, représentait un acte structurant de premier rang. C'est la raison principale pour laquelle la relecture de sa vérité factuelle est imprégnée d'interprétations ultérieures, à partir des *Chroniques vénitiennes* d'André Dandolo ou de la *Vie de saint Sava* de Théodose, jusqu'aux analyses modernes des contradictions réelles et apparentes du texte de Domentian. Les nouvelles concernant le phénomène de la naissance du royaume serbe, voire le rôle que jouaient les reliques chrétiennes au sein du rituel du sacre royal, imposent la conclusion qu'il s'agissait d'un processus diplomatique complexe se déroulant en plusieurs actes, plusieurs parties constitutives d'un projet unique conçu « à degrés ».

Faculté de philosophie, Université de Belgrade

44. Cf. *Relics, identity and memory in medieval Europe*, ed. by M. Räsänen, G. Hartmann & E. J. Richards, Turnhout 2016 ; A. Wharton, *Selling Jerusalem : relics, replicas, theme parks*, Chicago 2006.

45. Pour une analyse globale de cette question cf. Поповић, *Под окриљем светости* (cité n. 30), p. 207-232.

POUR UN CORPUS DES LETTRES DE SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN

par Athanasios Markopoulos

Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), l'un des plus grands mystiques de l'histoire de l'orthodoxie, fut à n'en pas douter une personnalité exceptionnelle auréolée d'une grande autorité, qui exerça en conséquence l'influence qu'on imagine et joua à Byzance un rôle majeur dans l'activité intellectuelle. Même si l'on admet la relative obscurité dans laquelle resta son œuvre jusqu'au xive siècle[1], il ne serait pas excessif d'affirmer que, vivant à la toute fin de ce que l'on a appelé la « Renaissance macédonienne », Syméon, par sa présence et ses écrits, a insufflé un nouvel élan à l'orthodoxie qui avait commencé alors à se scléroser, à se laisser aller à une sécularisation latente et à une scolastique rampante : il apporta un poids nouveau à la pensée patristique, socle sur lequel l'Église ne devait jamais cesser de prendre appui – du moins selon l'optique de Syméon – comme sur une valeur transcendante, ancrée hors du temps et de l'espace. La description de ses expériences mystiques, qui nous est transmise par un héritage littéraire abondant et varié désormais connu dans son intégralité et parfois même, dans certains cas, grâce à plusieurs éditions critiques[2], dépasse assurément les limites de l'écosystème littéraire jusqu'alors strictement

1. Il est notoire que Syméon connaît une éclipse à partir du xie siècle jusqu'au palamisme (xive siècle). D'après G. Dagron (Le temps des changements [fin x^e-milieu xie siècle], dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours. 4, Évêques, moines et empereurs [610-1054]*, sous la dir. de G. Dagron *et al.*, Paris 1993, p. 320-326, ici p. 320), Syméon relie Jean Climaque à Grégoire Palamas. Cf. aussi à titre d'exemple St. Symeon the New Theologian, *On the mystical life : the ethical discourses. 3, Life, times, and theology*, transl. from the Greek and introd. by A. Golitzin, Crestwood NY 1997, p. 181-183 ; H. Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox tradition*, Oxford 2000, p. 276-277 *et passim* ; I. Perczel, Saint Symeon the New Theologian and the theology of the Divine Substance, *Acta antiqua Hungarica* 41, 2001, p. 125-146, ici p. 128-130 ; J. Koder, Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος και οι Ύμνοι του, dans *Τέσσερα κείμενα για την ποίηση του Συμεών του Νέου Θεολόγου*, εκδ. Α. Μαρκόπουλος, Αθήνα 2008, p. 1-35, ici p. 1.

2. La dernière contribution à l'édition des œuvres de Syméon concerne ses lettres : *The Epistles of St. Symeon the New Theologian*, ed. and transl. by H. J. M. Turner on the basis of the Greek text established by J. Paramelle, SJ, Oxford 2009. Je signale que son œuvre poétique a connu deux éditions : Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes. 1-3*, texte critique et index par J. Koder, trad. et notes par J. Paramelle & L. Neyrand (SC 156, 174, 196), Paris 1969-1973, et Symeon Neos Theologos, *Hymnen*,

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 511-524.

hiérarchisé, avec ses catégories morphologiques figées, excluant les mélanges de genres, voire les simples rapprochements. L'absence totale de formalisme de la part de Syméon a eu pour effet de souvent placer la critique littéraire dans l'incapacité de classer certains de ses textes dans des catégories : par exemple, les textes qu'on appelle *catéchèses* ont bien la structure de discours catéchétiques mais peuvent fort bien, pour certains d'entre eux, être également perçus comme des lettres ; à l'inverse, l'Hymne 21 a la forme d'une lettre mise en vers[3]. Il est incontestable que l'œuvre de Syméon, à travers laquelle son expérience vécue se voit transformée en création littéraire, pour ne pas dire artistique, contraint le lecteur même le moins soupçonneux à l'aborder avec précaution et surtout avec un œil imaginatif.

La vie de Syméon et ses activités intellectuelles en général nous sont connues principalement grâce à la précieuse *Vie* (*BHG* 1692) rédigée à sa gloire par Nicétas Stéthatos (*ca* 1005 – *ca* 1090), son fidèle disciple, qui fut aussi un lettré distingué[4]. La *Vie*, écrite avec un soin et un dévouement extrêmes par Stéthatos sur le modèle de la biographie de Théodore Stoudite[5], fournit une pléthore d'informations sur Syméon lui-même et sur ses écrits, mais également sur l'atmosphère qui régnait alors dans l'Église, informations qui

Prolegomena, kritischer Text, Indices besorgt von A. Kambylis (Supplementa Byzantina 3), Berlin – New York 1976. L'édition suivante, de très grande qualité, semble passée inaperçue : *Ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικὰ Κεφάλαια*, εἰσαγωγή, κείμενο, νεοελληνικὴ ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοὺς τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα, Ἅγιον Ὄρος 2005.

3. Voir *infra*, p. 517-519, 521 et n. 58 *et passim*.

4. La *Vie* a été composée après la translation de la dépouille du saint, très vraisemblablement en 1054. Voir S. A. Paschalidis, The hagiography of the eleventh and twelfth centuries, dans *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 1*, p. 143-171, ici p. 149 ; M. Hinterberger, The Byzantine hagiographer and his text, *ibid.*, vol. 2, p. 211-246, ici p. 228-229. L'*editio princeps* de l'ouvrage (*Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le Nouveau Théologien [949-1022] par Nicétas Stéthatos*, texte grec inédit publié avec introd. et notes critiques par le P. I. Hausherr, et trad. française en collab. avec le P. G. Horn [Orientalia christiana 12, 45], Roma 1928), a ouvert la voie à une étude approfondie de l'œuvre de Syméon. L'édition postérieure de Ἀρχιμ. Σ. Π. Κούτσα [S. P. Koutsas], *Νικήτα τοῦ Στηθάτου Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου* (Ἁγιολογικὴ βιβλιοθήκη 6), Ἀθήνα 2005[3], repose sur une tradition manuscrite plus étendue de la *Vie* et livre un texte en bien des points plus sûr. Dans la récente traduction anglaise de la *Vie* (Niketas Stethatos, *The Life of Saint Symeon the New Theologian*, transl. by R. P. H. Greenfield [Dumbarton Oaks medieval library 20], Cambridge MA – London 2013), Greenfield utilise les deux éditions critiques antérieures tout en apportant certaines corrections. Dans la suite, les renvois à la *Vie* de Syméon suivent l'édition de Koutsas. Sur la structure de la *Vie* de Syméon, voir M. Hinterberger, Ein Editor und sein Autor : Niketas Stethatos und Symeon Neos Theologos, dans *La face cachée de la littérature byzantine : le texte en tant que message immédiat*, sous la dir. de P. Odorico, Paris 2012, p. 247-264, ici p. 249-250. Notons, enfin, que Nicétas Stéthatos a aussi réalisé une version longue de la *Vie* de Syméon, qui toutefois ne nous est pas parvenue ; voir Paschalidis, The hagiography of the eleventh and twelfth centuries (cité *supra*), p. 149. Voir aussi *infra*, n. 6.

5. πρῶτα μὲν ὕμνους κανόνων ἐκτίθημι εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν καὶ ὁμολογητὴν Θεόδωρον τὸν Στουδιώτην [...] Εἶτα τοῖς λόγοις καθάπερ ὑφ' ἡδονῆς ἀρρήτου γλυκανθεῖσά μου ἡ διάνοια ἐξεθέμην καὶ εἰς τὸν μακάριον τοῦτον καὶ μέγαν πατέρα ἡμῶν Συμεώνην ἐπιτάφιον λόγον καὶ ὕμνους ᾄδεσθαι καὶ ἐγκώμια, πηγαζούσης μου τῆς διανοίας [...] ἀφθόνως καὶ ἀκωλύτως τὰ νάματα (*Vie de Syméon* [éd. Koutsas citée n. 4], 136, 2-11 [p. 344-346]). Cf. Hinterberger, Ein Editor und sein Autor (cité n. 4), p. 250-251 et n. 8 et dernièrement M. D. Lauxtermann, *Byzantine poetry from Pisides to Geometres. 2* (WBS 24, 2), Wien 2019, p. 188-189.

ont déjà été passées au crible par une pléiade de spécialistes[6] ; pour les besoins du présent travail, j'esquisserai, quant à moi, sa biographie dans les grandes lignes sans approfondir davantage l'analyse.

Syméon voit le jour à Galatée, en Paphlagonie, en 949 ; son prénom est alors Georges et son nom de famille Galatôn. Très jeune encore, il est envoyé par ses parents à Constantinople afin de recevoir une éducation et d'entrer ensuite à la cour impériale où servent déjà, à des postes élevés, son grand-père et son oncle paternels[7]. Georges se

6. Voir par exemple : J. Gouillard, Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien, *DTC* 14, 2, Paris 1941, col. 2941-2959, ici col. 2941-2944 ; Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses. 1-3*, introd., texte critique et notes par B. Krivochéine, trad. par J. Paramelle (SC 96, 104, 113), Paris 1963-1965, ici vol. 1, p. 17-54 *et passim* ; B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ : saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022 : vie, spiritualité, doctrine*, Chevetogne 1980, p. 11-63 *et passim* ; Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques. 1-2*, introd., texte critique, trad. et notes par J. Darrouzès (SC 122, 129), Paris 1966-1967, ici vol. 1, p. 7-37 ; H. J. M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and spiritual fatherhood*, Leiden – New York – København – Köln 1990, p. 16-36 *et passim* ; Id., dans *Epistles* (cité n. 2), p. 1-6 ; Dagron, Le temps des changements (cité n. 1), *passim* ; J. A. McGuckin, Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine monasticism, dans *Mount Athos and Byzantine monasticism*, ed. by A. Bryer & M. Cunningham, Aldershot 1996, p. 17-35 ; Golitzin, *On the mystical life* (cité n. 1), p. 13-38 *et passim* ; P. Magdalino, "What we heard in the Lives of the saints we have seen in our own eyes" : the holy man as literary text in tenth-century Constantinople, dans *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages : essays on the contribution of Peter Brown*, ed. by J. Howard-Johnston & P. A. Hayward, Oxford 1999, p. 83-112, ici p. 104-107 ; Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian* (cité n. 1), p. 27-42 *et passim* ; N. Oikonomides, How to become a saint in eleventh-century Byzantium, dans *Οι ήρωες της Ορθόδοξης εκκλησίας : οι νέοι άγιοι, 8ος-16ος αιώνας*, επιστ. επιμ. Ε. Κουντούρα-Γαλάκη [E. Kountoura-Galake], Αθήνα 2004, p. 473-491, ici p. 477-485 *et passim* ; Σ. Πασχαλιδης [S. A. Paschalidis], Ὁ ἀνέκδοτος λόγος τοῦ Νικήτα Στηθάτου *Κατὰ ἁγιοκατηγόρων* καὶ ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἁγιότητας στὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 11ο αἰώνα, *ibid.*, p. 493-518 ; Koder, Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος (cité n. 1), p. 2-7 ; A. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance : étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX-XIe siècles)* (Dossiers byzantins 10), Paris 2010, p. 267-280 ; Hinterberger, Ein Editor und sein Autor (cité n. 4), p. 248 ; Ch. Messis, *Les eunuques à Byzance : entre réalité et imaginaire* (Dossiers byzantins 14), Paris 2014, p. 144-148 ; Id., Les voix littéraires des eunuques : genre et identité du soi à Byzance, *DOP* 70, 2016, p. 191-207, ici p. 199-202 ; D. Krueger, *Liturgical subjects : Christian ritual, biblical narrative, and the formation of the self in Byzantium*, Philadelphia 2014, p. 197-214 ; Id., Divine fantasy and the erotic imagination in the *Hymns* of Symeon the New Theologian, dans *Dreams, memory and imagination in Byzantium*, ed. by B. Neil & E. Anagnostou-Laoutides, Leiden – Boston 2018, p. 315-341 ; A. Rigo, Le cas de deux nouveaux saints aux Xe-XIe siècle[s] : contrôle et répression de la hiérarchie, dans *Proceedings of the 23rd international congress of Byzantine studies, Belgrade, 22-27 August : plenary papers*, Belgrade 2016, p. 41-58, ici p. 45-57, et tout dernièrement S. Métivier, Régner et commander : l'interprétation de Syméon le Nouveau Théologien, dans *Constantinople réelle et imaginaire : autour de l'œuvre de Gilbert Dagron*, sous la dir. de C. Morrisson & J.-P. Sodini (= *TM* 22, 1), Paris 2018, p. 383-408. Cf. aussi *PmbZ* 27488. Qu'il me soit permis, pour terminer, de noter la parution récente d'un excellent essai sur Syméon, écrit naguère par Philip Sherrard et figurant dans la correspondance de ce dernier avec Georges Séféris : Untitled [St. Symeon the New Theologian], dans *This dialectic of blood and light : George Seferis, Philip Sherrard, an exchange : 1947-1971*, ed. by D. Sherrard, Limni, Evia 2015, p. 198-224.

7. Voir dernièrement L. Andriollo & S. Métivier, Quel rôle pour les provinces dans la domination aristocratique au XIe siècle ?, *TM* 21, 2, 2017 (= *Autour du* Premier humanisme byzantin *& des* Cinq études sur le XIe siècle : *quarante ans après Paul Lemerle*, éd. par B. Flusin & J.-C. Cheynet), p. 505-529, ici p. 510-511. Hausherr (*Un grand mystique byzantin* [cité n. 4], p. LXXXVIII) a déjà proposé de voir dans cet oncle le fameux Joseph Bringas ; cf. Messis, *Les eunuques à Byzance* (cité n. 6), p. 145 et n. 105, avec bibliographie ; aussi Métivier, Régner et commander (cité n. 6), p. 385. Je pense

distingue au palais et, étant eunuque, obtient l'office de spatharocubiculaire[8]. Cependant, la disparition de son oncle, probablement entre 963 et 964, l'isole et compromet cette sécurité ; il tente alors d'entrer au monastère de Stoudios mais sans succès, principalement en raison de son trop jeune âge. S'ensuit une période qui dure quasiment jusqu'en 976, dont nous savons très peu de chose, ce qui a permis la formulation de nombreuses conjectures[9]. Quoi qu'il en soit, Syméon entre finalement comme moine novice au monastère de Stoudios entre 976 et 977 et s'attache à Syméon le Pieux, une figure déjà éminente parmi les moines, mais relativement isolée[10], qui va devenir son guide spirituel et orienter son intérêt vers le cœur de la pensée ascétique. Ce lien sera toutefois à l'origine de son éloignement du monastère : il se réfugie alors au monastère voisin de Saint-Mamas, où il devient d'abord moine puis, un peu plus tard, il est élu higoumène[11]. Dans ce nouveau monastère, Syméon, qui avait déjà des visions divines, restera totalement fidèle à Syméon le Pieux et tentera même d'obtenir sa sanctification après sa mort en 986/7[12]. Cette volonté provoque la réaction très vive et durable des moines qui l'entourent. Les choses ne se calmeront que provisoirement : peu après, Syméon doit faire face à des accusations similaires de la part d'Étienne, ancien métropolite de Nicomédie et syncelle du patriarche Serge II (1001-1019)[13], personnalité jouissant d'une grande autorité dans le monde ecclésiastique et au-delà, mais que Nicétas Stéthatos présente, comme on

pour ma part que, faute de preuves solides, la question reste ouverte. Notons ici que le jeune Georges se sentait complètement marginalisé, tant dans sa famille que dans son environnement en général, comme l'atteste le témoignage de l'Hymne 20, 98-112 (éd. Koder & Paramelle citée n. 2, vol. 2, p. 118) ; cf. aussi p. 110 et n. 1 ; voir aussi l'éd. Kambylis citée n. 2, p. 162, 471-472. Voir en outre ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian* (cité n. 6), p. 30 ; M. BAZZANI, Autobiographical elements in Symeon the New Theologian : modes and causes of self-disclosure in the writings of the New Theologian, *BSl.* 64, 2006, p. 221-242, ici p. 226-227 ; KODER, Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος (cité n. 1), p. 3 ; MESSIS, *Les eunuques à Byzance* (cité n. 6), p. 349-350 ; ID., Les voix littéraires des eunuques (cité n. 6), p. 200-201.

8. *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 3, 12 (p. 52) ; voir aussi MESSIS, *Les eunuques à Byzance* (cité n. 6), p. 145 ; ID., Régions, politique et rhétorique dans la première moitié du 10e siècle, *REB* 73, 2015, p. 99-122, ici p. 107-112, mais aussi MÉTIVIER, Régner et commander (cité n. 6), p. 384 et n. 6.

9. ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian* (cité n. 1), p. 32 et n. 4 ; KODER, Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος (cité n. 1), p. 4 et n. 6.

10. Voir *PmbZ* 27479. Je signale que Syméon le Pieux avait un comportement de fol en Christ *(salos)*. Voir OIKONOMIDES, How to become a saint (cité n. 6), p. 482 ; BAZZANI, Autobiographical elements (cité n. 7), p. 229. Cf. aussi *infra*, n. 12.

11. Toujours utile, D. KRAUSMÜLLER, The monastic communities of Stoudios and St. Mamas in the second half of the tenth century, dans *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, ed. by M. Mullett & A. Kirby (Belfast Byzantine texts and translations 6, 1), Belfast 1994, p. 67-85 ; voir aussi TURNER, *St. Symeon the New Theologian and spiritual fatherhood* (cité n. 6), p. 221-234.

12. *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 72, 28-29 (p. 196), où il est noté que Syméon composa en l'honneur de Syméon le Pieux des hymnes, des éloges et une biographie. Sur l'influence exercée par Syméon le Pieux sur le jeune Syméon, voir ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian* (cité n. 1), p. 102-123 ; BAZZANI, Autobiographical elements (cité n. 7), p. 228-231 ; RIGO, Le cas de deux nouveaux saints (cité n. 6), p. 50-57 *et passim*, mais aussi C. RAPP, *Brother-making in late antiquity and Byzantium : monks, laymen and Christian ritual*, Oxford 2016, p. 164-169. Comme le souligne à juste titre ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ (Ὁ ἀνέκδοτος λόγος [cité n. 6], p. 497-498), Syméon respecta, pour la sainteté de Syméon le Pieux, ce qu'imposait la tradition du monastère de Stoudios.

13. Sur Serge, voir *PmbZ* 27044.

pouvait sans doute s'y attendre, sous un jour tout à fait négatif dans sa *Vie* de Syméon[14]. Cédant à la pression de ces accusations, Syméon renonce à sa fonction d'higoumène en 1005 et, quelques années plus tard, en janvier de l'année 1009, est condamné à l'exil par le synode local du patriarcat, qui va jusqu'à ordonner une perquisition dans sa cellule, au cours de laquelle sont saisis des livres et quelques vêtements[15] : le mot « saint » avait été effacé auparavant d'une icône portative de Syméon le Pieux, et des icônes portatives ainsi que des fresques le représentant, peintes sur l'initiative de Syméon, avaient été détruites[16]. Cependant, la sentence d'exil est rapidement révoquée grâce à l'intervention d'amis puissants qu'avait Syméon dans la capitale[17] ; malgré cela, il refuse de réintégrer son ancien monastère comme cela lui est proposé, ou d'occuper le trône métropolitain qui lui est offert, et il choisit de rester dans le petit monastère qu'il a fondé durant ses années d'exil sur la côte asiatique du Bosphore, à côté de l'église Sainte-Marina. Sa mort est datée avec une relative certitude de l'année 1022.

Comme je l'ai déjà noté, l'héritage littéraire de Syméon, assurément très abondant puisqu'il comporte un nombre important de textes en prose publiés dans diverses catégories sous des dénominations variées[18] ainsi que 50 poèmes de plus de 10 000 vers, appelés *Hymnes* par convention – une trouvaille de Nicétas Stéthatos[19] – se distingue par ses affinités intertextuelles et par une étonnante homogénéité dogmatique[20], qualités que Syméon avait toujours recherchées, mais aussi par l'absence du moindre effort de regroupement par l'auteur, ce qui conforte le point de vue exprimé par Darrouzès, pour qui le classement de ses œuvres en un corpus systématique a très vraisemblablement

14. Sur Étienne de Nicomédie, voir *PmbZ* 27315 ; cf. plus spécialement D. KRAUSMÜLLER, Religious instruction for laypeople in Byzantium : Stephen of Nicomedia, Nicephorus Ouranos, and the Pseudo-Athanasian "Syntagma at quendam politicum", *Byz.* 77, 2007, p. 239-250 et, dernièrement, A. RIGO, Le père spirituel de l'empereur Cosmas Tzintziloukès et son opuscule sur les parties de l'âme, les passions et les pensées (XIe siècle), dans *Myriobiblos : essays on Byzantine literature and culture*, ed. by Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi & M. Loukaki (Byzantinisches Archiv 29), Boston – Berlin – München 2015, p. 295-315, ici p. 299-300, 305 *et passim*. J. DARROUZÈS (dans Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques* [cité n. 6], vol. 1, p. 10-13) va sans doute trop loin quand il soutient qu'Étienne exerça très vraisemblablement des fonctions d'enseignement dans le cadre du patriarcat après sa renonciation au trône métropolitain de Nicomédie. Les problèmes de Syméon avec l'Église se situent en 1003.

15. *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 98, 5-23 (p. 250).

16. *Ibid.*, 91, 13-23 (p. 236) ; 93, 1-16 (p. 238-240) ; voir Ch. BARBER, Icon and portrait in the trial of Symeon the New Theologian, dans *Icon and word : the power of images in Byzantium : studies presented to Robin Cormack*, ed. by A. Eastmond & L. James, Aldershot 2003, p. 25-33.

17. Voir TIMOTIN, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance* (cité n. 6), p. 276 ; MESSIS, *Les eunuques à Byzance* (cité n. 6), p. 146 ; V. DÉROCHE, L'âge d'or de l'hagiographie : nouvelles formes et nouvelles tendances, dans *Proceedings of the 23rd international congress of Byzantine studies* (cité n. 6), p. 35-39, ici p. 38, et tout dernièrement MÉTIVIER, Régner et commander (cité n. 6), p. 384-386, 407-408 *et passim*. Cf. aussi J.-C. CHEYNET, Les Génésioi, dans *Myriobiblos* (cité n. 14), p. 71-83, ici p. 77.

18. Voir la liste établie par TURNER, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 182-183. Mais voir *infra*, p. 517-519.

19. KODER & PARAMELLE, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* (cité n. 2), vol. 1, p. 50-52 ; KAMBYLIS, dans Symeon Neos Theologos, *Hymnen* (cité n. 2), p. XXIV-XXV ; LAUXTERMANN, *Byzantine poetry. 2* (cité n. 5), p. 189.

20. GOUILLARD, Syméon le Jeune (cité n. 6), col. 2944.

fait défaut dès le départ[21]. Il est manifeste que Syméon s'intéressait beaucoup plus à communiquer directement avec ses fidèles, qu'il s'agisse de clercs ou de laïcs, qu'à établir une nomenclature de ses œuvres, et qu'il se trouvait aux antipodes de toute préoccupation de normalisation ou de « soumission » de ses écrits à des types ou des modes stylistiques précis[22]. Il est également notoire que presque dès son introduction dans le monde monastique – mais pas dans les années qui suivirent –, Syméon s'adonna avec un zèle impressionnant à la rédaction de textes qu'il diffusait auprès de quiconque était disposé à les étudier. Très rapidement il acquit une grande renommée qui lui assura « l'attention de tous » (ἐξάκουστος πᾶσιν)[23]. Ses ouvrages firent manifestement l'objet d'une entreprise d'édition, nous ignorons par qui, mais en tout cas après 977, et il est tout à fait regrettable qu'aucune de ces éditions ne soit parvenue jusqu'à Nicétas Stéthatos, et encore davantage jusqu'à nous[24]. Si en tout cas nous suivons à la lettre le témoignage de Stéthatos, Syméon veilla, au cours de la dernière période de sa vie, à faire reproduire ses textes par son disciple, qui les recopia « sur des parchemins pour livres ou sinon des papiers » (εἴς τε βεμβράνας βιβλίων καὶ κοντάκια ἕτερα) ; Syméon insista même auprès de Stéthatos pour qu'il recopie ses textes sur des « cahiers » (ἐν τετραδίοις)[25]. Bien entendu, la question du rôle que joua Nicétas comme éditeur de l'œuvre laissée par Syméon reste ouverte[26]. Stéthatos décrit amplement, non sans quelque prolixité, sa propre contribution et sa relation personnelle avec Syméon mais, à l'exception d'un long passage de la *Vie* où il cite en détail les genres littéraires cultivés par son mentor[27], il ne livre pas d'autre information sur le classement interne de l'œuvre de Syméon auquel il a procédé : les mentions de la *Vie* se réfèrent seulement à la copie des textes de son maître dont il vient d'être question. Cette « entreprise » de copie peut être datée des années 1020-1022, sans que l'on puisse être plus précis sur la datation[28]. En tout cas, selon le

21. Voir Darrouzès, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques* (cité n. 6), vol. 1, p. 47 et n. 2.
22. *Ibid.*, p. 13, 72 ; voir aussi Greenfield, dans Niketas Stethatos, *The Life of Saint Symeon the New Theologian* (cité n. 4), p. xviii.
23. *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 37, 18-19 (p. 122).
24. Voir Krivochéine, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 1, p. 55-62, 165-169. C'est probablement la première période de l'édition des œuvres de Syméon, toujours selon les conclusions de Krivochéine.
25. *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4) 131, 7-32 (p. 330-332) ; 132, 19 (p. 334). Voir Greenfield, dans Niketas Stethatos, *The Life of Saint Symeon the New Theologian* (cité n. 4), p. 319 et n. 147 (p. 411). Toujours utile ici, B. Atsalos, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*, Θεσσαλονίκη 1971, p. 171-176. Cf. aussi *infra*, n. 27.
26. Hinterberger, Ein Editor und sein Autor (cité n. 4), p. 260-264.
27. Ἔτι δὲ τὰς νουθεσίας, τὰς κατηχήσεις, τὸν ἔμπρακτον καὶ διδακτικὸν λόγον, τὰ τούτου συγγράμματα, τὰς ἑρμηνείας τῆς θείας Γραφῆς, τοὺς ἠθικοὺς καὶ κατηχητικοὺς λόγους ἐκείνους, τὰς ἐπιστολάς, τοὺς ἀπολογητικοὺς αὐτοῦ λόγους, τοὺς ἀντιρρητικούς, τῶν θείων ὕμνων τοὺς ἔρωτας (*Vie de Syméon* [éd. Koutsas citée n. 4], 134, 46-52 [p. 342]) ; cf. Darrouzès, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques* (cité n. 6), vol. 1, p. 74. Le passage suivant est d'une autre teneur : παρὰ τῆς ἄνωθεν χάριτος καὶ ἀποστολικῆς ἀξιωθεὶς δωρεᾶς [...] τῶν θείων ὕμνων τοὺς ἔρωτας ἐν ἀμέτρῳ μέτρῳ συνέταττε, πῇ δὲ τοὺς λόγους τῶν ἐξηγήσεων [...] καὶ ποτὲ μὲν τοὺς κατηχητικοὺς συνεγράφετο λόγους, ποτὲ δέ τισιν ἐπιστέλλων (*Vie de Syméon* [éd. Koutsas citée n. 4], 37, 11-18 [p. 122]). Soulignement ajouté, dans les deux cas.
28. Hinterberger, Ein Editor und sein Autor (cité n. 4), p. 248 ; cf. aussi, à titre d'exemple, *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 131, 14-26 ; 132, 18-20 ; 150, 39-42 (p. 332, 334, 384) ; voir aussi

témoignage explicite de Stéthatos, la diffusion des œuvres de Syméon commence treize ans après sa mort, soit en 1035[29].

La recherche actuelle n'a pas encore résolu certains problèmes importants concernant la manière dont Stéthatos géra la masse des écrits de Syméon qu'il avait en sa possession. Il est indubitable que, non content de s'efforcer de suivre les traces de son maître, il alla presque jusqu'à s'identifier spirituellement avec lui[30]. C'est peut-être à cet état d'esprit, lui-même se trouvant installé dans le sillage de son père spirituel, qu'est due son absence de souci pour faire une présentation « éditoriale » des œuvres de Syméon ; en tout cas, il est évident que ce manque contraste entièrement avec l'attention qui avait été réservée à l'œuvre de Théodore Stoudite qui, comme je l'ai signalé, servit de modèle à Stéthatos pour la rédaction de la *Vie* de Syméon[31]. Quoi qu'il en soit, nous sommes désormais quasiment convaincus que Stéthatos s'est livré à des choix arbitraires plus ou moins audacieux dans l'organisation éditoriale de l'œuvre de Syméon et qu'il est intervenu, du moins jusqu'à un certain point, dans les textes de son maître[32] ; Greenfield a parfaitement raison de dire que l'image que nous nous sommes formée aujourd'hui de Syméon est passée « [...] through the more or less active filter of Niketas's editorial and authorial work »[33].

J'ai déjà noté que les lettres de Syméon, au nombre de quatre, dont une seule était connue auparavant[34], ont été publiées assez récemment par Turner[35]. Mais bien avant la parution de l'édition de Turner, la recherche scientifique avait souligné que dans ses lettres Syméon s'occupe presque exclusivement de questions qui relèvent de la direction spirituelle, et en particulier du problème pour les fidèles de trouver un véritable père spirituel dont ils puissent désormais suivre les recommandations et, d'une manière générale,

F. Spingou, Byzantine collections and anthologies of poetry, dans *A companion to Byzantine poetry*, ed. by W. Hörandner, A. Rhoby & N. Zagklas, Leiden – Boston 2019, p. 381-403, ici p. 384-385, 398 et *supra*, p. 514-515.
29. *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 140, 8-15 (p. 354, 356).
30. Hinterberger, Ein Editor und sein Autor (cité n. 4), p. 258-260.
31. Voir *supra*, p. 512 et n. 5.
32. Exemple tangible, la tradition des hymnes ; voir la remarque de Koder & Paramelle, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* (cité n. 2), vol. 1, p. 57 ; voir aussi Koder, Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος (cité n. 1), p. 8 et n. 17, qui critique les points de vue différents, en l'occurrence, de Kambylis, dans Symeon Neos Theologos, *Hymnen* (cité n. 2), p. ccxcix-cccix. M. D. Lauxtermann (*Byzantine poetry from Pisides to Geometres. 1* [WBS 24, 1], Wien 2003, p. 63) penche plutôt vers l'opinion de Koder & Paramelle. Notons également le fait qu'une partie de l'exhortation de Syméon au moine Arsénios (*Vie de Syméon* [éd. Koutsas citée n. 4], 60-67 [p. 106-185]) figure, avec un assez grand nombre de variantes dans le style et le vocabulaire, dans la Catéchèse 18 (éd. Krivochéine citée n. 6, vol. 2, p. 254-313). Les exemples peuvent être multipliés à volonté. Voir aussi Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 13. Sur le moine Arsénios, cf. Messis, *Les eunuques à Byzance* (cité n. 6), p. 172 ; Id., Les voix littéraires des eunuques (cité n. 6), p. 198.
33. Greenfield, dans Niketas Stethatos, *The Life of Saint Symeon the New Theologian* (cité n. 4), p. x ; Lauxtermann, *Byzantine poetry. 2* (cité n. 5), p. 188. À quelques nuances près, il s'agit d'une opinion déjà formulée pour les lettres aussi bien que pour l'ensemble de l'œuvre de Syméon par Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 24. Voir toujours ici Krivochéine, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 1, p. 169-179, qui fait état de trois éditions successives des œuvres de Syméon entreprises par Stéthatos au XI[e] siècle. Turner, *ibid.*, p. 10, semble adopter ce point de vue.
34. Il s'agit de la lettre n° 1, qui avait été publiée par K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum : eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898, p. 110-127.
35. Voir *supra*, p. 511 et n. 2.

la conduite, à l'exemple des disciples de Jésus[36]. Cette constatation est confirmée par le contenu des lettres et justifie le désordre qui existe quant à leur classement dans un genre littéraire précis, l'absence de tradition manuscrite autonome et leur constant mélange avec d'autres textes de Syméon. La confusion qui règne dans les manuscrits saute aux yeux, car souvent les lettres réputées comme telles sont désignées sous un titre différent, qui pourrait très bien les faire classer dans des catégories textuelles différentes : pour ne citer qu'un seul exemple, la lettre n° 1 est transmise entre autres par les manuscrits Paris, BnF, Coislin 291 et Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 667 sous le titre Λόγος περὶ ἐξομολογήσεως[37], alors que dans l'édition Turner, le titre, nettement plus complet, avec un substrat épistolaire marqué, est le suivant : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου λόγος περὶ ἐξομολογήσεως πρός τινα γραφεὶς τέκνον αὐτοῦ[38], καὶ τίνες ἄρα εἰσὶν οἱ τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἁμαρτήματα λαβόντες[39]. D'une manière plus générale, les problèmes soulevés par l'étude de la tradition manuscrite des lettres sont multiples : Turner les décrit avec attention, si bien qu'ils ne nécessitent pas que je m'y arrête davantage ici[40]. Cependant, il mérite d'être souligné que l'éditeur anglais signale lui aussi que, parmi les quatre lettres de Syméon, seule la n° 2 peut être formellement considérée comme une lettre, tandis que les trois autres sont « virtually treatises »[41] ; inversement, certains chercheurs ont à présent classé parmi les lettres de Syméon un certain nombre de ses textes transmis sous une autre appellation et dans un autre ensemble de textes, par exemple l'Hymne 21, qui a donc une tradition manuscrite différente, la Catéchèse 17, ou encore, par analogie, la Catéchèse 20 – et les exemples de ce genre ne manquent pas[42]. Turner a tenté d'interpréter jusqu'à un certain point la position de Nicétas concernant la pratique éditoriale qu'il a suivie spécialement pour l'édition des quatre lettres de son père spirituel, sans toutefois parvenir à des résultats convaincants[43]. D'un autre côté, il serait tout à fait erroné de croire que Syméon – même si lui reste toujours attachée l'appréciation superficielle, entretenue avec zèle, en tout cas, aussi bien par lui-même que par Stéthatos, qui veut que son éducation

36. Gouillard, Syméon le Jeune (cité n. 6), col. 2946, mais surtout Krivochéine, *Dans la lumière du Christ* (cité n. 6), p. 98-102 *et passim*.
37. Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 7 (avec une confusion entre les manuscrits Paris, BnF, Coislin 291 et 292) ; voir aussi Darrouzès, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques* (cité n. 6), col. 1, p. 40, 41.
38. Soulignement ajouté.
39. *Epistles* (cité n. 2), p. 26. Turner observe (*ibid.*, p. 14) à juste titre que, malgré l'emploi du mot λόγος dans le titre, le texte a le caractère d'une lettre de réponse.
40. Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 7-10.
41. *Ibid.*, p. 10.
42. Voir *infra*, p. 522-524. Il mérite d'être souligné ici que dans le codex Moskva, GIM, Sinod. gr. 372 (Vladimir 417), daté à présent du XIII[e]/XIV[e] siècle (voir Б. Л. Фонкич & Ф. Б. Поляков [B. L. Fonkič & F. B. Poljakov], *Греческие рукописи Московской синодальной библиотеки*, Москва 1993, p. 136) et qui nous livre le texte intégral des *Catéchèses*, figure la note suivante, dont il ressort que les prétendues lettres de Syméon sont souvent transmises mélangées à d'autres catégories de textes de l'auteur : εἰσὶ δὲ καὶ ἕτερα τὰ τούτου συγγράμματα· οἱ θεολογικοὶ μετὰ τῶν ἠθικῶν, οἱ ἀπολογητικοί, αἱ ἐπιστολαὶ μετὰ τῶν κεφαλαίων καὶ τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες (Krivochéine, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* [cité n. 6], vol. 1, p. 70). Soulignement ajouté. Sur les recoupements entre les textes de Syméon, voir à titre d'exemple seulement Gouillard, Syméon le Jeune (cité n. 6), col. 2944-2945, mais surtout Krivochéine, *ibid.*, p. 113-116. Voir aussi *supra*, p. 512 et n. 3.
43. Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 12.

générale n'ait pas été d'un niveau particulièrement élevé[44] – ne possédait pas le fonds de culture nécessaire pour se préoccuper du genre épistolaire « formel » et, encore plus, qu'il ne s'intéressait pas à l'épistolographie en tant que pratique. Sa *Vie* regorge au contraire d'indications selon lesquelles, dès ses premiers pas dans l'univers monastique, il composa et envoya à de nombreux disciples et amis des lettres[45] sur lesquelles nous allons revenir en détail plus loin.

Quelques premières conclusions peuvent être tirées ici. Les lettres de Syméon n'ont pas en règle générale les caractéristiques stylistiques précises des lettres que nous a livrées la grande tradition épistolaire de la littérature byzantine. La raison de cette différence devra sans doute être cherchée chez Syméon lui-même, qui se place consciemment à une grande distance de l'épistolographique byzantine classique, dont la rédaction est régie par des règles connues : il se fait avant tout l'interprète de sa relation personnelle avec le divin et essaie de passer le flambeau de cette relation aux fidèles avec une grande capacité spirituelle, une profonde force de persuasion, une obstination exceptionnelle et un dévouement unique[46]. Ses modèles sont bibliques, mais principalement tirés du Nouveau Testament, les lettres de l'apôtre Paul occupant la place la plus importante[47]. Syméon estime qu'il a pour *mission* de faire connaître à son entourage, tant profane que religieux, son vécu personnel, dont il croit fermement qu'il peut être le vécu de chacun et mener à l'union de l'homme avec Dieu[48]. La vision qu'il a de sa foi – très éloignée

44. Sur cette question qui continue à préoccuper les chercheurs, voir seulement à titre d'exemple A. Markopoulos, Vergöttlichung und Erlösung : Versuch einer Lektüre des Hymnos Nr. 13 von Symeon Neos Theologos (Koder-Paramelle, I, S. 256-265 = S. 91-95 Kambylis), dans *Byzantina Mediterranea : Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, K. Belke *et al.* (Hg.), Wien – Köln – Weimar 2007, p. 435-444, ici p. 437 et n. 11 (= Id., Θέωση και σωτηρία : απόπειρα ανάγνωσης του ύμνου αρ. 13 του Συμεών του Νέου Θεολόγου, dans *Τέσσερα κείμενα για την ποίηση του Συμεών του Νέου Θεολόγου* [cité n. 1], p. 61-87, ici p. 68 et n. 11) ; Koder, Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος (cité n. 1), p. 2-3 ; Id., *Die Hymnen Symeons, des Neos Theologos : Überlegungen zur literarischen Einordnung und zu den Intentionen des Autors*, München 2011, 13-18 ; Hinterberger, Ein Editor und sein Autor (cité n. 4), p. 252-258, mais surtout p. 254 et n. 16-18, et tout dernièrement M. S. Patedakis, Quotation and allusion in Symeon the New Theologian, dans *Reading in the Byzantine Empire and beyond*, ed. by T. Shawcross & I. Toth, Cambridge 2018, p. 271-295. Pour ma part, je pense que Darrouzès a raison de dire que Syméon était « loin d'être un homme inculte » (dans Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques* [cité n. 6], vol. 1, p. 72).
45. Voir à titre d'exemple : *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 23, 1-2 (p. 94) : Διὸ καὶ τῷ κατὰ σάρκα ἐπιστέλλει (*scil.* Syméon) πατρὶ λόγους, οὓς ἐκεῖνον ἔδει πρὸς τὸν υἱὸν ἐπιστέλλειν ; *Vie* (cité n. 4), 133, 5-6 (p. 336) : γραφῇ τέως ταύτην τε τὴν ἐπιστολὴν καὶ ἃς ἐπέστειλε διαφόρως πρός με παρέδωκα. Cf. aussi *supra* p. 516 et n. 23.
46. Turner (dans *Epistles* [cité n. 2], p. 10, 13, 24) note à juste titre que dans les écrits de Syméon, les termes *catéchèse*, *discours* et *lettre* se confondent souvent, comme dans les textes des pères. C'est la raison pour laquelle il s'est vu contraint d'écrire « [...]The *Epistles* of St Symeon are four of his works *classified* as letters » et de mettre des guillemets dans ses conclusions quand il note le mot « letters ».
47. *Epistles* (cité n. 2), p. 186 ; voir aussi Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian* (cité n. 6), p. 52-55, et Markopoulos, Vergöttlichung und Erlösung (cité n. 44), p. 437 et n. 10 (= Id., Θέωση και σωτηρία, p. 67 et n. 10), avec bibliographie.
48. Voir à titre d'exemple Krivochéine, *Dans la lumière du Christ* (cité n. 6), p. 418, mais surtout B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985, p. 99-195 *et passim*. Voir aussi G. Dagron, *Décrire et peindre : essai sur le portrait iconique*, Paris 2007, p. 62, mais cf. tout dernièrement D. Krausmüller, "Nobody has ever seen God" : the denial

du système d'un théologien habituel[49], ce qui l'amena à des confrontations directes avec des personnalités de l'establishment ecclésiastique et laïque, comme Étienne de Nicomédie – combinée à son vif rejet de la sécularisation de l'Église de son temps[50], l'écarte des schémas stéréotypés de la production écrite qu'illustre la lettre ordinaire[51] et l'incite, peut-être pas de manière inattendue, à des compositions d'une autre structure qui renvoient à des modèles néotestamentaires et protobyzantins surtout de la littérature monastique et auront un écho plus large dans un public qui, séduit par sa personnalité, le suit fidèlement, malgré parfois des vents contraires[52].

Partant des considérations qui précèdent, je pense qu'il convient de dépasser certains blocages formels imposés par les règles de classification des œuvres littéraires selon un système strictement hiérarchisé[53] et de dresser une nouvelle liste des lettres conservées de Syméon, qui intégrera non seulement les quatre lettres publiées par Turner mais aussi toutes celles qui sont connues par une tradition manuscrite – et donc textuelle – différente et que l'on peut identifier comme des textes possédant au moins certaines caractéristiques de l'épistolographie. J'estime que cette liste est plus proche de la conception que s'en faisait Syméon lui-même en tant qu'auteur, car elle dessine l'image d'un corpus au sein de son activité intellectuelle en général.

Lettres de Syméon le Nouveau Théologien

Lettre n° 1

- Titre : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου λόγος περὶ ἐξομολογήσεως πρός τινα γραφεὶς τέκνον αὐτοῦ, καὶ τίνες ἄρα εἰσὶν οἱ τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἁμαρτήματα λαβόντες
- Inc. : Ἐπέταξας τῇ εὐτελείᾳ ἡμῶν πάτερ καὶ ἀδελφέ
- Éd. : Turner, *Epistles* (cité n. 2), p. 26-69[54].

of the possibility of mystical experiences in eighth- and eleventh-century Byzantium, *Journal of late antique religion and culture* 11, 2017, p. 65-73, ici p. 71-72 (https://jlarc.cardiffuniversitypress.org).

49. Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 69.

50. Cf. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance* (cité n. 6), p. 272 ; Πασχαλιδης, Ὁ ἀνέκδοτος λόγος (cité n. 6), p. 493-494 ; voir aussi, récemment, I. Pérez Martín, La sécularisation du monachisme byzantin à l'époque macédonienne : l'évidence manuscrite, dans *Le saint, le moine et le paysan : mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, éd. par O. Delouis, S. Métivier & P. Pagès, Paris 2016, p. 563-588. Je rappelle que Syméon faillit être condamné presque comme hérétique pour ses opinions : voir Krivochéine, *Dans la lumière du Christ* (cité n. 6), p. 62-63 et n. 74 ; Oikonomides, How to become a saint (cité n. 6), p. 480-481, mais surtout J. Gouillard, Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien, *TM* 5, 1973, p. 313-327, et Id., Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143), *REB* 36, 1978, p. 5-81.

51. Μέτρον, σαφήνεια, χάρις, φιλία, etc. ; voir notamment H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. 1, Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, p. 214-233.

52. Voir les justes observations de Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 12-13. Cf. aussi *supra*, p. 519 et n. 46.

53. Il est significatif que Koder (Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος [cité n. 1], p. 35) fasse état d'une « tentative d'insérer les hymnes dans les genres littéraires traditionnels ».

54. Les caractéristiques de la lettre régissent tout le récit. Il est très vraisemblable, sinon certain, que le texte a subi des interventions, sans doute de la part de Stéthatos. Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 14-17, 65-69, en livre une longue et attentive analyse théologique. Cf. aussi Dagron, Le temps des changements (cité n. 1), p. 325.

Lettre n° 2

- Titre : Περὶ μετανοίας, καὶ τίνα εἰσὶν ἃ ὀφειλεῖ ποιεῖν ὁ ἄρτι ἐξομολογούμενος
- Inc. : Οὔτε πρὸς τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτημάτων
- Éd. : Turner, *Epistles* (cité n. 2), p. 70-81[55].

Lettre n° 3

- Titre : Τοῦ αὐτοῦ. Πρὸς ἕνα τῶν αὐτοῦ μαθητῶν περὶ τοῦ ποίῳ τρόπῳ τις δύναται ἅγιον ἄνδρα γνωρίσαι, καὶ πῶς τί ποιῶν εὕρῃ αὐτόν, καὶ μετὰ τὸ τυχεῖν τὸν τοιοῦτον πῶς χρὴ διακεῖσθαι πρὸς αὐτὸν
- Inc. : Συνελάβομέν σε διὰ διδασκαλίας
- Éd. : Turner, *Epistles* (cité n. 2), p. 82-137[56].

Lettre n° 4

- Titre : Τοῦ αὐτοῦ. Περὶ τῶν αὐτοχειροτονήτων διδασκάλων καὶ τὸ ἀποστολικὸν ἀξίωμα δίχα τῆς ἄνωθεν χάριτος περιτιθεμένων ἑαυτοῖς, καὶ ὅτι οὐ χρὴ πρὸ τοῦ γεννηθῆναι παρὰ πνευματικοῦ πατρὸς καὶ φωτισθῆναι, ἄλλους ὁδηγεῖν ἢ τὸ παράπαν διδάσκειν
- Inc. : Ἐβουλόμην ἐπὶ τοσοῦτον κἀγὼ νεκρωθῆναι τῷ κόσμῳ παντί
- Éd. : Turner, *Epistles* (cité n. 2), p. 138-181[57].

Lettre n° 5

- Titre : Ἐπιστολὴ πρὸς μοναχὸν ἐρωτήσαντα· Πῶς χωρίζεις τὸν Υἱὸν ἀπὸ τοῦ Πατρός, ἐπινοίᾳ ἢ πράγματι; Ἐν ᾗ εὑρήσεις πλοῦτον θεολογίας ἀνατρεπούσης τὴν αὐτοῦ βλασφημίαν
- Inc. : Ἔλαμψας, ἐξέφανας φῶς τὸ τῆς δόξης
- Éd. : Koder & Neyrand, Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* (cité n. 2), vol. 2, n° 21, p. 130-169 ; Kambylis, Symeon Neos Theologos, *Hymnen* (cité n. 2), p. 168-186[58].

55. Lettre de direction spirituelle, vraisemblablement adressée à l'un des amis haut placés de Syméon. Voir Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 17-19.

56. Texte très long, présentant toutefois des reprises et des analogies avec d'autres œuvres de Syméon, comme l'a correctement montré, à une autre occasion, Darrouzès, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques* (cité n. 6), vol. 2, p. 218 et n. 1, p. 258 n. 1 *et passim*. Turner (dans *Epistles* [cité n. 2], p. 20) va trop loin en affirmant que le destinataire de la lettre est une invention de Syméon.

57. Lettre très intéressante mais avec de nombreux problèmes de tradition manuscrite, dans laquelle Syméon défend en réalité ses convictions théologiques. On observe ici, comme dans la lettre précédente, des recoupements avec d'autres textes de Syméon. Krivochéine (*Dans la lumière du Christ* [cité n. 6], p. 57) a proposé comme destinataire probable de la lettre Étienne de Nicomédie en personne, supposition qui a beaucoup d'arguments pour elle. Analyse très attentive de ce texte par Krivochéine, *ibid.*, p. 57-59 *et passim* ; voir aussi Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 20-24.

58. Il s'agit de la fameuse lettre de réponse en vers de Syméon à Étienne de Nicomédie, écrite en dodécasyllabes (1-467) et en vers de quinze syllabes (468-499), relative à la querelle théologique qui les opposa : voir *supra*, p. 514-515. Sur l'importance particulière de l'Hymne 21 parmi les *Hymnes* de Syméon, voir Koder & Paramelle, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* (cité n. 2), vol. 1, p. 47-50. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ* (cité n. 6), p. 48-49 *et passim*, livre des remarques

Lettre n° 6

- Titre : Τῷ πανιέρῳ καὶ ἁγίῳ δεσπότῃ μου, τῷ ἐνδοξοτάτῳ συγκέλλῳ, ὁ διὰ σοῦ ἐξόριστος καὶ δεδιωγμένος Συμεὼν ὁ σὸς
- Inc. : Ἰδού, πανίερε δέσποτα, τῶν κατὰ Θεόν σου ἀγώνων καὶ λόγων τὰ σπέρματα
- Éd. : *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 96, 7-30 (p. 246-247)[59].

Lettre n° 7

- Sans titre
- Inc. : Καλούς μοι στεφάνους ὁ καλὸς Στέφανος καὶ δεσπότης μου
- Éd. : *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 99, 5-26 (p. 252-253).

Lettre n° 8

- Sans titre
- Inc. : Τὸ πιττάκιόν σου, πνευματικὸν ἡμῶν τέκνον, ἐδεξάμεθα μέν, οὐκ ἀπεδεξάμεθα δὲ
- Éd. : *Vie de Syméon* (éd. Koutsas citée n. 4), 132, 1-34 (p. 332-335)[60].

Lettre n° 9

- Titre : Περὶ θεωρίας καὶ ἀποκαλύψεως καὶ πεφωτισμένης εὐχῆς. Καὶ ὅπως ὁ ὑπὸ τῆς ἀγάπης κατασχεθεὶς τοῦ Θεοῦ καὶ εἰς βάθος ταπεινοφροσύνης ἐλάσας, ἐνεργεῖται ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ Ἁγίου. Λόγος ΙΖʹ.
- Inc. : Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, πολλὴ ἡ συγκατάβασις καὶ ἡ φιλανθρωπία Θεοῦ
- Éd. : Krivochéine, Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 2, n° 17, p. 254-265[61].

très pertinentes sur l'importance de l'hymne ; voir aussi tout dernièrement Rigo, Le père spirituel (cité n. 14), p. 299-300 et n. 26-27. Sur les lettres écrites en vers, voir à titre d'exemple K. Demoen, Gifts of friendship that will remain for ever : personae, addressed characters and intended audience of Gregory Nazianzen's epistolary poems, *JÖB* 47, 1997, p. 1-11 ; E. Prodňanská, Verse letter from Gregory of Nazianzus to Vitalianus, *Parekbolai* 2, 2012, p. 109-127 ; voir aussi les résumés du colloque « Epistolary poetry from late antiquity to late Byzantium » organisé en juin 2017 à Vienne par K. Kubina et A. Riehle (consultables sur Internet).

59. Tant cette lettre n° 6 que la lettre suivante n° 7 sont adressées à Étienne de Nicomédie et ont été écrites depuis son lieu d'exil ; elles peuvent donc être datées d'après 1009 (voir *supra*, p. 515). Le fait qu'elles ne soient transmises que par sa *Vie* soulève des soupçons quant à leur authenticité (Turner, dans *Epistles* [cité n. 2], p. 22), y compris pour les interventions éventuelles de Stéthatos, mais ces soupçons sont dissipés par un examen attentif du texte, qui porte la trace des caractéristiques de la plume de Syméon. Voir aussi Krivochéine, *Dans la lumière du Christ* (cité n. 6), p. 53-54.

60. Il s'agit de la lettre bien connue de Syméon, importante sous bien des rapports, écrite à Stéthatos, contenant des ordres et des recommandations de nature nettement spirituelle sur la manière dont il doit traiter les textes qu'il lui a confiés. Ici aussi, des doutes apparaissent concernant la question de savoir s'il s'agit du texte authentique de la lettre ou d'un texte que Stéthatos aura élaboré selon ses propres conceptions théoriques. Voir *supra*, p. 516 et n. 28.

61. Malgré le titre, c'est manifestement une lettre adressée à des disciples de Syméon ; voir Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 2, n° 17, 87 (p. 260) : Ταῦτα τοιγαροῦν, ἀδελφοί μου, γράψαι ἠθέλησα ; aussi *ibid.*, p. 261 et n. 1.

Lettre n° 10

- Titre : Περὶ μεθόδων τοῦ πονηροῦ, ὧν ὑποβάλλει τοῖς κουφοτέροις καὶ φιλοπρωτεύουσιν, ὁπόταν ὁ ποιμὴν ἐξ ἀνθρώπων γένηται. Καὶ ὅτι χρὴ τοὺς μὲν ἀναξίως ἐπιπηδῶντας τῇ ἀρχῇ πάσῃ κωλύειν σπουδῇ, τοὺς δὲ πνευματικοὺς καὶ ἁγίους συνωθεῖν ἐπὶ τοῦτο καὶ συνεργεῖν. Καὶ πρὸς τῷ τέλει, πρὸς τὸν ποιμένα. Λόγος ΙΗʹ
- Inc. : Ἀδελφέ, εἰ λαοῦ καὶ ποίμνης ἡγούμενος κατεστάθης
- Éd. : Krivochéine, Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 2, n° 18, p. 266-313[62].

Lettre n° 11

- Titre : Περὶ ἀποταγῆς καὶ ἐκκοπῆς θελήματος, πρὸς τους αἰτήσαντας γράψαι αὐτοῖς πῶς ὀφείλει τις τὸν ἀσκητικὸν διανύσαι βίον. Καὶ ὅτι καλὸν ἐπὶ τούτῳ καὶ ἐπωφελὲς ἐμπείρῳ χρήσασθαι ὁδηγῷ ἤγουν πνευματικῷ πατρὶ εἰς τὸ μαθεῖν τὰ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἀσκητικῆς τέχνης τὴν δυσκατόρθωτον ἐργασίαν. Καὶ περὶ πίστεως τῆς εἰς τοὺς πνευματικοὺς πατέρας καὶ θεωρίας φωτός, ὑφ' οὗ πᾶσα φωτιζομένη ψυχὴ προκόπτει εἰς ἀγάπην Θεοῦ. Λόγος Κʹ
- Inc. : Ἀγαπητοί μου καὶ περιπόθητοι ἀδελφοί
- Éd. : Krivochéine, Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 2, n° 20, p. 330-349[63].

Lettre n° 12

- Titre : Περὶ πίστεως. Καὶ διδασκαλία περὶ τῶν λεγόντων μὴ εἶναι δυνατὸν ἐν μέσῳ τῶν βιωτικῶν τὸ τέλειον φθάσαι τῶν ἀρετῶν. Καὶ διήγησις ἐκ προοιμίων ἐπωφελής. Λόγος ΚΒʹ
- Inc. : Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, καλὸν ἡμᾶς ἀνακηρύττειν
- Éd. : Krivochéine, Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 2, n° 22, p. 364-393[64].

Lettre n° 13

- Titre : Περὶ μετανοίας καὶ φόβου Θεοῦ. Καὶ ὁποῖον ἀγῶνα ἔχει ψυχῆς καὶ πόνον καρδίας ὁ μετὰ συντετριμμένου τοῦ πνεύματος μετανοῶν. Καὶ τίνα εἰσὶν ἃ λέγει καὶ πρὸς τὸν φιλάνθρωπον Κύριον εὔχεται. Λόγος ΚΓʹ
- Inc. : Ἀκούσατέ μου τῶν λόγων, υἱοί μου ἔσχατοι

62. Lettre envoyée à un moine qui vient d'être élu higoumène dans un monastère inconnu. Beaucoup de recommandations et un ton très personnel. Voir par exemple : Καὶ δεῖ σε τῆς ἀναγνώσεως μᾶλλον τῶν διατάξεων καὶ τῶν κανόνων αὐτῶν ἐπιμελῶς ἔχεσθαι (*Catéchèses* [cité n. 6], vol. 2, n° 18, 552-553, p. 308).

63. Lettre qui se trouve au cœur des intérêts de Syméon – comme le donne à entendre le titre – et présente des analogies avec les lettres n[os] 1, 3-4 ; voir *supra*, p. 520-521 ; aussi Turner, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 13. Syméon entreprend de répondre à des demandes de moines, comme il le souligne : Διὰ τοῦτο καθάπερ ᾐτήσασθε γράψαι νῦν τῇ ἀγάπῃ ὑμῶν, εἰκότως προεθυμήθημεν (*Catéchèses* [cité n. 6], vol. 2, n° 20, 14-15 [p. 330]).

64. Bien que ce texte présente les traits d'une lettre et que Syméon note plusieurs fois qu'il s'adresse par écrit à des moines (*Catéchèses* [cité n. 6], vol. 2, n° 22, 247 [p. 384] ; 328-330 [p. 390]), je demeure réservé quant à savoir s'il faut l'intégrer à la liste. Le caractère autobiographique du récit m'en dissuade.

- Éd. : Krivochéine, Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 3, n° 23, p. 12-33[65].

Lettre n° 14

- Titre : Περὶ ἀρχῆς βίου λίαν ἐπωφελοῦς καὶ σωτηρίου, ἁρμοζούσης τοῖς ἄρτι τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ ἀποτασσομένοις καὶ πρὸς τὸν μοναδικὸν ἀποτρέχουσι βίον. Καὶ διδασκαλία εἰς ἀρχαρίους λυσιτελεστάτη. Λόγος ΚΣΤ´
- Inc. : Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, πᾶς ἄνθρωπος
- Éd. : Krivochéine, Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 3, n° 26, p. 68-97[66].

Les considérations exposées dans les pages qui précèdent, à compléter encore éventuellement[67], permettent au lecteur de se forger une image d'ensemble d'un volet de l'œuvre de Syméon qui n'est pas aussi connu qu'il le devrait. Ses lettres, des textes sans aucun doute uniques et précieux, sont régies par des « lois » internes qui n'ont rien de strict. Il est manifeste que les conceptions littéraires traditionnelles laissaient indifférent Syméon, qui fonctionnait selon les exigences dictées par les circonstances particulières de son temps. À suivre avec attention la manière dont il utilise les différents genres littéraires afin de composer une œuvre qui lui soit propre, nous sommes amenés à partager le sens artistique et la fièvre spirituelle qui le caractérisent tant. N'oublions pas que la *théoptie* constitue la quintessence de son enseignement : par conséquent, une meilleure approche de ce processus par ses fidèles est assurément ce qui compte le plus. Syméon enseigne une morale par son style, par sa manière, par la vigueur de son esprit et par l'inflexibilité de sa position[68]. De ce point de vue, le témoignage de ses lettres contribue au plus haut point à nous faire comprendre à fond sa personnalité. C'est précisément la raison pour laquelle la réédition intégrale du corpus épistolaire de Syméon s'impose désormais.

Université nationale et capodistrienne d'Athènes

65. Sur ce texte fort important voir KRIVOCHÉINE, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* (cité n. 6), vol. 3, n° 23, p. 12 et n. 1. Il a certainement été écrit en réponse à une demande (*ibid.*, 227-228 [p. 30]), mais je conserve des doutes sur le fait qu'il ait jamais été prononcé, malgré les affirmations en ce sens des chercheurs (TURNER, dans *Epistles* [cité n. 2], p. 13).
66. *Catéchèse* écrite sur commande des moines et ne possédant pas toutes les caractéristiques d'une lettre, quoi qu'en dise TURNER, dans *Epistles* (cité n. 2), p. 13.
67. TURNER (dans *Epistles* [cité n. 2], p. 13) estime que certaines autres *Catéchèses* pourraient aussi figurer parmi les lettres. Je ne suis pas d'accord sur ce point.
68. Voir ici KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ* (cité n. 6), p. 421-424.

LA *PASSION* DE SAINTE CHRISTINE DE TYR/BOLSENA. 1, JALONS GÉORGIENS

par Bernadette MARTIN-HISARD

Christine de Tyr et Christine de Bolsena, deux jeunes *christianae* martyrisées à l'époque impériale romaine, partagent une même légende, d'origine grecque, transmise en grec et traduite en latin, non sans variantes, additions et omissions, mais selon une même trame, avec les mêmes épisodes fondamentaux et dans des termes similaires : ce fait remarquable, et remarqué depuis longtemps, est toujours intrigant[1]. Il y a vingt ans Mgr Victor Saxer avait rassemblé à Rome un petit groupe de chercheurs intéressés à des titres divers par le cheminement et les transformations de cette légende qui circula sous des formes textuelles et littéraires diverses, complexes et jamais véritablement analysées, laissant des traces codicologiques, archéologiques et iconographiques qui méritaient recueil, description et interprétation aux fins de mieux comprendre les cultes liés à cette double, mais unique légende. La mort de Mgr Saxer en 2004 mit fin à cette enquête collective. Les signataires de cet article et de celui qui le suit avaient travaillé dans ce cadre, chacun dans son domaine, en une double recherche qu'ils ont ici reprise en hommage à un ami et savant connu pour n'être indifférent à aucune tradition hagiographique, en quelque langue qu'elle se soit exprimée, en quelque région qu'elle se soit manifestée, en quelque forme qu'elle ait revêtue.

Ce retour à sainte Christine est justifié par une publication récente, venue mettre en lumière en 2007, à côté des dossiers grec et latin de la sainte, seuls exploités jusqu'alors, l'existence d'un dossier géorgien de quatre *Passions* anonymes, dont la première constitue le plus ancien témoin de la *Passion* grecque originelle perdue[2].

Au fil du temps, la *Passion* de Christine a connu copies et réécritures, non dénuées de coupes, lacunes, additions et interprétations, toutes transformations connues par des

1. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (Subs. hag. 20), Bruxelles 1933², p. 181, 320, 327. P. PASCHINI, Ricerche agiografiche. S. Cristina di Bolsena, *Rivista di archeologia cristiana* 2, 1925, p. 167-194. Plus récemment : V. SAXER, Christina v. Bolsena, *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 1994, col. 1137-1138.
2. *The old Georgian palimpsest Codex vindobonensis georgicus 2. 1*, ed. by J. Gippert in co-operation with Z. Sarjveladze & L. Kajaia (Monumenta paleographica medii aevi. Series iberico-caucasica 1), Turnhout 2007.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 525-570.

manuscrits dont le repérage est loin d'être achevé et dont l'édition n'est pas toujours faite : beaucoup reste donc à faire dans le domaine de l'analyse et de la comparaison pour comprendre l'histoire et le sens d'un texte hagiographique, trop souvent et exclusivement défini comme une *Passion* épique[3], d'inspiration égyptienne[4], avec sa panoplie caractéristique de supplices et de miracles, entrecoupés de prières, supplices dont Christine, en *martyr invicta*, sortit triomphante[5]. Or le dossier géorgien ouvre la voie à un réexamen de la légende de sainte Christine, en attirant l'attention sur des passages que la mince tradition grecque laissait simplement soupçonner et que la tradition latine, florissante, n'avait conservés que rarement et fragmentairement. Ces passages confèrent à l'histoire de Christine une dimension qui dépasse le simple registre, dramatique et événementiel, de la *Passion* pour souligner l'itinéraire religieux de la jeune convertie, présenté comme une esquisse de ce qui devint le sacrement de l'initiation chrétienne, couronnée par l'immersion dans la piscine.

Le dossier géorgien qui fait l'objet de ce premier article offre des jalons dans l'histoire d'un texte qui semble avoir suscité réserve, embarras, sinon censure et dont il détient en partie les clefs ; il n'a pu être étudié et apprécié qu'à la lumière et avec l'aide des autres dossiers ; c'est donc par leur présentation que l'on commencera, avant d'en venir à celle des quatre *Passions* géorgiennes anonymes de Christine et plus particulièrement à son témoin le plus ancien, traduction du texte grec originel, perdu ; on en trouvera à la fin de l'article l'esquisse d'une première traduction sans l'appareil de notes développé qui ne pouvait trouver sa place dans les limites de cet article[6].

Le second article consacré à sainte Christine est plus particulièrement centré sur un auteur sud-italien du XIe siècle, Alfan de Salerne, qui, dans une Italie où le culte de Christine se diffusait, proposa sa propre interprétation du parcours religieux de la sainte, devenu le symbole du passage de la Rome païenne à la Rome chrétienne.

Pour faciliter les références ultérieures aux différents textes qui ont été utilisés, on donnera ici une brève analyse du contenu général de la *Passion* de Christine, fondée en ce qui concerne la numérotation sur la tradition géorgienne et divisée en trois parties correspondant au rôle qu'y jouèrent les trois bourreaux successifs affrontés par la fillette.

La première partie raconte la conversion de Christine et le conflit qui l'oppose à son père Urbain, archonte de Tyr. Païenne comme ses parents et désireuse de rester vierge, la fillette est installée par son père, avec des servantes, dans une tour, pour y rendre un culte aux idoles (§ 1-3). Dans cette solitude, elle se convertit à Dieu (§ 4-12) et déclare à son

3. H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (Subs. hag. 13B), Bruxelles 1966², p. 202-226.

4. L. Duchesne, *In Aegypto* : une fabrique de fausses légendes égyptiennes, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 37, 1918-1919, p. 179-199. Ch. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 8), Tübingen 1965, notamment p. 136 ; *Joseph et Aseneth*, introd., texte critique, trad. et notes par M. Philonenko (Studia post-biblica 13), Leiden 1968, p. 110-117.

5. Th. Baumeister, *Martyr invictus : der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche* (Forschung zur Volkskunde 46), Münster 1972, p. 151-152.

6. Système de translittération du géorgien utilisé dans cet article : ა/a ; ბ/b ; გ/g ; დ/d ; ე/e ; ვ/v ; ზ/z ; ჱ/ē ; თ/t ; ი/i ; კ/k' ; ლ/l ; მ/m ; ნ/n ; ჲ/y ; ო/o ; პ/p' ; ჟ/ž (parfois zh) ; რ/r ; ს/s ; ტ/t' ; ჳ/w ; უ/u ; ფ/p ; ქ/k ; ღ/ł (parfois transcrit gh) ; ყ/q' ; შ/š (parfois sh) ; ჩ/č (parfois tch) ; ც/c ; ძ/j (parfois dz) ; წ/c' ; ჭ/č' (parfois tch') ; ხ/x ; ჴ/q ; ჯ/dž (parfois dzh ou dj) ; ჰ/h. Il n'y a pas de majuscules en géorgien.

père vouloir se consacrer au culte de la Trinité (§ 13-22) ; son père qui l'a mal comprise lui envoie à sa demande une oblation et un vêtement (§ 23-25) grâce auxquels elle offre un culte à Dieu dont elle implore pardon et assistance (§ 26-28) ; elle reçoit alors l'aide d'un ange qui lui apporte le sceau du Christ et du pain (§ 29-32). La nuit venue, Christine brise les trois idoles et en jette les morceaux à l'extérieur, provoquant la colère de son père qui exécute les servantes et fait frapper et incarcérer sa fille qui le nargue (§ 33-44). Un dialogue avec sa mère qu'elle renie ayant échoué à la grande fureur d'Urbain (§ 45-49), elle subit une première série de supplices, dont celui des griffes (§ 50-60), puis de la roue ardente, sans fléchir (§ 61-67). De nouveau incarcérée et soignée par des anges, elle rend grâces à Dieu (§ 68-70). Pendant la nuit son père la fait jeter dans la mer où, sauvée de la noyade par des anges, elle demande et reçoit le baptême (§ 71-79). Revenue à terre, elle rend grâces (§ 80-81) ; son père l'incarcère de nouveau en la menaçant de mort (§ 82-85), mais il meurt lui-même durant la nuit (§ 86-89).

Dans une seconde partie, Christine nargue le successeur d'Urbain, Dios, qui avait commencé par la flatter (§ 90-96) ; elle subit alors les supplices des racloirs et du chaudron avant d'être de nouveau incarcérée (§ 97-108). Le lendemain, elle expulse de son temple et pulvérise l'idole de la ville, Apollon (§ 109-120), ce qui entraîne des conversions, la mort de Dios et sa nouvelle incarcération (§ 121-125).

Dans une troisième partie, Christine affronte un troisième archonte, Julien, qui l'expose au supplice du four (§ 126-135) avant de la livrer à des serpents qui tuent leur propre dresseur que Christine ressuscite (§ 136-152) ; elle subit alors, vainement, l'ablation des seins et une nouvelle incarcération (§ 153-157). Julien la condamne ensuite à l'ablation de la langue mais, devenu lui-même aveugle (§ 158-167), il fait finalement transpercer Christine de lances et meurt à son tour (§ 168-170). Un fidèle fait construire un *martyrium* pour y déposer le corps de Christine, morte sous le règne d'Hadrien (§ 171-172).

I. Les dossiers *BHG*, *BHL* et *BHO*

C'est à partir des différents volumes de la *Bibliotheca hagiographica* que l'on essaiera de faire le point sur la tradition de la *Passion* anonyme de Christine, sans prétendre en connaître toutes les arcanes.

A. La Bibliotheca hagiographica graeca *et le dossier grec*

Le dossier grec reste le dossier de référence, la perte de ce qui aurait dû être son premier élément, à savoir le texte originel de la *Passion* de Christine, n'excluant nullement qu'on puisse en retrouver des traces dans des sources ultérieures.

Au fil de ses diverses éditions, la *BHG* a consacré à *Christina v. m. Tyri in Phoenicia. Jul. 24*, trois entrées : un fragment de papyrus (*BHG* 301y)[7] et deux *Passions*, l'une datant de la première moitié du XIe siècle et provenant du *Ménologe impérial* (*BHG* 302a avec

7. Éd. M. Norsa, *La scrittura letteraria greca dal secolo IV AC all'VIII DC* (Pubblicazioni della R. Scuola normale superiore di Pisa), Firenze 1939, p. 33 (avec tav. 15) ; cette édition ne diffère que ponctuellement de l'édition plus ancienne de L. Cammelli, *Omaggio della Società italiana per la ricerca dei papiri greci in Egitto*, Firenze 1912, p. 11-13, reprise par Paschini, *Ricerche* (cité n. 1), p. 171-172.

sa variante 302b)[8], l'autre, anonyme et conservée par un unique manuscrit de Messine (*BHG* 302)[9].

Le papyrus PSI 27, trouvé à Oxyrhynque, est la première trace d'une *Passion* grecque de Christine. Même déchiré et troué, même réduit à 25 lignes, parfois illisibles ou à peine lisibles, il contient les éléments d'un texte qui peut quand même être confronté à des traces plus tardives de la *Passion*, et notamment à ses traces géorgiennes[10]. De la datation du papyrus dépend le *terminus ante quem* que l'on peut attribuer à la rédaction originelle de la *Passion* : même s'il n'est vraisemblablement pas lui-même « le » support sur lequel un hagiographe grec écrivit la *Passion* de Christine qu'il composait ou venait de composer, PSI 27 est du moins le support d'une copie de cet original. L'examen de l'écriture du papyrus avait conduit M. Norsa en 1939 à exclure qu'il ait été écrit avant le ve siècle et à proposer pour sa datation une large fourchette de deux siècles : v^e^-vi^e^ siècle, soit entre 400 et 600[11] ; reconsidérée et affinée[12], cette datation a été resserrée dans le temps et circonscrite aux années 550-650[13]. La *Passion* grecque originelle dont PSI 27 est la trace peut donc avoir déjà été composée dans la première moitié du vi^e^ siècle, voire plus tôt.

Avant la *Passion* de Christine, texte d'auteur contenu dans le *Ménologe impérial*, second élément du dossier grec (*BHG* 302), on doit faire état (un possible *BHG* 302c?) d'une *Passion* synaxariale de Christine dont l'existence est attestée à la fin du ixe siècle par le *Protosynaxaire de Constantinople*, ex-Typikon de la Grande Église[14] ; il est connu, on le sait, par deux manuscrits : le Jérusalem, Sainte-Croix 40, qui témoigne de la pratique constantinopolitaine vers 900, à la fin du ixe ou au début du xe siècle[15], et le Patmos 266[16], copié par un moine travaillant en Palestine et qui apparaît comme un témoin antérieur[17]. Le *Protosynaxaire* ne donne pas le texte, mais seulement l'*incipit*, de la *Passion* synaxariale qui faisait l'objet d'une lecture liturgique à Constantinople et, par là, la preuve indirecte de son existence, assez ancienne et répandue pour n'avoir pas besoin d'être citée.

Le premier texte connu d'une *Passion* synaxariale de Christine est celui que composa le diacre et bibliothécaire Évariste, pour le *Synaxaire de Constantinople* dont il assura officiellement la rédaction au milieu du xe siècle[18]. On ne peut dire le degré d'originalité de ce qu'il écrivit par rapport à la *Passion* évoquée un demi-siècle plus tôt par le *Protosynaxaire*. Cependant la vocation liturgique des textes d'un synaxaire et leur utilisation officielle leur conféraient une valeur que je qualifierais volontiers de canonique : en somme le texte synaxarial évoqué vers 900 et celui qu'écrivit Évariste cinquante ans plus tard pouvaient différer entre eux dans le style ou le vocabulaire, mais ce ne devait pas, ce ne pouvait pas être au détriment du fond, qui devait rester reconnaissable par les fidèles et leur permettre d'identifier la sainte. Ainsi peut-on avancer que la *Passion* de Christine, écrite ou mise en forme par Évariste, est un témoin sûr de ce que les fidèles savaient, disaient ou pensaient devoir dire de la sainte à Constantinople non seulement dans la première moitié du xe siècle, mais déjà aussi à la fin du ixe, sinon bien avant si du moins on peut dater la construction des *martyria* construits en l'honneur de Christine dans la capitale et indiqués par le *Protosynaxaire*. L'existence d'une *Passion* synaxariale laisse en tout cas présupposer celle d'une *Passion* plus longue : s'agissant de Christine, on pense bien évidemment au texte fragmentairement conservé par le papyrus et déjà existant dans la seconde moitié du vi^e^ siècle. Les variantes et adaptations de la notice d'Évariste peuvent donc être révélatrices d'un changement dans la tradition « reçue » de la *Passion* de Christine ; *a fortiori* est-ce le cas des variantes qui, sans relever de textes liturgiques officiels, n'en circulent pas moins dans des cercles qui comptent, ainsi le *Ménologe* de Basile II et le *Ménologe impérial*, tous deux objets actuellement d'études approfondies[19] ; la seconde peut être particulièrement intéressante, car l'identité de son destinataire, un empereur, Michel IV le Paphlagonien (1034-1041), ne peut que rendre significative dans le cas de Christine toute innovation sur le fond ; or c'est bien le cas : j'y reviendrai plus bas.

Le dernier élément du dossier *BHG* correspond à la seule *Passion* grecque anonyme de Christine que l'on possède, intégralement conservée et transmise au tout début du xive siècle par un manuscrit unique, Messine, BU, S. Salv. 29, écrit en 1304 (*BHG* 302)[20] et qui n'a jamais été vraiment exploitée. Ce texte, sans aucun doute très imparfait,

8. *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt. Fasciculus alter, menses Iunium, Iulium, Augustum continens, sumptibus Caesareae Academiae scientiarum e codice Hierosolymitano S. Sepulcri 17*, ed. B. Latyšev, Petropoli 1912, vol. 2, p. 206-210.

9. Le texte de cette *Passion* a été édité par M. Norsa, Martirio di Santa Cristina nel cod. Messin. [Bibliotheca Universitaria S. Salvat. Gr.] 29, dans *Studi italiani di filologia classica* 19, 1912, p. 316-327.

10. Voir les notes des § 59-66 de la traduction *infra*.

11. Norsa, *La scrittura* (cité n. 7).

12. Sans la compétence et la disponibilité de Jean-Luc Fournet que nous remercions ici chaleureusement j'aurais ignoré la base de données *Trismegistos : Leuven database of ancient books* et l'adresse https://www.trismegistos.org/ldab/text.php?tm=64723, qui m'ont permis de connaître l'état actuel de la documentation concernant ce papyrus.

13. Datation retenue par le site Trismegistos (cité n. 12), PSI 1 26 + PSI 1 27. Voir aussi E. Crisci, dans *Scrivere libri e documenti nel mondo antico*, a cura di G. Cavallo, E. Crisci & G. Messeri (Papyrologica florentina 30), Firenze 1998, n° 79.

14. A. Luzzi, Synaxaria and the *Synaxarion* of Constantinople, dans *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 2*, p. 197-208, notamment p. 200-201 et 205.

15. Éd. J. Mateos, *Le Typikon de la Grande Église. Ms Sainte-Croix n° 40. Introduction, texte critique, traduction et notes* (OCA 165-166), 2 vol., Roma 1962-1963.

16. Éd. A. A. Дмитриевский [A. A. Dmitrievskij], *Описание литургическихъ рукописей, хранящихся въ библиотекахъ православнаго Востока* [*Description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe*]. *1*, *Τυπικά*, Кiевъ 1895, réimp. anastatique Hildesheim 1965, p. 1-152.

17. A. Luzzi, Precisazioni sull'epoca di formazione del *Sinassario* di Costantinopoli, *RSBN* 36, 2000, p. 75-91, notamment p. 80 et n. 24-26. Id., Il Patmiacus 266 : un testimone dell'utiliso liturgico delle epitomi premetafrastiche, *RSBN* 49, 2012, p. 239-261.

18. Luzzi, Synaxaria (cité n. 14), p. 201-203 et notamment p. 202 n. 23 et 203 n. 28. Cette première recension du *Synaxaire de Constantinople* correspond à la recension H* de *Syn. CP*, en pratique identique à la recension D, éditée dans les *Synaxaria selecta* de *Syn. CP*. En attendant son édition que prépare A. Luzzi, on en lira le texte dans *Syn. CP.*, col. 840,46 – 841,47.

19. Ainsi A. Luzzi, *Il «Menologio» di Basilio II : studio critico della recensione B* del Sinassario di Costantinopoli con edizione critica di notizie inedite* (Subs. hag.), Bruxelles (à paraître) et F. D'Aiuto, Nuovi elementi per la datazione del Menologio imperiale : i copisti degli esemplari miniate, *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. 9, 8, 1997, p. 715-747, et Id., La questione delle due redazioni del *Menologio imperiale* con nuove osservazioni sulle sue fonti agiografiche, *RSBN* 49, 2012, p. 275-372.

20. Voir l'excellente description du *Catalogo dei manoscritti datati del Fondo del SS. Salvatore*, a cura di M. T. Rodriquez, Palermo 1999, p. xxi, 57-58, 63-68. Le manuscrit 29 forme avec le manuscrit 30 le fameux *Ménologe* ou *Panégyrique de Daniel*. Manuscrit cité sous le sigle M.

mériterait mieux que la simple « copie », au demeurant fort utile, dont il a fait l'objet[21] ; car il renvoie à un modèle que l'on n'a jamais jusqu'à présent cherché à identifier.

Ainsi, on le voit, même si le dossier grec de sainte Christine, est mince, il est loin d'avoir été complètement exploité.

B. La Bibliotheca hagiographica latina *et le dossier latin*

L'épais dossier latin *BHL* de Christine recouvre trois catégories de textes *(Passio, Epitomae, Translatio)*, qui composent huit rubriques (numérotées de 1 à 8), lesquelles englobent au total 14 entrées, de *BHL* 1748 à *BHL* 1761 : ce système, sans doute ingénieux, est tout sauf simple à utiliser et à citer. Le dossier, rangé sous l'unique référence *Christina v. m. Vulsinii*, ne consent aucune place à une Christine de Tyr *(in Phoenicia)* : ainsi se trouve avalisée une affirmation apparue dans quelques textes latins de la seconde moitié du IXe siècle et situant Tyr en Italie, sur le lac de Bolsena : ce fut ainsi le cas du Martyrologe d'Adon de Vienne[22], qui situait l'histoire de Christine *apud Italiam in Tyro quae est circa lacum Vulsinum*, et identifiait à ce lac la mer dans laquelle Christine fut jetée : *in mare, id est in lacum Vulsinum*[23] ; ce sera encore le cas au vers 1261-1266 de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine qui fait naître Christine *in Tyro Italie*[24]. Pourtant, dans l'ensemble de la tradition latine relative à Christine de Tyr, et plus particulièrement dans les *Passions* anonymes, cette improbable italianisation de Tyr n'est le fait que de quelques manuscrits relevant des entrées *BHL* 1758[25] et *BHL* 1748a[26].

Quel que soit l'intérêt de ces textes qui forment une simple branche – la branche Bolsena – de l'histoire textuelle de Christine, je me concentrerai sur le tronc commun, mon objectif étant d'identifier les textes latins issus chronologiquement au plus près d'une éventuelle traduction de la *Passion* grecque anonyme de Christine de Tyr et donc possiblement comparable aux traductions géorgiennes.

21. Éd. Norsa (cité n. 9) : l'édition ne s'accompagne d'aucun examen du texte que M. Norsa précise avoir « soltanto copiato ».

22. Ce texte est placé par la *BHL* dans la rubrique 4, des *Epitomae*. Le caractère hautement fantaisiste du *Martyrologe* d'Adon de Lyon († 875) a été bien établi par H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge : étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris 1908, réimpr. Spoleto 2002, p. 414-451.

23. Éd. J. DUBOIS & G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon, ses deux familles, ses trois recensions*, Paris 1984, p. 233.

24. Iacopo de Varazze, *Legenda aurea*, ed. critica di P. Maggioni, Firenze 1998, p. 646 ; Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. sous la dir. de A. Boureau (Bibliothèque de la Pléiade 504), Paris 2004, p. 124.

25. Le plus ancien témoin de *BHL* 1758 est le texte inédit du Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 5771, ff. 304r-307r (sigle C), du IXe ou du Xe siècle, provenant de Saint-Colomban de Bobbio : Vulsinum est mentionné une seule fois pour localiser la mort de Christine *in Vulsinis ciuitate* dans une phrase qui précède l'*incipit* proprement dit ; le *desinit* lui-même se contente de situer la mort de Christine *in Tyro civitate*.

26. *BHL* 1748a est représenté par le Città del Vaticano, BAV, Barb. lat. 586, ff. 150r-153r, du milieu du XIe siècle : Vulsinum est mentionné avant le *desinit* pour localiser le *martyrium* abritant les reliques de Christine *in templo Apollinis iuxta lacum qui dicitur Bulsini non longe super viam qui pergit ad urbem Romam*.

Des huit rubriques du dossier *BHL* de Christine, j'ai donc écarté les rubriques 4 à 8 qui ne correspondaient pas à des *Passions*[27], pour ne prendre en compte que les rubriques 1 à 3 (*BHL* 1748-1759 encore citée comme 1. Passio, 2. Passio, 3. Passio) : on parlera plus simplement de *Passion* 1, 2 ou 3.

De ces trois rubriques, j'ai déjà écarté les *Passions* 2 (*BHL* 1758), ou branche Bolsena, qui ne pourrait être étudiée que dans le cadre d'une plus vaste enquête. J'en exclus encore la *Passion* 3 (*BHL* 1759) qui n'a rien d'anonyme puisqu'il s'agit de la *Passion* rédigée par Alfan de Salerne, étudiée plus bas par J.-M. Martin. Je n'ai donc retenu que la seule rubrique 1, concernant une *Passio* dont on connaît onze versions (*BHL* 1748-1757)[28] ; à l'intérieur de cette rubrique je ne me suis attachée qu'aux deux entrées *BHL* 1748 (soit la *Passion* 1a) et 1749 (*Passion* 1b) en raison de la relative ancienneté de leurs premiers témoins manuscrits[29] : ce sont les seules versions de la *Passion* 1 attestées par des manuscrits antérieurs au Xe siècle[30].

Dans l'état actuel de mon examen, c'est à l'entrée *BHL* 1749 (*Passion* 1b) que se rattache le plus ancien témoin, dans l'absolu, de la *Passion* latine de Christine : le Torino, BN, D.V.3, copié peu avant 800 dans un *scriptorium* du Nord de la France, tout récemment étudié[31]. Il contient aux ff. 111v-122v le texte d'une *Passion* de Christine, désormais cité sous le sigle T, qui a fait l'objet de deux éditions globalement concordantes en 1980[32] et en 2014[33].

Incipit et § 1 :

(p. 468) *Erat quaedam sancta et sacra puella de Tyro, spem dei habentem in uirginitate custodiendam. Nondum erat annorum undecim. Erat pater eius de genere magno, dignitate magistri militum. Erat autem et mater eius gentilis de genere Aniciorum regale. Habebat hanc puellam unicam Christinam.*

27. La rubrique 4 correspond à des *Epitomae*, les rubriques 5-7 à des *Translationes*, la rubrique 8 renvoie à un inédit.

28. La *BHL* individualise ces versions différentes de la *Passion* 1 par des lettres : ainsi 1. *Passio* a, 1. *Passio* b ... jusqu'à 1. *Passio* k) ; toutes ne sont pas éditées.

29. Sur les manuscrits, voir M. VAN ACKER & M. GOULLET, Passio Christinae, *BHL* 1749, dans *Le légendier de Turin : ms. D.V.3 de la Bibliothèque nationale universitaire*, coord. de M. Goullet (Millennio medievale 22), Firenze 2014, p. 463-485, ici p. 465 et n. 5 : *BHL* 1748 est crédité de 13 témoins et *BHL* 1749 de 16 témoins ; à la même page, les témoins respectifs sont au nombre de 21 pour *BHL* 1748 et de 19 pour *BHL* 1749 d'après la base de données *Légendiers*, éd. M. Trigalet, sous la dir. de G. Philippart, en partie intégrée désormais à http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/. Je remercie chaleureusement Anne-Marie Helvétius qui m'a signalé cet ouvrage fondamental.

30. *Ibid.*, p. 465.

31. Voir *Le légendier de Turin* (cité n. 29). Sur le légendier lui-même, voir G. PHILIPPART, Les Légendiers, des origines au début du IXe siècle, *ibid.*, p. 7-74, ici p. 69-74.

32. Éd. C. J. Tuplin, dans J. E. CROSS & C. J. TUPLIN, An unrecorded variant of the "Passio S. Christinae" and the "Old English martyrology", *Traditio* 36, 1980, p. 161-236, ici p. 187-203. Tuplin a utilisé dans son édition un autre manuscrit, le Zürich, ZB, C.101, ff. 104v-110r, du IXe-Xe siècle, qui peut être le second témoin de *BHL* 1749. Le manuscrit Roma, BNC, Farf. 29, ff. 237v-249v (sigle F), du milieu du IXe siècle (ou des IXe-Xe siècles ?), inédit, peut être le troisième témoin de *BHL* 1749.

33. Éd. diplomatique : VAN ACKER & GOULLET, Passio Christinae, *BHL* 1749 (cité n. 29), p. 468-485. La pagination qui figure dans mes citations se réfère à cette édition, même si, par souci de lisibilité, je n'en ai pas respecté les formes diplomatiques et la ponctuation : leurs auteures voudront bien ne pas m'en tenir rigueur.

Desinit :

(p. 485) *Consummata est beata Christina VI kalendas augusti die quinta feria in Tyro ciuitate. Amen. Amen.*

Le plus ancien témoin de la version *BHL* 1748 est le Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 5771, ff. 344r-350r (sigle O), du IXe-Xe siècle[34], dont j'ai lu à la bibliothèque Vaticane le texte resté inédit[35].

Incipit et § 1 :

(f. 344r) *Erat quaedam sancta et sacra*[36] *puella de Tyro nomine Christina spem dei habens in custodiendo virginitatem, nondum annorum undecim. Erat autem pater eius de genere magno et dignitate magistro militum. Erat autem gentilis et mater eius puellae de genere Aniciorum regale. Habebant autem hanc puellam unicam nomine Christinam.*

Desinit :

(f. 350r) *Completum est autem martyrium sanctae Christinae nono kalendas augusti die quinta feria in Tyro ciuitate, regnante Domino Deo nostro Iesu Christo cui est honor et gloria, uirtus et potestas in saecula saeculorum. Amen.*

Une simple comparaison des *incipit* et *desinit* de T et de O conduit à une première observation qui peut être étendue à l'ensemble des deux textes : leurs variantes sont mineures et relèvent de la grammaire (cas, forme verbale, singulier/pluriel[37]) ou du vocabulaire (divergence d'un mot ou d'une expression[38], variante de chiffre[39]) sans que le sens des phrases ou des paragraphes en soit altéré ; dans les deux cas le nom du père de Christine, Urbain, n'est pas mentionné. Dans les deux cas la mère est d'origine royale et descend des Anicii. On observera en second lieu que par rapport à la grille de lecture de la *Passion* proposée plus haut, T et O omettent les mêmes paragraphes (§ 25, 38-39, 56, 76-85, 123, 170), dont notamment ceux qui relatent longuement le baptême de Christine dans la mer[40], seul T omettant le § 162[41]. On peut encore noter des différences dans la longueur des phrases, mais ce fait affecte tantôt O et tantôt T.

T et O présentent donc certainement des différences qu'une collation poussée permettrait de mieux apprécier, mais ils me semblent représenter non pas tant deux versions de la *Passion* de Christine que deux variantes d'une même version latine qui s'est

34. Ce manuscrit contient également la version Bolsena (*BHL* 1758), citée n. 25 et sous le sigle C.
35. Voir l'édition, à partir d'autres manuscrits plus tardifs, de *BHL* 1748 ainsi que de textes relevant de *BHL* 1754, 1755, 1758, 1759 dans S. Pennazzi, *Vita e martirio ammirabile della gloriosa S. Cristina vergine et martire dell'antica città di Bolsena o Tiro distinta in sei libri coll'aggiunta della Sacra Engiotheca*, Montefiascone 1725.
36. Dans d'autres manuscrits on trouve *sacra et sancta*.
37. Ainsi dans l'*incipit* : *spem dei habentem in uirginitate custodiendam* (T) vs *spem dei habens in custodiendo uirginitatem* (O) ; *habebat* (T) vs *habebant* (O).
38. Dans l'*incipit* : *autem* (T, *om.* O) ; présence ou non d'une doxologie (O, *om.* T) dans le *desinit*.
39. Dans le *desinit*, différence du chiffre des calendes.
40. § 25 : mention de l'envoi par Urbain d'un vêtement à sa fille ; § 38-39 : décapitation des servantes de Christine et protestation de Christine ; § 56 : insulte de Christine envers son père ; § 76-85 : baptême de Christine par le Christ jusqu'à sa nouvelle incarcération par Urbain ; § 123 : prière de Christine après la mort de Dion ; § 170 : mort de Julien.
41. § 162 : ordre donné par Julien de conduire Christine dans l'amphithéâtre.

divisée et diversifiée en *BHL* 1748 et *BHL* 1749. Cette première version latine existait en tout cas à la fin du VIIIe siècle, T étant attesté vers 800.

On avancera un peu davantage dans la confrontation en considérant une des variantes de vocabulaire qui distinguent O et T : le dresseur de serpents qui intervient sous l'archonte Julien et que Christine ressuscite après qu'il eut été tué par ses propres serpents est désigné à trois reprises comme *serpentarius* dans T[42], mais comme *marsus*, à quatre reprises, au f. 349r de O. Si le terme *serpentarius* peut provenir de la terminologie grecque[43], il n'en va pas de même de *marsus*, typiquement latin[44] et d'un emploi plutôt rare au Moyen-Âge. Or ce sont des *marsi* avec leurs *incantationum carminibus* que l'on trouve déjà, à la fin du VIIe siècle, chez Aldhelm de Malmesbury (640-710) dans le passage du *Prosa de uirginitate* qu'il consacra à sainte Christine, après 685[45] ; Aldhelm a pu trouver la matière de sa notice sur Christine dans le texte d'une *Passion*, peut-être lue à Rome où il séjourna en 688-687[46] ; il put la lire en grec, langue qu'il connaissait, mais il est plus vraisemblable qu'il l'ait lue dans un texte latin qui comportait déjà ce terme assez rare de *marsus* : ce pourrait être un texte relevant de *BHL* 1748[47] ; la source utilisée par Aldhelm ne faisait nul état du baptême de Christine. Quant au mot de *marsus*, il se retrouve dans la version Bolsena de la *Passion* de Christine (*BHL* 1758)[48].

Ainsi *BHL* 1748, transmis par O, qui, en l'état actuel des connaissances, n'est pas formellement attesté avant le IXe-Xe siècle, existait peut-être déjà à la fin du VIIe siècle en Italie, peut-être à Rome où Aldhelm aurait eu l'occasion d'en prendre connaissance ; *BHL* 1748 peut donc être le tronc duquel se sont détachés *BHL* 1749, attesté à la fin du VIIIe siècle, peu avant 800, par le *Légendier de Turin*, et sans doute aussi *BHL* 1758 (*Passion* 2), attesté au IXe-Xe siècle[49]. On gardera à l'esprit qu'il ne s'agit là que d'hypothèses.

Un troisième manuscrit constitue par sa date, après le manuscrit T, le second témoin le plus ancien d'une *Passion* de Christine différente de *BHL* 1748 et 1749 : le London,

42. Éd. Van Acker & Goullet, p. 482, l. 1, 16, 18.
43. En l'absence du texte grec originel, on peut renvoyer à la *Passion* dite de Messine (éd. Norsa [cité n. 9], p. 326) où il est question d'un θηριοτρόφος (gardien de bêtes sauvages, éleveur) ou d'un θηριόγνωμος (celui qui connaît les bêtes sauvages ?). En géorgien, ce serpentaire est appelé dans la *Passion* 2 *guelta msaxuri* (serviteur des serpents) et dans la *Passion* 3 *guelta msaxrvali* (charmeur de serpents).
44. Les Marses étaient un peuple de l'Italie antique, bien connu des sources romaines latines ; ils vivaient dans les Abruzzes, autour du lac Fucino, et vénéraient la déesse Angitia ; leur réputation dans le domaine de la magie et notamment comme charmeurs de serpents était bien établie. Le nom propre *Marsus* est ensuite devenu un nom commun, ayant plutôt le sens de mage ; en arménien on trouve soit la forme թովիչ *(t'ovič')*, soit դիւթ *(diwt')*, c'est-à-dire mage (voir *BHO* 189, citée n. 59 : p. 550, l. 33 et p. 551, l. 6 et 15).
45. *BHL*, rubrique 4. *Epitomae*. Voir *Aldhelmi Malmesbiriensis Prosa de virginitate cum glosa latina atque anglosaxonica* (CCSL 124-124 A), ed. S. Gwara, editione R. Ehwald adhibita et aucta, Turnhout 2001, vol. 2, p. 645-649, ici p. 649 : *nec uenenatos aspidum rictus, quas Marsi incantationum carminibus irritabant, pauefacta puella pertimescit* (« La fillette épouvantée ne redouta pas la gueule des serpents venimeux que des Marses excitaient par des chants incantatoires »).
46. *Ibid.*, vol. 1, p. 47*-73*.
47. En tout état de cause, le terme de *Marsus* ne pouvait se trouver dans la *Passion* grecque. La source utilisée par Aldhelm ne fait nul état du baptême de Christine.
48. Ainsi au f. 307r du manuscrit Vat. lat. 5771 (cité n. 25).
49. Un fait que souligne la présence de ces deux versions dans le même manuscrit O (Vat. lat. 5771).

BL, Add. 11 880, copié à Saint-Emmeram de Ratisbonne entre 818 et 847, comporte aux ff. 41v-59v une *Passion* de Christine, malheureusement privée de sa fin et donc de son *desinit*[50] ; ce texte auquel on donnera le sigle L a été étudié par J. E. Cross et édité par C. J. Tuplin en 1980[51]. La *BHL* en a fait l'entrée *BHL* 1748b (ou encore une *Passion* 1b.bis), L en étant à l'heure actuelle l'unique témoin[52].

À lui seul l'*incipit* est instructif :

(p. 173-174) *In diebus illis regnante Adriano imperatore erat apud urbem Tyrum quaedam venerabilis puella nomine Christina nobili exorta familia sed mentis devotione nobilior. Haec habebat patrem et matrem, quorum pater nomine Urbanus magister militum erat, mater vero ex genere regio Aniciorum descendebat. Habebant autem hanc unicam filiam, quae tamen licet parentes haberet idolis deditos erat iam animo christiana virginitatem suam domino Christo conservando. Necdum erat undecim annorum.*

On notera une datation par le règne d'Hadrien, le remplacement du double qualificatif *sancta et sacra* par *venerabilis* et l'apparition du nom d'Urbain ; on remarquera l'insistance sur le caractère païen des parents et l'affirmation en revanche que Christine était déjà chrétienne dans l'âme avant son installation dans la tour. Mais on constatera aussi une certaine élégance littéraire qui permet au rédacteur, sans rien ajouter d'essentiel à *BHL* 1748 et 1749, de souligner les qualités de Christine, dont la noblesse n'est pas seulement celle de sa famille.

Cette qualité littéraire se retrouve dans l'ensemble de cette version et contribue souvent à la clarté d'un texte dans lequel je vois volontiers un élégant exercice de style et qui m'a aidée à mieux comprendre le texte géorgien que je traduisais. Son modèle le rapproche de *BHL* 1748-1749, tout en s'en distinguant, du moins au vu de leurs témoins O et T. L'originalité de L semble de prime abord résider dans des lacunes qui, à l'exception du § 25, ne sont pas celles que l'on a relevées dans O et T[53] : cependant l'absence d'un long passage entre la fin du § 48 et le § 55 alors que la numérotation des folios est continue et que le texte reprend au milieu d'une phrase signifie une lacune héritée du modèle de L. Les additions sont cependant plus significatives : ainsi l'allusion à une conversion de Christine déjà acquise avant sa mise à l'isolement dans la tour, qui éclaire d'une touche de réalisme son comportement ultérieur[54]. Mais plus encore, l'originalité de L vient des § 76-85, absents de O et de T, qui racontent le baptême de Christine par le Christ, son

50. Le texte s'interrompt au début du § 167, sous l'archonte Julien, après l'ablation de la langue de Christine.

51. Voir Cross & Tuplin, An unrecorded variant (cité n. 32), p. 161-168 (Cross) et p. 173-187 (éd. Tuplin).

52. Voir *ibid.*, p. 172-173, les remarques de Tuplin sous le titre « The nature of B's version ».

53. Outre le § 25 (envoi par Urbain d'un vêtement à sa fille), il manque ainsi à L les § 42 (chute des bourreaux fatigués), un long passage entre la fin du § 48 et le début du § 55 : fin des paroles de Christine à sa mère (48), rapport de la mère à Urbain (49), Christine emmenée au prétoire (50), et réaction des femmes à cette vue (51), dialogue avec Urbain (52-53), ordre donné de la frapper (54) et premiers mots du § 55. Quelques mots manquent également à la fin du § 100 et au début du § 101.

54. Au XIIe-XIIIe siècle, le *Légendier de Sainte-Marie-Majeure* (*BHL* 1754, Città del Vaticano, BAV, S. Maria Maggiore 2, ff. 34v-37r) devait imaginer qu'une des servantes, secrètement chrétienne, avait introduit dans la tour un prêtre qui la baptisa et l'instruisit.

sauvetage, son nouvel affrontement avec l'incrédule Urbain et sa nouvelle incarcération[55] ; et on soulignera une particularité remarquable de ce récit, aux § 76-82, déjà amorcée au § 75 : ils sont rédigés à la première personne comme si Christine intervenait dans le récit de sa *Passion* pour raconter elle-même son propre baptême dans la mer par un Christ descendu du ciel, comme si ce passage était emprunté au registre d'un interrogatoire, un tel registre est d'ailleurs mentionné plus loin, au § 91, sous le nom de *gesta sanctae Christinae*, apporté à l'archonte par son *officium*.

À partir de cet examen rapide de la tradition latine de la *Passion* de Christine, attestée par les plus anciens manuscrits de nous connus, se dégage l'hypothèse de l'existence de deux versions latines de la *Passion* grecque de Christine.

L'une, peut-être attestée dès la fin du VIIe siècle par le témoignage d'Aldhelm mais sans témoin direct, est certaine dans le courant du VIIIe siècle (avant 800) d'après le *Légendier de Turin* (manuscrit T). Cette version existe en deux variantes qui semblent ne se différencier qu'à un niveau formel pour constituer les entrées *BHL* 1748 et 1749 (manuscrits O et T).

L'autre version latine de la *Passion* de Christine a pour témoin, dans la première moitié du IXe siècle, le manuscrit de Londres (*BHL* 1748b, *Passion* 1b.bis ; manuscrit L). En dehors de son écriture plus recherchée, elle se caractérise par la présence d'éléments nouveaux qui modifient l'histoire de Christine de manière significative et sur le fond : l'apparition d'un récit du baptême de Christine par immersion dans la mer, avec pour célébrant le Christ en gloire descendu du ciel et qui y retourne, donne à la *Passion*, fondamentalement épique, de Christine une dimension plus spirituelle et plus liturgique ; entre la conversion de Christine amorcée avant sa réclusion et son baptême, l'attention se porte alors sur d'autres passages, présents dans les témoins de *BHL* 1748 et 1749 mais restés inaperçus : tout un cheminement religieux de Christine s'y découvre, qu'elle confirme par un témoignage direct ; on y reviendra.

Ces traits, incomplètement nouveaux, laissent donc supposer derrière la version L une *Passion* grecque différente, mais en partie seulement, de celle dont procède la version représentée par O et T. Cette autre *Passion*, en grec ou en traduction latine, devait laisser, dans la seconde moitié du IXe siècle, une trace assez forte pour que Christine de Tyr et son baptême dans la mer soient accueillis par l'auteur anglo-saxon qui composa en mercien le *Martyrologe* vieil-anglais[56].

Si l'on fait, enfin, de la *Passion* latine de Christine qui émerge un peu plus tard encore, au IXe-Xe siècle, apparemment à partir de la version *BHL* 1748, une autre version (*BHL* 1758) caractérisée par l'addition géographique de la *civitas* de Bolsena comme lieu de la mort de Christine, ce n'est pas pour son contenu, qui renvoie toujours globalement à la même histoire, mais pour le lien dont elle témoigne avec un culte local qui ne cessera de

55. L, p. 180-181.

56. Étude et traduction récentes : *The Old English martyrology : edition, translation and commentary* (Anglo-Saxon texts 10), ed. by Ch. Rauer, Cambridge 2013 ; voir le compte-rendu de F. De Vriendt, dans *AnBoll* 132, 2014, p. 219-229. Plus ancien : Cross & Tuplin (cité n. 32), p. 161-168, et notamment p. 163-166, où Cross donne morceau par morceau le texte mercien et sa propre traduction commentée, en s'appuyant sur un travail manuscrit de G. Kotzor, maintenant publié : G. Kotzor, *Das altenglische Martyrologium* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 88, 1-2), München 1981.

se développer au point de prendre peu à peu, mais pas complètement, le pas en Occident sur le culte de Christine de Tyr[57].

C. La Bibliotheca hagiographica orientalis *et le dossier arménien*

La *Bibliotheca hagiographica orientalis* a enregistré sous l'entrée *Christina v. m. Tyri, sub Traiano*[58], deux *Passions* arméniennes, toutes deux éditées, quoique sans la moindre indication d'origine et de datation, et non traduites[59]. Les *incipit* et *desinit* de *BHO* 188, la plus courte[60], et de *BHO* 189, la plus longue[61], suggèrent l'hypothèse d'une origine latine de ces deux traductions, au demeurant remaniées[62] et sans aucun doute tardives. Toutefois plus intéressante que celles-ci est la notice, non retenue par *BHO*, que propose le *Synaxaire de Tēr Israël*, composé entre 1240 et 1249[63] ; et comme celui-ci est un abrégé

57. Sur le miracle de Bolsena, qui fonda en 1264 l'institution de la Fête du *Corpus Christi* ou Fête-Dieu : M. Moscini, *Il miracolo di Bolsena*, Bolsena 1999 ; pendant une messe célébrée dans l'église de sainte Christine à Bolsena par un prêtre qui doutait de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, des gouttes de sang tombèrent de l'hostie sur le corporal, les linges liturgiques et le pavement pendant la consécration ; le pape Urbain V devait alors instituer la fête du *Corpus Christi*. Voir aussi V. Fiocchi Nicolai, Volsinii (Bolsena). Basilica e catacomba di S. Cristina, dans Id., *I cimiteri paleocristiani del Lazio. 1, Etruria meridionale* (Monumenti di antichità cristiane, ser. 2, 10), Città del Vaticano 1988, p. 132-185.

58. Rappelons que la *BHO* (Subs. hag. 10) a connu une seule édition en 1910 (réimpr. 1970) sur la base de sources littéraires arabes, arméniennes, coptes, éthiopiennes et syriaques ; dans une préface assez émouvante, P. Peeters regrettait en 1910, p. v, que « *Hiberorum nobilissimae litterae excludentur ab opere.* »

59. Éd. : վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց : հատընտիր քաղեալք ի ճառընտրաց [= *Vitae et passiones sanctorum selectae ex Eclogariis*], Venetiis 1874, vol. 2, p. 534-540 et 541-553.

60. *BHO* 188 : *inc.* (p. 534) : « Et il y avait un archonte *(zoravar)* du nom d'Ourbanos et <le nom> de sa femme <était> Anikoru dans la ville des gens de Tyr, <et ils étaient> éminents par <leur> pays et <leurs> empereurs *(t'agaworac')*, et ils avaient une fille qui était depuis l'enfance chrétienne de cœur et ils rendaient grâce à Dieu pour elle et elle s'appelait Christine » ; *des.* (p. 540) : « La sainte jeune fille Christine mourut au mois de navasard sous le règne d'Hadrien, dans la gloire de la très sainte Trinité, qui est bénie dans les siècles des siècles. »

61. *BHO* 189 : *inc.* (p. 541) : « À l'époque de l'empire de Trajan, il y avait un homme du nom d'Ourbanos et sa femme Niki. Et ils avaient une fille belle et gracieuse, fortifiée dans l'espoir en Dieu, d'environ onze ans. Et Ourbanos lui-même était de haute lignée *(mecatun)* et commandant *(išxan)* de nombreux territoires et sa femme <était> de lignée impériale... » ; *des.* (p. 553) : « Et la bienheureuse rendit ainsi l'esprit dans la main des anges en une bonne confession. Et, enlevant son corps, ils le déposèrent dans la tour où elle était auparavant. Sainte Christine mourut dans le mois de navasard, le neuvième jour en une bonne confession, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. »

62. La référence aux Anicii dans l'*incipit* des deux textes renvoie à un témoin latin. La date de la mort de Christine, le 9 du mois de navasard dans *BHO* 189, ne saurait correspondre au 24 juillet des sources grecques puisque navasard commençait le 11 août ; en revanche elle renvoie plutôt au *desinit* des sources latines, qui mentionnent soit le mois d'août (T, p. 485 : *Consummata est... kalendas augustas* ...) soit le mois d'août et le chiffre neuf (O, f. 350r : *nono kalendas augustas die quinta feria in Tyro ciuitate*). La disparition du baptême dans *BHO* 188 et sa transformation en un simple sauvetage de la noyade par un ange dans *BHO* 189 sont également significatives.

63. Voir *Le Synaxaire arménien de Tēr Israël* (PO 21, 6), publié et trad. par G. Bayan, Paris 1930, p. 770-772. On y trouve cette référence au baptême de Christine : « On jeta [Christine] à la mer. Mais l'ange du Seigneur étant descendu, l'en retira et la dressa debout sur les eaux comme sur la terre ferme. Le Seigneur descendu du ciel la baptisa dans la mer, puis l'archange Michel l'emmena et la déposa sur le rivage. »

du Čaṙəntir (Choix de discours) du catholicos Grégoire le Martyrophile (1065-1105), c'est à celui-ci, au moins qu'il faudrait remonter, sinon plus haut[64]. Le dossier arménien est donc à explorer.

II. Le dossier géorgien

Le dossier géorgien de Christine de Tyr comprend quatre *Passions* anonymes. Trois, connues en Géorgie depuis 1941-1947 et les travaux de K'. K'ek'elije[65], étaient restées en pratique ignorées en Occident ou mentionnées incidemment[66]. En 1969, une quatrième *Passion*, antérieure aux autres, avait été repérée dans un manuscrit palimpseste autrichien, le Wien, ÖNB, georg. 2[67] : c'est celle-ci qui a été éditée à Vienne en 2007[68], dans une publication de grande ampleur (désormais citée *OGP*) qui donne en outre un large accès à presque tout le dossier géorgien.

A. La Passion *géorgienne 1 (sigle V)*

Le plus ancien texte connu d'une *Passion* anonyme de Christine est celui qu'a transmis le manuscrit *Vind. georg.* 2, qui provient du monastère Sainte-Croix de Jérusalem, construit à la fin du xie siècle. Ce manuscrit contient un *Ménée* du mois de mai, écrit au xiiie siècle sur 135 folios déjà antérieurement utilisés : ils présentent en effet les traces d'une écriture inférieure dont l'examen montre qu'ils provenaient de quatorze manuscrits différents ; le sixième portait les textes d'une *Passion* des saints Cyprien et Justine et de la

64. Peut-être jusqu'au ixe siècle et à l'*Atomagir* du vardapet Gagik d'Atom, qui contient un ensemble de *Vies* de saints traduites du grec.

65. კ. კეკელიძე [K'. K'ek'elije], ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია / *kartuli natargmani agiograpia* [= *L'hagiographie géorgienne de traduction*], Tbilisi 1941 et 1947 ; repr. dans Id., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები / *Et'iudebi dzveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [= *Études sur l'histoire de la littérature géorgienne ancienne*], vol. 5, Tbilisi 1957 : A. კიმენური რედაქცია / A, *k'imenuri redakcia* [= *A, Rédaction k'imenuri*], p. 117-139, ici p. 139 ; B. მეტაფრასული რედაქცია /B, *met'aprasuli redakcia* [= *B, Rédaction métaphrastique*], p. 140-211, ici p. 209-210. Dans la terminologie géorgienne, métaphrastique s'entend en son sens premier : « qui a été traduit ou réécrit » : une œuvre prémétaphrastique désigne donc une œuvre restée dans sa forme originelle ; elle est encore dite en géorgien *k'imeni* ou *k'imenuri*, du grec κείμενος : « qui est resté (en son état) ».

66. Voir cependant M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, auf Grund des erstes Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. K'ek'elidze* (ST 185), Città del Vaticano 1955, p. 482-483 ; G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï* (CSCO 165. Subs. 9), Louvain 1956, p. 19, 25 ; *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (xe siècle)*, éd., trad. et commenté par G. Garitte (Subs. hag. 30), Bruxelles 1958, p. 286-287, 431-432.

67. J. N. Birdsall, A Georgian palimpsest in Vienna, *Oriens christianus* 53, 1969, p. 108-112, ici p. 110 ; Id., Ms. Vindob. Georg. 2 : a progress report, *Oriens christianus* 58, 1974, p. 39-44, ici p. 40. L'existence de ce manuscrit avait été signalée en 1940 par G. Peradze, Über die georgischen Handschriften in Österreich, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 47, 1940, p. 219-232.

68. *The Old Georgian palimpsest* (cité n. 2 et désormais cité *OGP*). Le volume ne comporte pas de pagination continue ; après l'introduction paginée en chiffres romains, chacun des quatorze manuscrits qui ont été identifiés à partir de l'écriture inférieure du manuscrit et édités dans ce volume dispose de sa propre pagination ; la *Passion* de Christine, qui relève du manuscrit vi, est ainsi éditée aux pages numérotées vi-33 – vi-88 ; on lui donne le sigle V.

Passion de sainte Christine. Le copiste du *Vind. georg.* 2 n'a utilisé au XIIIe siècle que les premiers folios de ce dernier texte, soit les deux premiers tiers environ[69].

La *Passion* de Christine, comme d'autres textes transmis par l'écriture inférieure, est écrite en majuscules *(asomtavruli)*, dans la langue et surtout la grammaire qui caractérisent la période la plus ancienne de la littérature en géorgien ancien[70], la période dite *xanmeti*; amorcée au Ve siècle après l'invention de l'écriture géorgienne, cette période se développe au VIe et surtout au VIIe siècle, avant de prendre fin dans le courant du VIIIe siècle, qui voit le début de la période *haemeti*[71]. Cette fourchette chronologique, indiscutable, permet de situer la copie de la *Passion* de Christine au plus tard au VIIIe siècle[72]. Mais la date de la copie manuscrite est évidemment postérieure à celle de la traduction du texte copié et la date de cette traduction est elle-même fonction de celle du texte qui en a été le modèle : rien n'empêche donc de dater éventuellement la traduction géorgienne de la *Passion* de sainte Christine plutôt du VIIe siècle et même du VIe siècle, compte tenu de la fourchette chronologique attribuée au papyrus grec PSI 27.

Outre les derniers folios de la *Passion* de Christine, non utilisés par le scribe de l'écriture supérieure du *Vind. georg.* 2 au XIIIe siècle, il manque encore six folios à l'intérieur de l'ensemble conservé. La présence de quatre d'entre eux avait déjà été repérée en 1974 par L. Kadžaia dans un autre palimpseste, Tbilisi A 737, ff. 134r-141r, ce qui a permis de réintégrer leur texte à sa juste place dans la présente édition[73]. Les deux autres folios, dont le texte aurait dû se trouver aux p. VI-66/67, n'ont pas été retrouvés et leur contenu ne peut être approché que par les passages parallèles de la *Passion* géorgienne 2[74]. On n'insistera pas d'autre part sur les déchirures et trous du support lui-même ni sur l'effacement plus ou moins accentué de l'encre qui entraîne l'illisibilité totale ou partielle de passages, lignes, mots ou lettres. On signalera encore les inévitables étourderies du copiste lui-même, ainsi qu'une lacune partielle au début du § 25.

La *Passion* de Christine, sauvée aux deux tiers par le *Vind. georg.* 2, l'a été tout autant par l'admirable travail, d'une très haute technicité et d'une parfaite rigueur, qui a permis aux collaborateurs d'*OGP* de déchiffrer l'écriture inférieure des folios et d'établir une double édition, diplomatique et critique, du texte[75].

69. Le texte du palimpseste s'arrête au § 103 de notre découpage et aux premiers temps du gouvernement de Dios, premier successeur d'Urbain.

70. On désigne par géorgien ancien la langue des plus anciens témoins littéraires géorgiens conservés entre le Ve et le XIe siècle : voir H. FÄHNRICH, *Grammatik der altgeorgischen Sprache*, Hamburg 1994, p. 4-36.

71. La période *xanmeti* ou *khanmeti* se caractérise par l'emploi « surabondant » *(-meti)* de la lettre ხ (*xan* ou *khan*; translittérée h, x ou kh), notamment comme préfixe pronominal. À partir du début du VIIIe siècle, et sous l'influence des moines géorgiens de Saint-Sabas, commence la période dite *haemeti*, qui voit la lettre *xan/khan* peu à peu supplantée comme préfixe par la lettre ჰ (*hae*; translittérée h), dont l'emploi devient prééminent, puis exclusif à partir du IXe siècle.

72. *OGP*, p. XVIII et XXVI-XXVII, notamment p. XXVI : « In any case the VIIth-VIIIth cc. AD must be regarded as the latest date possible for the emergence of the six "pure" khanmeti fragments, that are contained in the Vienna palimpsest. »

73. *OGP*, p. VI-58-61 (fin du § 37 jusqu'au début du § 47).

74. Voir trad. § 55-70.

75. L'édition est faite par groupe de deux folios de V, impliquant deux pages en vis-à-vis. La partie supérieure de chaque page de gauche donne l'image « digitically recalculated » (voir *OGP*, p. XXXII-XXXIV), de deux folios présentés superposés; pour chacun d'eux l'image fait apparaître, à l'horizontale,

Le texte géorgien restitué est imprimé sur la partie inférieure de chaque page, en une étroite colonne, flanquée d'une traduction en anglais; ces deux colonnes sont elles-mêmes flanquées de neuf autres colonnes, donnant les passages parallèles d'autres *Passions* de Christine, en géorgien, en grec, en arménien et en latin[76] : soit onze colonnes par page. Ce dispositif, en colonnes larges d'à peine 1,5 à 2 cm et écrites en très petits caractères (douze à vingt caractères par ligne, de quelques millimètres de hauteur), ne facilite pas la lecture des textes, dans un volume peu maniable en raison de ses dimensions (environ 44 cm de haut sur 30 de large). On regrette surtout que l'appareil de notes, trop restreint, rejeté à la fin de l'édition, et qui n'utilise pas les textes proposés par les colonnes, n'ait pas davantage justifié le choix de certaines lectures ni éclairé davantage la traduction d'un texte complexe par son vocabulaire et sa tradition. Mais ce ne sont là que des regrets bien secondaires eu égard à la qualité du travail éditorial.

La *Passion* de Christine transmise par le *Vind. georg.* 2 est donc désormais éditée; on en trouvera plus bas une traduction avec un appareil de notes nécessairement réduit par les contraintes éditoriales[77]. Son *desinit* étant perdu, je n'en reprends ici que le titre et l'*incipit* au sens large.

Titre :

Martyre de sainte Christine.

Incipit (avec § 1) :

Sous le roi Hadrien il y avait une jeune fille vierge, elle s'appelait Christine; elle était sainte et digne dans la ville de Tyr, car elle désirait <demeurer> dans la virginité, et son père était sp'ayp'et' *et s'appelait Urbain, et il était païen et ennemi des chrétiens, et sa mère était une descendante des empereurs et elle était de même, elle aussi, très païenne, et ils avaient Christine comme <unique> enfant et elle avait très belle allure.*

On y retrouve une formulation et des expressions proches de celles des traductions latines évoquées plus haut (O, T et même L). Quant à l'absence de la référence aux Anicii, remplacés par « les empereurs », elle n'est pas pour surprendre.

le texte inférieur qui est écrit sur deux colonnes de 23 lignes environ et a été perpendiculairement recoupé par l'écriture du XIIIe s. La partie supérieure de la page de droite propose en deux colonnes parallèles (une par folio) l'édition diplomatique du texte, en caractères majuscules, avec trois teintes différentes selon les trois niveaux de déchiffrement possible du texte, l'ensemble étant complété par le jeu de parenthèses usuel dans une édition. La partie inférieure de chaque page de gauche et de droite est consacrée à l'édition critique du texte restitué (une page par folio) et à divers parallèles.

76. 2 colonnes (dites A-95 et K2) donnent les passages parallèles des *Passions* géorgiennes 2 et 3; 3 colonnes (dites GP, G1, G2) ceux des textes grecs signalés par la *BHG*; 2 colonnes (A1 et A2) ceux des textes arméniens signalées par la *BHO*; 3 colonnes (L1, L2, L3) ceux de textes latins, sans aucune référence *BHL* et empruntés à des éditions anciennes de manuscrits tardifs qui gagneraient à être mieux définis; elles proviennent notamment de Pennazzi (voir n. 35). Sur les parallèles utilisés, voir *OGP*, p. VI-88. La *Passion* géorgienne 4 n'a pas été utilisée.

77. Sur bien des points il est impossible de suivre la traduction anglaise qui figure dans *OGP*.

B. La Passion *géorgienne 2 (sigle A)*

Une seconde *Passion* géorgienne est connue, intégralement, par un unique manuscrit, copié au début du XIᵉ siècle, Tbilisi A 95, ff. 716ʳ-735ʳ (sigle A)[78]. Ce manuscrit, encore appelé *Mravaltavi* de Parxali, du nom du monastère géorgien du T'ao où il fut écrit[79], associe deux *codices* sous une même reliure[80] et comprend des pièces homilétiques (nᵒˢ 1-97) et hagiographiques (nᵒˢ 98-147). Parmi ces dernières figurent dix *Vies* ou *Passions* de saintes femmes explicitement traduites du grec et dont le modèle provient du monastère d'Išxani, fondé à la fin du VIIIᵉ siècle, plus au sud, en territoire alors géorgien[81] ; là se trouve une *Passion* de Christine (nᵒ 106, ff. 343ᵛ-353ʳ), notre *Passion* 2, qui a été éditée en 1955 par K'. K'ek'elije[82].

Titre (éd., p. 183) :

Mois de juillet, le 24. Martyre de sainte Christine.

Incipit avec § 1 (*ibid.*) :

Sous le roi Hadrien il y avait une jeune fille vierge ; elle s'appelait Christine, et elle était sainte et digne dans la ville de Tyr et elle désirait rester dans la virginité ; et son père était sp'ayp'et' *et s'appelait Urbain et il était païen et ennemi des chrétiens ; et sa mère était une descendante des empereurs. Et ils avaient Christine <....> et Christine avait très belle allure.*

Desinit (éd., p. 196) :

Or sainte Christine fut martyrisée par trois juges, par Urbain son père, par Dios et par l'impie Julien, et elle est l'intercesseur pour tous les croyants devant notre Seigneur Jésus-Christ, à qui est la gloire dans l'éternité des éternités. Amen.

Les éditeurs d'*OGP* ont souligné, sans autre précision, la particulière proximité des versions V et A de la *Passion* de Christine[83] ; mais, estimant que V présentait par rapport à A trop de passages additionnels, contenant notamment des prières de Christine, ils ont exclu que V puisse être « le modèle immédiat » de A[84].

78. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა / *Kartul xelnac'erta atc'eriloba q'opili saek'lesio muzeumis (A) k'olekciisa* [= *Description des manuscrits géorgiens de la collection A de l'ancien Musée ecclésiastique*]. vol. 1, 1, Tbilisi 1973, p. 361-393.

79. *Mravaltavi* signifie en géorgien polycéphale. Sur le monastère de Parxali (act. Barhal en Turquie) : ლ. მენაბდე [Ł. MENABDE], ძველი ქართული მწერლობის კერები / *Jveli kartuli mc'erlobis k'erebi* [= *Les centres de littérature en géorgien ancien*], vol. 1, 2, Tbilisi 1961, p. 458-460.

80. Description et étude de ce manuscrit : M. van ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens : étude descriptive et historique* (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 10), Louvain-la-Neuve 1975, p. 54-60, 210-229.

81. D'après le colophon du copiste (ff. 590ᵛ-591ʳ) édité dans le *Catalogue* (cité n. 78). Il s'agit des *Vies* ou *Passions* d'Irène, Catherine, Marine, Anastasie, Fébronie, Eugénie (deux textes), Gulanduxt' (Golindouch), Christine, Šušanik' (seul texte écrit directement en géorgien) et Barbara.

82. კ. კეკელიძე [K'. K'EK'ELIJE], უძველესი რედაქცია კრისტინეს მარტვილობისა / *Ujvelesi redakcia K'rist'ines mart'vilobisa* [= La plus ancienne rédaction de la *Passion* de Christine], dans ID., *Et'iudebi* (cité n. 65), vol. 3, 1955, p. 178-196.

83. *OGP*, p. VI-1 : « Of the various later Old Georgian version… [A] is surely the closest… ».

84. *Ibid.* : « The palimpsest provides so many additional passages, containing esp. prayers spoken by the Saint, that it can be hardly regarded as its immediate model. » D'après cette phrase, ambiguë, on comprend que les prières contenues dans V relèveraient de passages additionnels, propres à V et absents de A.

Les éléments de proximité ou de parenté des deux *Passions* sont pourtant loin d'être mineurs, comme on le voit dès l'*incipit* de A qui, à une lacune près, est celui de V[85].

À l'exception du très bref § 47 omis par A[86] et de la variante du § 37 qui peut correspondre à une lacune, les deux textes qui partagent l'omission du § 25 contiennent les mêmes paragraphes, plus courts souvent dans A[87] et même parfois nettement plus courts[88] : c'est notamment le cas des prières de Christine (§ 27, 70, 73, 86, 89), bel et bien présentes dans A quoi qu'en dise *OGP* qui fait de leur absence l'un de ses principaux arguments (sinon le seul précis) pour rejeter l'hypothèse que V ait pu être le modèle de A[89]. On n'en soulignera que mieux la quasi-similitude de paragraphes entiers des *Passions* 1 et 2[90]. On peut dès lors supposer que les passages absents de V par suite de la disparition de deux folios[91] ou de toute la partie finale du texte jusqu'à la mort de Christine devaient se trouver dans V, sous une forme sans doute plus développée que celle qu'ils ont dans A où ils sont conservés.

A partage encore avec V ce qui est loin d'en être une particularité mineure : l'écriture à la première personne des § 75-83 consacrés au baptême de Christine et présentés comme un témoignage direct de Christine[92]. Les éditeurs d'*OGP* ont noté ce fait pour V, mais disent n'en connaître aucune autre attestation dans aucune autre version[93] ; or elle se trouve bel et bien dans A et nous l'avons déjà notée plus haut dans le manuscrit latin L (*BHL* 1748b) au début du IXᵉ siècle[94] ; cette particularité commune à A et L ne peut provenir que d'un modèle grec et l'on pense évidemment à celui qui est derrière le texte dont V est la traduction.

On soulignera enfin les similitudes de vocabulaire, pour des termes souvent précis, dont font preuve A et V, ce qui contribue à différencier V et A de la troisième *Passion* (sigle B)[95]. K'ek'elije, qui ne connaissait pas la version palimpseste V, considérait ce qu'il appelait les spécificités lexicales, mais aussi grammaticales, de A comme un trait archaïque du texte et en avait conclu que le modèle de A ne pouvait être postérieur au VIIIᵉ siècle[96] : il l'attribuait donc à la période du changement *xanmeti/haemeti*. Mais, connaissant maintenant l'existence du manuscrit *xanmeti* palimpseste V, on verra bien plutôt dans ces similitudes et autres traits de ressemblance évoqués plus haut la confirmation d'un

85. L'absence de mention du paganisme de la mère de Christine dans A.

86. Une courte réponse de la mère de Christine à sa fille.

87. Voir les notes des § 14, 27, 32, 37, 70, 75, 76, 89.

88. Voir les notes des § 2, 14, 73, 77, 78, 84, 86.

89. Voir plus haut, n. 84.

90. Ainsi les § 1, 7, 29, 31, 54, 79, 80, 81, 85, 87, 90.

91. Voir plus haut, n. 80-81.

92. Caractéristique déjà notée pour A par K'EK'ELIJE, La plus ancienne rédaction (cité n. 82), p. 179.

93. *OGP*, p. XXXV.

94. Voir plus haut, n. 55 et texte correspondant.

95. Ainsi au § 1 : *sp'ayp'et'* contre *erismtavar* ; aux § 3, 43 et *passim* : idoles contre dieux ; aux § 6, 38 et *passim* : nourrices/*mzardulni* contre domestiques/*msaxurni* ; aux § 11 et 73 : puissance ou merveille contre signe ; au § 39 : mensongèrement contre par colère ; au § 43 : cogneurs contre bourreaux ; au § 44 : chaîne contre joug de fer ; au § 50 : matin contre lendemain, etc.

96. K'EK'ELIJE, La plus ancienne rédaction (cité n. 82), p. 182-183.

lien particulier entre V et A ; on ne peut donc exclure que V ait été le modèle immédiat, sinon de A écrit au début du XIe siècle, du moins du manuscrit géorgien, antérieur au IXe siècle, dont A fut la copie et garda les originalités[97].

A n'est pas une copie de V : leurs différences le montrent. A n'est pas non plus une seconde version de la *Passion* grecque perdue ni la traduction d'une *Passion* grecque 2, différente de celle sur laquelle repose V : les ressemblances, parfois fines, de V et A le montrent. Leurs ressemblances dans la langue, le vocabulaire et l'architecture mais aussi leurs incontestables différences me conduisent à proposer de voir dans le modèle perdu de A une réécriture abrégée en *haemeti* de la *Passion xanmeti* V : une réécriture voulue, au plus tard à la fin du VIIIe siècle selon K'ek'elije, par un copiste géorgien peut-être soucieux, en des temps linguistiquement changeants, de sauver à des fins liturgiques la lisibilité du texte, sans hésiter à en réduire les longueurs, mais en respectant la trame, l'originalité et le vocabulaire d'une *Passion*, devenue familière pour ses lecteurs ou auditeurs géorgiens. A serait ainsi une variante *haemeti* abrégée de V et non une seconde version de la *Passion*.

Si tel est le cas, on peut admettre que la première traduction géorgienne de la *Passion* grecque, celle qui est révélée par V, a pu être faite un siècle environ avant que l'auteur du texte transmis ensuite par A ne s'en saisisse : un siècle, c'est-à-dire le temps que ce texte hagiographique soit devenu assez familier et assez intégré dans la vie religieuse géorgienne et dans le patrimoine de son Église pour que sa préservation se soit imposée. Reflet d'un texte *haemeti* écrit au plus tard au VIIIe siècle, A confirmerait ainsi que V circulait déjà au VIIe siècle. On reviendra plus bas sur cette datation.

C. La Passion *géorgienne 3 (sigle B)*

Une troisième rédaction géorgienne de la *Passion* de Christine a été préservée par six manuscrits. Quatre sont conservés à Tbilisi, au Centre national des manuscrits, et ont été écrits au XVe siècle ou plus tard : A 381[98], A 382[99], A 518[100] et A 536[101]. Les deux autres sont plus anciens. L'un, actuellement au monastère Sainte-Catherine du Sinaï, le Sin. georg. 6, a été copié en 981-983, au Sinaï même, à moins qu'il ne soit l'un des nombreux manuscrits de Saint-Sabas emportés à Sainte-Catherine par l'un des moines géorgiens de Palestine qui s'y replièrent au IXe siècle avec leurs *codices*[102] ; c'est au texte contenu dans ce manuscrit que renvoie le scribe de Sin. georg. 62 au f. 106^r[103]. Le dernier manuscrit,

97. Voir plus haut n. 84.

98. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A კოლექცია) / *Sakartvelos saxelmc'ipo muzeumis kartul xelnac'erta ac'eriloba. q'opili saek'lesio muzeumis xelnac'erebi (A k'olekcia)* [= *Description des manuscrits géorgiens du musée d'État de Géorgie. Manuscrits de l'ancien Musée ecclésiastique (collection A)*], vol. 1, 4, Tbilisi 1985, p. 108-118, ici p. 112, n° 30, ff. 164^r-178^r ; manuscrit copié en 1837-1838.

99. *Ibid.*, p. 118-133, ici p. 121, n° 17, ff. 67^r-73^v ; manuscrit du XVe s.

100. T. Жорданія [T. Žordania], *Описание рукописей Тифлисскаго Серковнаго Музейа Карталино-Кахетинскаго духовенства* [= *Description des manuscrits du Musée ecclésiastique de Tiflis de l'Église de Kartli-K'axeti*], vol. 2, Tiflis 1903, p. 68-72 : ff. 354^r-364^r ; manuscrit copié en 1708.

101. *Ibid.*, p. 78-79 : ff. 43^r-54^r ; manuscrit copié en 1822.

102. Garitte, *Catalogue* (cité n. 66), p. 15-26, notamment p. 19, n° 7, ff. 201^r-211^r.

103. Le scribe de Sin. georg. 62, copié au Xe siècle, après 983, et contenant des textes hagiographiques de janvier à août, se contente au f. 106^r de renvoyer pour le 24 juillet et la *Passion* de Christine au texte du Sin. georg. 6 : voir Garitte, *Catalogue* (cité n. 66), p. 205.

Oxford, Bodleian Library, georg. 1, copié dans les années 1038/1040 au monastère Sainte-Croix de Jérusalem par son fondateur, Proxore, à peine arrivé d'Iviron[104]. L'original du texte de la *Passion* 3 n'est pas datable.

Aucun de ces manuscrits n'ayant été édité et le texte proposé par *OGP* n'ayant rien d'une édition critique[105], je me réfère dans ce qui suit au seul manuscrit que j'ai utilisé personnellement, celui de la Bodléienne (sigle B)[106].

Titre (f. 286^v) :

Au mois de juillet, le 24 : martyre de sainte Christine dans la ville de Tyr par son père Urbain et par Dion et par Julien.

Incipit et § 1 (f. 286^v) :

Il y avait une jeune fille bienheureuse et sainte dans la ville de Tyr, vierge par espérance en Dieu, du nom de Christine, d'environ onze ans. Et elle avait un père erismtavar, *de haut rang par la lignée, illustre parmi les hommes, et il s'appelait Urbain ; et sa mère était une descendante des rois et ils avaient la bienheureuse pour unique enfant.*

Desinit (f. 298^v) :

Sainte Christine fut martyrisée pour le nom du Christ, notre rédempteur et sauveur, sous le règne du roi Hadrien, mais sous le règne sur nous de notre seigneur Jésus-Christ à qui sont la gloire, l'honneur et l'adoration, avec le Père et l'Esprit saint, maintenant et toujours, d'éternité en éternité. Amen.

L'originalité de B par rapport à V et A est sensible dès la comparaison de ces passages ; l'*incipit* de B omet la référence à l'empereur Hadrien qui est reportée dans le *desinit*; il précise que la mère de Christine descend de rois et non plus d'empereurs, que son père est *erismtavar* et non pas *sp'ayp'et'* mais sans signaler le caractère païen de l'une et de l'autre ; quant à Christine dont l'âge est maintenant précisé mais dont la « belle allure » a disparu, elle est dite « vierge par espérance en Dieu », selon une formule originale qui renvoie à l'*incipit* de O et de T[107]. Quant au *desinit* qui ne fait plus de Christine un « intercesseur des croyants » comme A, il s'attache au Christ, « notre rédempteur et sauveur », doté d'une plus longue doxologie.

On trouvera dans les notes de la traduction de la *Passion* V d'autres exemples de l'originalité de B, une originalité formelle et évidente dans le choix du vocabulaire[108],

104. P. Peeters, De codice iberico Bibliothecae bodleianae oxoniensis, *AnBoll* 31, 1912, p. 301-318, ici p. 301-302. Il comprend un ménologe semestriel de 37 pièces, de mars à août, suivi, à partir du f. 426^r, d'un corpus de treize textes consacrés à des saintes femmes, moniales et ascètes. La *Passion* de Christine, aux ff. 286^v-298^v, constitue la pièce n° 26 de la première partie.

105. Le texte est édité par *OGP* dans l'étroite colonne (K2) à partir de 4 manuscrits (Sin. georg. 62, Oxford, Bodl. Libr., georg. 1, Tbilisi A 381 et 382).

106. R. W. Thomson, récemment décédé, m'en avait, avec grande obligeance et amitié, procuré des photocopies il y a maintenant près de 20 ans, ce qui m'avait permis de le déchiffrer et d'en confronter le texte avec une version de Sin. georg. 62 établie par Z. Skirtlaje.

107. Voir n. 36-37.

108. Voir n. 95.

mais également dans le style : B use volontiers d'incises[109], mais n'hésite pas à abréger et simplifier des développements peu clairs[110]. Sur le fond, B qui suit globalement le déroulement de V et A, s'en distingue au contraire par la disparition d'un certain nombre de paragraphes[111]. Celle des § 22-23 n'est qu'apparente, leur contenu étant repris par B dans son § 24, complété par un § 25, absent de V et A[112]. L'absence des § 37 et 70 est sans grande incidence[113]. En revanche celle des § 30-32 qui racontent la signation et la communion prébaptismale de Christine est déjà plus intéressante, surtout lorsqu'on la rapproche de la disparition des § 75-79, dans lesquels V et A racontent, en en plaçant le récit dans la bouche de Christine, le baptême de celle-ci par le Christ dans la mer et son retour à terre sous la conduite de l'archange Michel ; les trois textes ne se retrouvent qu'au § 80 pour évoquer le retour de Christine sur la terre, sans mention nominale toutefois de l'archange Michel ; cependant B fait encore disparaître au § 81 le retour du Christ dans les cieux ouverts, les trois *Passions* se rejoignant enfin au § 82 pour raconter, chacune dans son style, la réaction d'Urbain retrouvant Christine et le nouvel interrogatoire de celle-ci. Cette longue lacune n'est pas sans rappeler celle des § 76-85 des manuscrits O et T[114].

Cependant la disparition dans B de la présence et du rôle du Christ dans le baptême de Christine est compensée par une addition significative à la fin du § 74 qui précise que les nuées de lumière venues du ciel qui se sont dressées devant Christine « l'illuminent », répondant ainsi à une demande faite par Christine au § 73 : illuminer ou donner la lumière (en géorgien *natelcema*), autrement dit baptiser ; cette « illumination » permet la suppression de la grande scène des § 75-79 et, avec elle, la disparition du Christ.

On comprend bien, à la lecture de V et A, que la nuée lumineuse enveloppait et dissimulait le Christ qui est donc bien « l'illuminateur », le « baptiste » : et c'est exactement ce que dit le texte grec de la *Passion* dite de Messine (*BHG* 302)[115] ; mais B, en supprimant les § 75-79, a choisi pour le dire un registre allusif et abrégé qui permet de passer directement de l'illumination de Christine par la nuée à son retour à terre, sans référence explicite au Christ. La disparition des § 30-32 va dans le même sens. Compte tenu des autres particularités du texte de B, citées plus haut, il semble donc évident que B représente une version de la *Passion* grecque qui, tout en partageant globalement le fond de V et A, ne lui en a pas moins fait subir de réels changements de forme, tout en imposant à l'histoire de Christine une profonde et significative inflexion.

B représente-t-il une seconde traduction de l'unique *Passion* grecque partiellement conservée ou la traduction d'une seconde *Passion* grecque dont il faudrait supposer l'existence ? La question mérite d'être posée. On a noté plus haut en effet, dans les manuscrits latins O et T, la lacune des § 76-85 qui recouvre et prolonge celle du manuscrit géorgien. Un sondage dans d'autres manuscrits ou microfilms au Vatican, à Rome ou à

109. Ainsi au § 7 : « Sainte Christine leur répondit... » de V et A devient « La sainte enfant, la vierge Christine, fut remplie de l'Esprit saint et leur dit... ».
110. Voir par exemple le § 33.
111. On les a signalées dans la traduction.
112. Voir la traduction.
113. § 37 : crachat de Christine au visage de son père ; § 70 : louange de Christine en prison.
114. Voir n. 40 et 55.
115. Voir le texte cité dans la traduction au § 75 de celle-ci : la couronne.

Paris confirme cette absence dans d'autres témoins de *BHL* 1748-1749[116], mais aussi de *BHL* 1758 (*Passion* latine 2, c'est-à-dire la version Bolsena)[117], et encore de *BHL* 1752, 1753, 1757[118] ; ils sont en revanche bien présents dans L (*BHL* 1748b) qui offre d'autres parallèles avec les versions géorgiennes V et A. Si l'on prend en compte les ressemblances de l'*incipit* de B avec ceux de O et T – et l'on pourrait en citer bien d'autres – et si l'on admet que les traductions latines et géorgiennes d'un texte grec ne peuvent être qu'indépendantes les unes des autres, on conclura que OT et B reposent sur un modèle grec commun.

Il aurait donc existé au point de départ (Ve-VIe s. ?) une *Passion* grecque de sainte Christine (*Passion* I) dont l'existence suggérée, probablement dès 550-650, par le fragment de papyrus PSI 27, est confirmée par une traduction géorgienne, possiblement réalisée au VIIe siècle, mais peut-être dès le VIe (manuscrit V), et réécrite avant la fin du VIIIe (manuscrit A) : la *Passion* grecque I est donc le modèle ou la source d'une unique *Passion* géorgienne 1, en deux variantes. L'absence dans V des folios sur lesquels se trouvait la traduction du texte grec du papyrus (§ 60-65) ne permet pas de se prononcer sur le degré de fidélité du traducteur géorgien de V par rapport à l'original grec ; la réécriture de A permet seulement de dire que ce traducteur n'a pas été infidèle.

De cette *Passion* grecque I dérive, dans la première moitié du IXe siècle, non sans de nombreux remaniements, le texte du manuscrit latin L.

Les lacunes et remaniements constatés dans B, donc en tout cas au IXe siècle, ne relèvent pas de la distraction ou du choix d'un copiste géorgien : on en trouve confirmation, et même accentuation dans O et T, dès avant 800 (T), sinon déjà à la fin du VIIe siècle (Aldhelm) ; ils procèdent donc d'un modèle grec, fondé sur la *Passion* grecque I, mais suffisamment différent de celle-ci pour avoir conduit à de nouvelles traductions, latines et géorgienne. On propose d'appeler *Passion* II ce texte grec, tout autant disparu que la *Passion* grecque I : sa rédaction se situerait entre 700 et 800.

D. La Passion *géorgienne K*

Une dernière version géorgienne de la *Passion* de Christine ne nous retiendra pas longtemps. Repérée autrefois par K'ek'elije qui la qualifia de « métaphrastique »[119], elle est connue par un unique manuscrit du XVIe siècle, conservé en Géorgie occidentale : l'actuel Kutaisi 3 (d'où ici son sigle K), autrefois conservé dans le monastère de Gelati et

116. Ainsi pour *BHL* 1748 : Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 5771, ff. 344r-350r (IXe-Xe s.) ; Barb. lat. 586, ff. 150r-153r (milieu XIIe s.) et Urbin. lat. 49, ff. 120v-125r (XVe s.). Pour *BHL* 1749 : Roma, BNC, Farfa 29, ff. 237v-249v (milieu IXe s.), dont la lacune s'étend jusqu'au § 89 ; Roma, Archiv. Later., lat. A 79, ff. 203r-207r (2e quart XIIe s.).
117. Vat. lat. 5771, ff. 304r-307r ; Roma, Arch. Later., lat. A 78, ff. 163r-166r (XIIe s.).
118. *BHL* 1752 : Paris, BnF, NAL 2179, ff. 236v-241v (XIe s.). *BHL* 1753 : Paris, BnF, lat. 5283, ff. 8r-17r (XIe s.). *BHL* 1754 : Vat. lat. 1191, ff. 111v-114v (fin XIIe s.). *BHL* 1757b : Città del Vaticano, BAV, Arch. San Pietro lat. A 4, ff. 78v-85r (XIe s.) ; *BHL* 1757f : Città del Vaticano, BAV, Reg. lat. 497, ff. 153r-159r (XIe-XIIe s.).
119. K'EK'ELIJE, *Agiograpia* (cité n. 65) : B, p. 209-210, n° 467.

dont la *Passion* occupe les ff. 655r-687r[120]. Elle n'a pas été éditée et je n'en connais que l'*incipit* et le *desinit*[121].

Incipit :

Tyr est une ville de Syrie, une ville grande et célèbre et forte de nombreux et célèbres habitants...

Desinit :

... et comme à la manière de malades facilement guéris, à la gloire du Christ, vrai Dieu, avec son Père éternel...

La métaphrase est évidente[122], mais je ne peux rien dire de ce texte, sinon en souhaiter l'édition.

III. De Tyr à Jérusalem et Constantinople

Je tenterai de poser ici brièvement les premiers jalons d'une histoire de la *Passion* de Christine, telle que permettent de la retracer les différents témoins que nous en avons rencontrés et que le dossier géorgien a déjà permis d'éclairer. Cette histoire comporte des certitudes, mais beaucoup d'hypothèses.

A. Au commencement : Tyr

L'histoire de la *Passion* de Christine à Tyr appartient d'abord à l'histoire de Tyr[123], puis à celle de la Syrie-Palestine dans laquelle s'inscrit cette métropole de la Phénicie maritime. Riche d'un passé antique illustré par le roi Hiram, ville-île devenue presqu'île après le passage d'Alexandre[124] mais toujours profondément maritime et bien reliée à l'arrière-pays, Tyr, devenue romaine à la fin du Ier siècle avant J.-C., trouva peu à peu sa place dans le monde chrétien : le Christ et saint Paul y passèrent, Origène également, qui y mourut; l'arianisme, comme l'atteste en 335 le premier concile de Tyr, y eut ses partisans; de

120. Voir ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმი. ხელნაწერთა აღწერილობა / *Kutaisis saxelmc'ipo ist'oriul muzeumi. xelnac'erta alc'eriloba* [= *Musée d'État historique de Kutaisi. Description des manuscrits*], vol. 1, Tbilisi 1953, p. 15-24, notamment p. 23. Voir encore plus bas, n. 121.

121. K'ek'elije, *Agiograpia* (cité n. 65) : B, p. 209-210.

122. Ce manuscrit fait partie d'une collection de cinq dans laquelle K'ek'elije voyait les restes d'un *Ménologe* disparu qu'il attribuait à Jean Xiphilin; l'étude de cette collection reste à faire : voir G. Garitte, Les récents catalogues des manuscrits géorgiens de Tiflis, *Le Muséon* 74, 1961, p. 387-422, avec une annexe, p. 420-422, sur les manuscrits de Kutaisi; B. Martin-Hisard, Remarques sur la tradition géorgienne du *Ménologe* de Siméon Métaphraste, dans *Caucasus between East and West : historical and philological studies in honour of Zaza Aleksidze*, Tbilisi 2012, p. 224-236.

123. W. B. Fleming, *History of Tyre*, New York 1915, reste utile, mais on renverra maintenant à *Sources de l'histoire de Tyr. 1, Textes de l'Antiquité et du Moyen-Âge; 2, Textes et images de l'Antiquité et du Moyen-Âge*, P.-L. Gatier, J. Aliquot & L. Nordiguian (éd.), Beyrouth 2011-2017.

124. On lira avec plaisir P.-L. Gatier, Le siège de Tyr : l'impossibilité d'une île, dans *Alexandre le Grand : quand l'archéologie bouscule le mythe, Dossier Pour la science*, Hors-série n° 96, août-septembre 2017, p. 40-45.

rares persécutions y sont attestées[125]. Un évêché avait été fondé à la fin du IIe siècle, une cathédrale construite ou rénovée vers 314/317 par l'évêque Paulin à la grande admiration d'Eusèbe de Césarée[126]. Mais, outre cela, il faut souligner l'importance nouvelle prise par Tyr au sein de l'empire de Constantinople jusqu'au début du VIIe siècle, à la faveur d'une expansion économique favorisée par la paix quasi totale qui régna alors avec la Perse[127]. Malgré les ombres de son histoire[128], on sait que Tyr connut une prospérité, particulièrement nette au VIe siècle et sous le règne de Justinien, en raison de la place qu'elle acquit dans le commerce byzantin de la soie : elle constituait l'un des terminus terrestres des itinéraires d'importation et l'un des points de départ des exportations vers Constantinople : c'est ce dont témoignent des sceaux de commerciaires, récemment étudiés[129].

Les débuts du culte de Christine à Tyr restent enveloppés d'obscurité : Eusèbe de Césarée l'ignore[130]; les pèlerins également[131], et notamment le Pèlerin de Plaisance pourtant passé par Tyr dans les années 560[132]. Ce sont le témoignage du *Martyrologe* hiéronymien en Occident à la fin du VIe siècle[133] et le papyrus d'Oxyrhynque écrit entre le milieu du VIe et le milieu du VIIe siècle qui permettent d'une part d'affirmer que ce culte existait vers le milieu du VIe siècle en tout cas et de proposer d'autre part qu'il ait été étayé et nourri par une *Passion* grecque I, rédigée antérieurement, peut-être déjà dans la première moitié du VIe siècle, une *Passion* sans doute perdue dans sa quasi-totalité (à l'exception du fragment de papyrus) mais dont la réalité est confirmée avant 800 par une traduction géorgienne (V), plutôt fidèle. Que cette *Passion* ait été écrite à Tyr est une

125. C. Lepelley, Les chrétiens et l'Empire romain, dans *Histoire du christianisme. 1, Le nouveau peuple (des origines à 250)*, sous la resp. de L. Piétri, Paris 2000, p. 227-266, ici p. 249.

126. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* X, IV, éd. et trad. G. Bardy (SC 55), Paris 1958, p. 81-104.

127. Cadre général : G. Tate, La Syrie-Palestine, dans *Le monde byzantin. 1, L'Empire romain d'Orient (330-641)*, sous la dir. de C. Morrisson (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris 2004, p. 372-401 et notamment p. 388; C. Morrisson & J.-P. Sodini, The sixth-century economy, dans *The economic history of Byzantium : from the seventh through the fifteenth century. 1*, ed by A. E. Laiou (DOS 39), Washington DC 2002, p. 165-220. L'année 541 est la date du sac d'Antioche par les Perses; la reprise des guerres byzantino-perses jusqu'en 561 affecta surtout la région pontique.

128. On trouvera quelques rares allusions à Tyr dans K.-P. Todt & B. A. Vest, *Tabula imperii byzantini. 15, Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)*, Wien 2014.

129. J.-C. Cheynet, Les sceaux byzantins, sources de l'histoire de Tyr, dans *Sources de l'histoire de Tyr. 2* (cité n. 123), p. 101-116. Voir aussi Morrisson & Sodini (cité n. 127), notamment p. 388-389.

130. Voir n. 129.

131. Christine n'apparaît pas dans P. Geyer, *Itineraria et alia geographica...* (CCSL 175-176), Turnholti 1965, ni dans P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

132. C. Francou, *Terra Santa : lungo le strade di un Pellegrino del VI secolo : con riproduzione integrale e trascrizione del manoscritto* Itinerarium Antonini Placentini, s.l. 2017 (avec édition du texte et traduction italienne, p. 143-178) : à propos de Tyr, le Pèlerin note seulement (p. 144) ses *homines potentes, vita pessima, tanta luxuriae que dici non potest*, ainsi que son luxe et son industrie textile.

133. Ignoré dans les années 431-450 par la première recension du *Martyrologe* hiéronymien, le culte de Christine à Tyr est signalé dans sa seconde recension, écrite en 593 à Auxerre : *VIII kl. aug. : In Tyro ciuitate natale S. Christinae uirginis*; éd. H. Quentin, dans *AASS, Nov. II*, p. 393. Sur le *Martyrologe*, voir J. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 20), Turnhout 1978, p. 29-37.

hypothèse solidement vraisemblable : non seulement parce que Tyr, centre administratif, civil et ecclésiastique, ne devait pas manquer de lettrés, mais encore parce que la traduction géorgienne V ne pouvait que procéder de Tyr, comme on le dira plus loin.

La progressive détérioration de la situation en Palestine au VIIe siècle dissuade de retarder beaucoup la rédaction de la *Passion* grecque I : les Perses réapparurent en 614 ; et surtout, à peine revenue dans le giron byzantin avec Héraclius, la province passa dès 636 dans l'*imperium* musulman à la suite de la bataille de Yarmūk[134] ; le culte n'en eut peut-être pas à souffrir, mais ses manifestations furent certainement plus contenues, les circonstances devenant elles-mêmes moins favorables à la composition d'une *Passion* de Christine et à sa circulation. Ce n'est donc pas nécessairement de Tyr que provient, entre 700 et 800, la rédaction de la *Passion* grecque II.

Placer la rédaction de la *Passion* grecque I au VIe siècle, et plutôt dans sa première moitié, reste l'hypothèse la plus plausible, encore qu'un indice, certes fragile, suggère la possibilité de remonter plus haut dans le temps, au Ve siècle : l'absence quasi totale dans le texte révélé par la *Passion* palimpseste géorgienne (V) de toute référence à Marie et notamment à la Théotokos pourrait s'expliquer par une rédaction trop proche du concile d'Éphèse (430) pour que la nouvelle dévotion mariale y ait laissé sa marque[135].

Sous le nom de Ṣūr, Tyr allait rester dans le *dār al-Islām* près de cinq siècles, jusqu'à sa reprise par les Latins entre 1124 et 1191 ; capable de résister à Saladin en 1187, base essentielle de la troisième croisade, elle fut finalement détruite par les Mamlūks en 1291[136].

On ne sait où se trouvait le centre du culte de Christine à Tyr, dont il n'existe plus la moindre trace matérielle, sanctuaire, sépulture ou inscriptions[137]. Selon la tradition hagiographique recueillie au début du XIVe siècle par la *Passion* dite de Messine, le *martyrium* où reposèrent les pauvres restes de Christine se trouvait à l'emplacement de l'ancien temple d'Apollon[138], mais le copiste de la *Passion* n'évoque plus qu'au passé le caractère myroblyte du cercueil et les miracles et guérisons qui s'y produisaient : sans doute la conséquence de la destruction de 1291[139].

Le culte de Christine ne s'est pas développé en Égypte[140], mais c'est peut-être de Tyr même qu'est partie l'information qui permit à l'Occident latin, via le *Martyrologe* hiéronymien, de connaître l'existence de ce culte à Tyr dès 593[141] : des pèlerins ont pu en diffuser la nouvelle ou des moines grecs, dont la présence s'accentue à Rome[142], y apporter un manuscrit ; nous n'avons cependant trace de cette possibilité qu'à la fin du VIIe siècle grâce à Aldhelm de Malmesbury[143] et on a dit plus haut l'absence de trace codicologique des premières traductions latines de la *Passion* grecque avant la fin du VIIIe siècle et le *Légendier* de Turin.

B. De Tyr à Jérusalem/Saint-Sabas

C'est en tout cas un manuscrit grec venu de Tyr qui a fait passer sainte Christine dans le patrimoine hagiographique géorgien, où sa présence est attestée au VIIe siècle, sinon plus tôt, par le manuscrit palimpseste V. Car ce n'est pas dans les lointaines régions caucasiennes que la *Passion* grecque a été traduite en géorgien, mais beaucoup plus près de Tyr.

L'apparition dès le Ve siècle des premiers foyers monastiques géorgiens à Jérusalem et à Saint-Sabas, et plus au nord, dans la région d'Antioche, autour de Saint-Syméon, est chose connue[144] : on sait que leurs habitants s'y adonnèrent très tôt à la traduction, dans leur langue depuis peu dotée d'une écriture[145], de textes jugés nécessaires à la vie spirituelle de leur jeune Église, textes bibliques, liturgiques et par là même hagiographiques[146]. La première traduction géorgienne de la *Passion* grecque de Christine, préservée par V, appartient sans aucun doute à ce grand mouvement de transfert textuel : Tyr était trop proche de Jérusalem ou de Saint-Sabas pour que les moines géorgiens n'aient pas très tôt entendu parler d'une sainte dont le culte, s'affirmant dans une région en plein essor, s'accompagnait d'un texte dont ils se saisirent, à Tyr même ou à Jérusalem, et qu'ils traduisirent, ce qu'ils firent alors en *xanmeti*. La réalisation de cette traduction, attestée au VIIe-VIIIe siècle sur des folios provenant de Jérusalem et réutilisés dans le futur manuscrit viennois, peut, on l'a dit plus haut, remonter au VIIe siècle, mais aussi au VIe siècle, avant

134. B. Flusin, Palestinian hagiography (fourth-eighth centuries), dans *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. 1*, p. 199-226, ici p. 213-214.

135. La seule allusion que l'on trouve dans les rédactions géorgiennes (A, p. 193 ; B, f. 295v) est au § 129, lorsque l'archonte Julien menace Christine de supplices « dont le dieu auquel tu crois et qui est né de Marie (B *add.* : et de Joseph) ne pourra te délivrer. »

136. M. Lavergne, Sûr, dans *EI*² 9, 1997, p. 919-921. Tyr a connu un bref épisode de domination franque entre 1124 et 1191.

137. P.-L. Gatier, Tyr dans les sources hagiographiques antiques, dans *Sources de l'histoire de Tyr. 1* (cité n. 123), p. 129-153, ici p. 137-138.

138. La *Passion* dite de Messine (éd. Norsa, cité n. 9, p. 327, § 31, l. 4) précise ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ, ce qui renvoie non pas à un sanctuaire chrétien (un « temple de Dieu ») mais au « temple du dieu », c'est-à-dire le grand dieu de Tyr, Apollon, temple dont Christine ordonna à l'idole de sortir avant de la pulvériser sous les yeux de l'archonte Dios qui en mourut de terreur (cf. § 104-120).

139. *Ibid.*, l. 4-6.

140. A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte, des Byzantins aux Abbassides : l'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes* (Le monde byzantin), Paris 2001, notamment p. 216 et 286 ; au mieux peut-on dire que le prénom Christine, qui apparaît sur trois lampes en terre cuite des années 500-650, n'était pas inconnu, mais il est en lui-même peu caractéristique, et surtout la désignation, très monastique, de cette Christine comme ἡ ἁγία ἀμμὰ Χριστίνα (la sainte mère Christine), ne consent aucun recoupement avec Christine de Tyr. Christine est encore absente du calendrier stational d'Oxyrhynque et des dédicaces des églises et autres lieux de culte.

141. Voir n. 133.

142. Voir J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.-fin du IXe s.)* (Mémoires de la Classe des lettres. Collection in 8°. 2e sér. 66, 1), Bruxelles 1983.

143. Voir n. 46.

144. B. Martin-Hisard, Christianisme et Église dans le monde géorgien, dans *Histoire du christianisme. 3, Les deux Églises : l'Occident latin et l'Orient byzantin (432-610)*, sous la resp. de L. Pietri, Paris 1998, p. 1169-1239, ici p. 1112-1113 ; Ead., Christianisme et Église dans le monde géorgien, dans *Histoire du christianisme. 4, Évêques, moines et empereurs (mi-VIIe-mi-XIe s.)*, sous la resp. de G. Dagron, P. Riché & A. Vauchez, Paris 1993, p. 549-596, ici p. 572. Moins accessible : Menabde, *Les centres de littérature* (cité n. 79), vol. 2, p. 152-167.

145. Les plus anciennes inscriptions géorgiennes, attestées à Jérusalem, datent du début du Ve siècle.

146. Faute de pouvoir citer ici tout ce que la recherche doit en ce domaine au père Ch. Renoux, on renverra à B. Martin-Hisard, Liturgie eucharistique et pratiques eucharistiques dans le monde géorgien médiéval (IVe-XIe siècles), dans *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge). 2*, éd. par N. Bériou, B. Caseau & D. Rigaud (Collection des Études augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes 45-46), Paris 2009, p. 671-698, ici p. 674-688.

les perturbations militaires du VIIe siècle. Ce sont peut-être ces dernières qui déterminèrent les moines géorgiens à composer une réécriture de sauvegarde (la *Passion* géorgienne 2 du manuscrit A), au plus tard au VIIIe siècle.

Le désir d'enrichir leur patrimoine religieux n'est peut-être pas la seule raison de l'intérêt porté à Christine par les moines géorgiens de Palestine. L'hagiographie géorgienne a en effet accordé très tôt une large place aux femmes, peut-être en raison de l'importance de sainte Nino, « l'illuminatrice » du monde géorgien[147], dont la *Conversion du Kartli* (ou Ibérie) enregistra ou allait enregistrer l'histoire[148]. En tout cas, le plus ancien texte original écrit en géorgien dès la seconde moitié du Ve siècle, le *Martyre de sainte Šušanik*[149], concerne bien une femme. L'existence de petits corpus géorgiens de *Vies* de saintes femmes va dans le même sens et Christine y a trouvé sa place[150]. La traduction de la *Passion* de Christine par des moines palestiniens, sabaïtiques ou hiérosolymitains, peut donc avoir été motivée par la figure d'une héroïne, géographiquement si proche.

Mais on ajoutera à cela, et toujours au registre des hypothèses, l'intérêt que les moines géorgiens ont pu trouver à l'itinéraire religieux de Christine, mis pleinement en lumière dans la *Passion* grecque I, reflétée dans le texte palimpseste. La fin des grandes persécutions a pu atténuer le goût du monde romain pour les « chansons de geste des héros du christianisme »[151] ; en revanche, indépendamment des supplices qui sont dans la *Passion* plus évoqués que décrits, le récit de la conversion et du baptême qui conduisirent Christine à la mort[152] pouvait retenir l'attention de chrétiens géorgiens, encore néophytes et toujours exposés au VIe siècle, dans leur patrie, à la persécution et au martyre[153] : être chrétiens ? oui, mais comment et jusqu'où ?

Sous la plume de l'auteur de la *Passion* grecque on retrouve dans le parcours religieux de Christine une série d'éléments qui allaient se retrouver dans le sacrement de l'initiation chrétienne reçu par un converti et dans lequel confluèrent à ses origines les composantes de ce que seront baptême, eucharistie et confirmation, le tout au terme d'un catéchuménat destiné à vérifier les dispositions du candidat et son aptitude à livrer le bon combat de

147. Voir B. Martin-Hisard, Le récit géorgien de la *Conversion de l'Ibérie* : réflexions sur le vocabulaire, dans *Le problème de la christianisation du monde antique*, textes réunis par H. Inglebert, S. Destephen & B. Dumézil (Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge 10), Paris 2010, p. 319-328.

148. Sur son archétype, qui serait antérieur au IXe siècle, voir *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin 50 : édition en fac-similé*, introd. par Z. Alexidzé, trad. du géorgien par J.-P. Mahé (CSCO 586. Subs. 108), Louvain 2001, notamment p. 7.

149. Tarchnišvili, *Geschichte* (cité n. 66), p. 27, 84-85.

150. Voir n. 81 et 104.

151. Expression empruntée à E. Amann, dans son compte-rendu de Delehaye, *Les Passions des martyrs* (cité n. 3), paru en 1922 dans la *Revue des sciences religieuses* 2, p. 495-499.

152. Voir traduction, § 22 et 48 avec notes.

153. Voir B. Martin-Hisard, Martyre et baptême en Géorgie (IXe-Xe siècles), dans *Horizons marins et itinéraires spirituels (Ve-XVIIIe siècles). 1*, études réunies par H. Dubois, J.-C. Hocquet & A. Vauchez (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale 20), Paris 1987, p. 95-104. Ead., Le « Martyre d'Eustathe de Mcxeta » : aspects de la vie politique et religieuse en Ibérie à l'époque de Justinien, dans *Εὐψυχία : mélanges offerts à Hélène Ahrweiler. 2* (Byzantina sorbonensia 16), Paris 1998, p. 493-520.

la vie chrétienne[154]. Ces éléments interviennent dans la *Passion* de Christine dans un désordre certain qui peut être le signe de la jeunesse et du balbutiement initial des rites, et donc le signe de l'ancienneté du texte[155], mais aussi le signe de bien des questions.

Il y a ainsi au point de départ la conversion de Christine, problématique, puisqu'elle laisse ouverte la question de savoir comment la jeune païenne qu'était la fillette, isolée dans sa tour, en était venue au christianisme et à un christianisme d'emblée trinitaire (§ 19) : la *Passion* palimpseste en fait le résultat de la contemplation du ciel et des étoiles, c'est-à-dire de la « puissance » de Dieu (§ 11), mais aussi de la réflexion (§ 4) : l'absence dans le texte de tout membre du clergé et de tout transmetteur de la foi est fascinante ! On verra dans l'article de J.-M. Martin la réponse apportée à cette question par Alfan de Salerne.

Il y a ensuite, une fois la conversion acquise, une série d'éléments qui entrent en jeu : le port d'un nouveau vêtement, immaculé et sans doute blanc (§ 24-26), la proclamation de la foi en un Dieu Trinité, « divinité – ou déité – une » (§ 21), prélude à toute administration du baptême (§ 27), la demande de la signation (§ 30) suivie, après une période de jeûne, d'une eucharistie prébaptismale dans laquelle il est fait allusion au lait et au miel pour le pain et sans qu'on sache vraiment l'origine du liquide, pourtant indispensable, que l'ange fit boire à Christine (§ 31-32) ; il y a encore la renonciation au paganisme concrétisée par le bris des idoles et que prolonge l'aumône faite aux pauvres de l'or et de l'argent qui les recouvraient (§ 33) ; il y a l'importance et le symbolisme du prénom (§ 46-48), la traversée des supplices comme autant de scrutins vérifiant les dispositions du candidat[156], le tout avec l'intervention régulière du monde angélique (§ 29-32, 33, 65, 68, 72, 75, 80, 87), et en prélude à la cérémonie du baptême lui-même ; celui-ci (§ 74-80) est liturgiquement accompli et administré par le Christ lui-même, avec une formule précise prononcée au moment de l'immersion dans la piscine de la mer, autrefois sacralisée par les pas du Christ, en présence de l'archange Michel, témoin ou parrain chargé de la remise d'un vêtement « resplendissant de lumière ». Que la cérémonie ait eu lieu la nuit n'est pas non plus indifférent, en raison de traditions anciennes, peut-être hiérosolymitaines ou égyptiennes, relatives à un baptême nocturne du Christ[157], que l'on retrouve dans d'autres textes géorgiens[158].

Du complexe récit du baptême de Christine (§ 73-81) et qu'un liturgiste commenterait infiniment mieux que moi, je soulignerai surtout deux éléments.

154. Voir § 22 et 48 de la traduction. Les remarques qui suivent s'appuient sur A. Nocent, Initiation chrétienne, dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie. 1, A-L*, sous la dir. de D. Sartore & A. M. Triacca, Turnhout 1992, p. 576-588, ainsi que sur A.-G. Martimort, *L'Église en prière : introduction à la liturgie. 3, Les sacrements*, Paris 1983, notamment L'organisation du rituel de l'initiation (IIe-VIe siècle), p. 27-75.

155. Je n'ai découvert que tardivement le livre de E. Ferguson, *Baptism in the early Church : history, theology and liturgy in the first five centuries*, Cambridge 2009, et n'ai malheureusement pu l'exploiter.

156. Ce qui deviendra le rite pénitentiel des scrutins.

157. Voir F. X. Funck, Fragmenta anastasiana, dans Id., *Didascalia et constitutiones apostolorum. 2*, Paderborn 1905, réimpr. Turin 1962, p. 70-71. La tradition d'un baptême nocturne du Christ est évoquée par Antonin de Plaisance (voir n. 132). On la retrouve dans la célébration des baptêmes durant la vigile nocturne de Pâques.

158. Voir le *Martyre des enfants de K'ola*, dans Martin-Hisard, Martyre et baptême (cité n. 153), p. 99.

D'abord la figure même du Christ (§ 75-77) : un Christ dans la tradition nicéenne, dyophysite, vrai Dieu et vrai homme : vrai Dieu et Roi éternel, enveloppé de lumière, couronné, vêtu de pourpre, entouré d'encens et autres aromates, escorté d'anges et d'archanges, sortant des cieux ouverts et y remontant ; mais vrai homme également au point que, dit Christine : « Je reconnus la barbe à l'extérieur de son visage. »[159]

En second lieu la formule liturgique utilisée par le Christ pour le baptême (§ 79) : « Je te baptise, Christine, de par *(mier)* Dieu le Père, et par *(gan)* moi, son Fils, et l'Esprit saint. »[160] J'en ignore l'origine et la tradition que l'on peut suivre dans la tradition latine représentée par L[161] et jusque dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine[162].

On le voit à travers tous ces passages : même si Christine parcourt une grande partie de la gamme des supplices caractéristiques d'une *Passion* épique classique, sa *Passion*, dans la version géorgienne V et donc, de plus ou moins près, dans la *Passion* grecque I, ainsi que dans quelques témoins latins (dont L), s'ouvre sur d'autres considérations qui relèvent du dogme et de la liturgie et peuvent porter à discussion. Ils ont même dû porter à discussion, car ce sont précisément ces passages dont on a constaté la disparition dans une seconde génération de textes, latins (TO) et géorgiens (B), et ce très tôt, entre 700 et 800.

C. De Tyr à Constantinople

Reste à suivre la *Passion* de Christine dans sa version originale grecque et l'on ne fera ici qu'ouvrir deux pistes de recherche, touchant l'une au texte, l'autre aux lieux de culte de Christine, une recherche qui nous conduit finalement à Constantinople.

Comme on l'a dit plus haut, les textes synaxariaux sont les seuls points d'appui dont nous disposions pour suivre l'histoire de la *Passion* de Christine à Constantinople, où elle est arrivée à une époque que j'ignore, mais ferais volontiers remonter au règne de Justinien.

Au milieu du xe siècle la notice d'Évariste s'appuie sur une tradition hagiographique qui est celle de la *Passion* grecque I, telle que la révèle la *Passion* géorgienne V[163]. Attribuant la conversion de Christine à sa simple réflexion[164] avec pour immédiate conséquence la destruction des icônes dont la matière est distribuée aux pauvres, le texte ne fait qu'évoquer les « diverses tortures » subies et une nourriture apportée par les anges, sans rapport évident avec la communion prébaptismale de la *Passion* I[165]. En revanche, bien que succinctement rapportée, Évariste évoque au cœur de sa notice la scène du baptême par le Christ et le rôle de l'archange Michel :

159. Sur ce passage, voir traduction, § 77 et note.
160. *mier* correspond à διά ou παρά, *gan* à ἐκ ou ἀπό.
161. Voir traduction, § 79.
162. Voir plus haut, n. 24. Ainsi éd. Maggioni, p. 126 : *Baptizo te in deo, patre meo, et in me Ihesu Christo filio eius et in spiritu sancto*.
163. En attendant l'édition du *Synaxaire* d'Évariste que prépare A. Luzzi à partir de sa plus ancienne recension, H*, on utilise la recension D, éditée par Delehaye dans les *Synaxaria selecta* de *Syn. CP*, à partir du Paris, BnF, gr. 1587, du xie-xiie siècle : p. 839-842.
164. Ainsi Christine comprend-elle « que les objets inanimés, finement travaillés par les mains des hommes, ne sauraient être des dieux » et découvre-t-elle en regardant par la fenêtre « le Créateur à partir des créatures » ; voir *ibid.*
165. Voir *ibid.* p. 839-840.

[...] ῥίπτηται ἐν θαλάσσῃ, ἔνθα ὑπὸ τοῦ Κυρίου τὸ θεῖον δεχέται βάπτισμα καὶ ἐπὶ τὸν χέρσον ἀνασώζεται, τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ χειραγωγοῦντος αὐτήν.[166]

La tradition reçue par le rite cathédral au milieu du xe siècle et que l'on suit ensuite dans les autres éditions de la notice est donc celle de la *Passion* grecque I et, comme je l'ai suggérée plus haut[167], tout permet de penser que cette tradition synaxariale est une tradition héritée, sans doute déjà présente dans le *Protosynaxaire*. Pourtant, au tournant du xe et du xie siècle, la très brève notice du *Ménologe* de Basile II atteste la présence à Constantinople de la tradition caractéristique de la *Passion* II. Si l'auteur présente bien, non sans quelques différences dans les formules, la même explication de la conversion de Christine (l'inanité des idoles à quoi s'ajoute la beauté du ciel, la réflexion qui fait passer de la créature au Créateur) avec passage immédiat au bris des idoles[168], le Christ en revanche disparaît du récit du baptême :

Καὶ ῥιφεῖσα ἐν θαλάσσῃ, ἐδέξατο τὸ ὕδωρ εἰς τὸ βάπτισμα. Καὶ τῆς θαλάσσης ἐξελθοῦσα, ἀπεκλείσθη πάλιν εἰς φυλακήν.[169]

Même disparition chez l'auteur du *Ménologe impérial* qui n'a pas reculé en revanche devant quelques additions[170]. Ainsi la conversion de Christine, préparée par la grâce de l'Esprit et liée à son désir de connaître le Créateur des merveilles de la nature que sont les astres aussi bien que les fleurs, passe maintenant par l'intervention de la Providence, en la personne d'un ange instructeur :

Μυεῖται τοίνυν τὴν γνῶσιν παρὰ τῆς πάντα σοφῶς οἰκονομούσης προνοίας, ἀγγέλου καταπεμφθέντος καὶ πάντα τὰ περὶ τούτων διδάξαντος [...][171]

Mais on voit surtout que le récit du baptême, devenu presque secondaire par rapport à la noyade à laquelle Christine a échappé et au fait qu'elle marche sur les eaux, ne fait pas davantage intervenir le Christ que dans le *Ménologe* de Basile II :

[...] ἡ θεία πρόνοια διεσώσατο τούτου γενομένου τῆς θαλάσσης τὴν μάρτυρα καὶ πρὸς τὴν ξηρὰν ἐξεβίβασε, τῶν ὑδάτων – ὢ τῆς μεγάλης σου δυναστείας, Χριστὲ βασιλεῦ – ὑπεράνωθεν βαίνουσαν· ἐν οἷς καὶ τὸ λουτρὸν τῆς ἀφθαρσίας δι' ἀγγελικῆς ἐπιστασίας ἀπείληφεν, αἰτησαμένη τοῦτο λαβεῖν.[172]

Il faudrait suivre ces deux traditions, mais on peut dire dès à présent qu'elles étaient toutes les deux connues à Constantinople, en tout cas au xie siècle, mais que la tradition la plus anciennement attestée et canonique était la tradition issue de la première *Passion* grecque et enracinée dans la liturgie de la Grande Église, ce déjà à la fin du ixe siècle. C'est cette même tradition encore que le copiste de la *Passion* dite de Messine devait suivre au tout début du xive siècle à partir d'un original que nous ignorons[173], celle encore qui est

166. *Ibid.*
167. Voir p. 529.
168. Quoique sans allusion aux pauvres qui en furent les bénéficiaires.
169. En attendant l'édition de A. Luzzi, *Il «Menologio» di Basilio II* (cité n. 19), on utilise l'édition de *PG* 117, col. 556-557.
170. *Menologii*, éd. Latyšev (cité n. 8), p. 206-210.
171. *Ibid.* p. 206, l. 19-21.
172. *Ibid.* p. 208, l. 3-8.
173. Voir n. 9.

à la base du manuscrit latin L et explique ses originalités par rapport à O et à T[174] et qui se reflète enfin, on vient de le dire, dans la *Légende dorée*.

La raison de cet enracinement, qui contraste avec le privilège dont a joui la *Passion* grecque II dans la tradition latine, et avec son développement dans la tradition géorgienne, est peut-être à chercher, et à trouver, dans la présence à Constantinople de trois lieux de culte de Christine : les premiers que nous y découvrons, à coup sûr à la fin du IXe siècle. Ils sont cités par le diacre Évariste et ce dans les mêmes termes que ceux que l'on trouve dans le *Protosynaxaire* :

Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῆς σύναξις ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτῆς μαρτυρίῳ τῷ ὄντι ἐν τῷ Νέῳ Παλατίῳ, καὶ ἐν Νύμφαις ταῖς μεγάλαις, καὶ ἐν τῷ μαρτυρίῳ τοῦ ἁγίου Τρύφωνος, πλησίον τῆς ἁγίας Εἰρήνης τῆς ἀρχαίας καὶ νέας.[175]

Ces lieux n'ont rien d'anodin. J'ai peu à dire sur le dernier : Saint-Tryphon est une église très peu connue, proche de l'ancienne cathédrale de la ville, dénommée au VIIIe siècle Sainte-Irène l'Ancienne et Nouvelle[176]; on peut ici avancer l'hypothèse qu'un culte de Christine déjà célébré dans la cathédrale ancienne avait pu être accueilli à Saint-Tryphon après l'une des deux destructions de Sainte-Irène : 532 ou plutôt au VIIIe siècle.

Le second lieu en revanche est déjà plus intéressant en raison de sa localisation aux Nymphées, réservoir situé au nord du Forum Tauri et construit par l'empereur Valens pour recevoir les eaux de son aqueduc[177]. Qu'il y ait eu là ou non un *martyrion* n'est pas explicite dans les textes[178]; mais, compte tenu de l'importance dans la *Passion* de la marche de Christine sur les eaux de la mer qui la portent et dans lesquelles elle va être immergée et recevoir la vie du baptême (§ 72 et 79), on peut avancer l'hypothèse que commémorer la sainte aux Nymphées participait d'une bénédiction de l'eau qui partant des Nymphées allait porter la vie dans la capitale.

L'eau et Christine : c'est encore ce lien que l'on retrouve dans le plus important des lieux de culte de Christine à Constantinople, le premier cité : « son très saint *martyrion* » sis dans le Nouveau Palais[179]. On aurait peu à en dire si la réalité de la présence de Christine dans le Palais impérial n'était confirmée par le *De ceremoniis*, dans le chapitre consacré au mariage des impératrices[180] : il y est question d'un escalier (κοχλίας) de sainte Christine (conduisant au *martyrion* ?) et d'une descente (κατάβασις) de sainte Christine qui semble conduire au bain où se rend l'impératrice, le jour même de la cérémonie. On se demandera donc si, étant donné les origines de Christine, qui était de descendance impériale par sa mère[181], et la place de l'eau dans sa *Passion*, que l'on vient d'évoquer, Christine n'avait pas un lien particulier avec les impératrices en des lieux précis du Nouveau Palais et peut-être depuis longtemps. L'apparition du rituel du mariage des impératrices décrit dans le *De ceremoniis* et la localisation des lieux concernés par ces cérémonies ne sont pas sans importance pour préciser le moment où le culte de Christine fut introduit à Constantinople. C'est donc, on le voit, vers Bernard Flusin que je me tourne pour éclairer l'histoire, péniblement reconstituée, des origines d'une *Passion*, venue de Palestine et devenue partie intégrante de trois patrimoines selon des modes différents.

UMR 8167 Orient & Méditerranée

174. Voir plus haut, p. 533-535.
175. Mateos, *Typikon* (cit. n. 15), vol. 1, p. 350. *Syn. CP*, p. 839-842, avec renvoi au texte de la col. 840, l. 7-10.
176. Janin, *Géographie* 1, 3, p. 489-490 (Saint-Tryphon) et p. 103-104 (Sainte-Irène); cette dernière est dite Irène l'Ancienne pour la distinguer d'une autre église Sainte-Irène construite au Ve par Marcien (p. 106-107), mais aussi Irène « l'Ancienne et Nouvelle », peut-être après sa reconstruction au VIIIe siècle à la suite d'un tremblement de terre (p. 104). Notons ici que, après son incendie en 532, Sainte-Irène avait été reconstruite par Justinien avec des dimensions que seule Sainte-Sophie devait éclipser.
177. R. Janin, *Constantinople byzantine : développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964, p. 200-202.
178. Janin, *Géographie* 1, 3, p. 503, le suppose.
179. Je ne retiens pas la localisation de ce *martyrion* « *iuxta magnum palatium* » avec présence de reliques, donnée par l'Anonyme anglais, un texte tardif écrit entre 1089 et 1096 et globalement suspect « en ce qui concerne la localisation des églises et la présence des reliques » aux dires de son éditeur : K. N. Ciggaar, Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais, *REB* 34, 1976, p. 211-268, notamment p. 212 et p. 250, § 9.

180. *De cer.*, ed. Vogt : Livre I, chap. 50 (41), éd. et trad. p. 16-23; commentaire vol. 2, p. 41.
181. Voir traduction, § 1, 8, 94.

La *Passion* géorgienne V de sainte Christine de Tyr (Vind. georg. 2) (Traduction)

Cette dernière partie est destinée à éclairer ce que l'article suggère de l'existence de deux *Passions* grecques successives (I et II) de sainte Christine de Tyr, l'une connue uniquement en géorgien, l'autre en géorgien et en latin. Elle répond ainsi à deux objectifs.

En premier lieu et principalement, elle propose la traduction de la *Passion* géorgienne V qui repose sur un original grec presque entièrement perdu (*Passion* grecque I) et dont l'édition dépend d'un témoin unique, mal et incomplètement conservé (voir p. 537-539). Les notes de bas de page visent donc principalement à éclairer, justifier ou nuancer cette traduction, en particulier en recourant au témoignage des deux autres versions géorgiennes plus tardives (A et B) de la *Passion* de Christine (voir p. 540-542 et 542-545), mais aussi à celui de la version latine L (voir p. 533-535).

Le second objectif est d'attirer l'attention dans le cours de la traduction – en retrait et en caractères plus petits – sur certains passages à connotations liturgiques (notamment entre les § 74 et 85) dont la disparition ou la transformation dans la version géorgienne B et les versions latines O et T (voir p. 545, 552), permettent de suggérer l'existence d'une deuxième *Passion* grecque de Christine (*Passion* II) elle aussi perdue (voir p. 544-545).

Éd. : *OGP* (cité n. 2), p. VI-33/88.

Sigles des textes parallèles cités (sans références aux pages ou aux folios) : A (voir p. 540), B (voir p. 542), L (voir p. 534), M (voir p. 529 et n. 20), O (voir p. 532), P (papyrus, voir p. 528), T (voir p. 531)

<...> lacune du manuscrit, signalée ou non par l'éditeur, avec éventuel rétablissement du texte.

{...} passage illisible dans le manuscrit et éventuel rétablissement.

[****] lettres effacées ou illisibles dans le manuscrit.

|VI-33 Martyre de sainte Christine[182]

(1) Sous le roi Hadrien il y avait une jeune fille vierge, |VI-34 elle s'appelait Christine ; elle était sainte et digne dans la ville de Tyr, car elle souhaitait <demeurer> dans la virginité ; et son père était *sp'ayp'et'* et s'appelait Urbain et il était païen et ennemi des chrétiens ; et sa mère était une descendante des empereurs et elle était de même, elle aussi, très païenne, et ils avaient Christine comme <unique> enfant et elle avait très belle allure.

(2)[183] Et son père fit pour elle de hautes tours |VI-35 et l'enferma dans une tour et, avec elle, dix nourrices[184] et il lui fit des idoles d'or et d'argent et les dressa dans la tour pour qu'elle les y adore de manière à ne pas sortir pour adorer les idoles de l'extérieur dans toute sa merveilleuse beauté, car elle était très belle.

(3)[185] Et beaucoup la demandaient comme épouse, et suppliaient son père, |VI-36 mais son père Urbain disait : « Je n'importunerai pas ma fille, car elle aime beaucoup les idoles ; moi je sais combien elle espère servir les idoles dans la virginité. »

(4)[186] Sainte Christine, élue de Dieu, avait l'habitude de verser le styrax[187] {de sa main et de le poser} sur les fenêtres pour le culte de Dieu ; elle demeurait sur les fenêtres et regardait vers l'orient et elle contemplait le ciel et les étoiles et elle réfléchissait dans son cœur, elle soupirait et pleurait |VI-37 beaucoup. (5) Et elle n'offrit pas l'encens aux idoles pendant sept jours.

(6) Et les nourrices dirent : « Notre dame, il y a aujourd'hui sept jours que les idoles n'ont reçu ni culte ni oblation ni encens ni *gundruk'i*[188]. Pourvu que les idoles ne se fâchent pas contre nous et que nous ne périssions pas ! » (7) Alors sainte Christine répondit aux nourrices : « Que me dites-vous ainsi, <ô> souillées, au sujet d'idoles inanimées, sourdes[189] |VI-38 et aveugles, muettes et stupides ? Car voici, cela fait sept jours que moi j'offre une offrande véritable et l'encens au Dieu du ciel qui a fait le ciel et la terre, les étoiles et la mer et tout ce qui habite la terre. »

182. Sur le titre et le § 1 de A et B, voir p. 540 et 543.

183. A, p. 183 : « Et son père fit pour elle une haute tour et l'y installa pour qu'elle adore les idoles. » B, f. 287r : « Et son père Urbain qui était de religion païenne lui construisit une très haute tour et il l'y installa et douze servantes avec elle et il lui fit des idoles d'or et d'argent et les dressa dans la tour pour qu'elle leur fasse des sacrifices avec des oblations et pour qu'elle ne sorte pas de la tour et qu'aucun homme ne la voie, car elle était très belle et son aspect *(xat'i)* était plaisant à voir. »

184. Ici et dans A, *passim* : *mzarduli* : celui ou celle qui élève ou nourrit les enfants des autres ; B : *msaxuri*, domestique, servante.

185. A, p. 183-184 : « Et beaucoup la demandaient comme épouse, mais son père disait : "Je n'importunerai pas ma fille, car elle aime beaucoup les idoles." » B, f. 287r : « Et beaucoup la demandaient en fiançailles à son père, mais son père ne promit à aucun d'eux de la donner, mais il leur disait : "Ma fille veut demeurer dans la virginité et servir ainsi les dieux immortels, car elle aime beaucoup les dieux miséricordieux." »

186. A, p. 184 : « Elle versait l'encens *(sak'umeveli)* de sa main et demeurait *(dadgis)* [ou le posait?] sur la fenêtre et elle regardait vers l'orient et elle voyait le ciel et les étoiles et elle réfléchissait en son cœur » ; B, f. 287r : « Elle prenait les encensoirs et l'encens pour encenser les dieux et elle allait à une fenêtre qui était vers l'orient et elle s'asseyait sur elle et regardait vers le ciel et priait. »

187. Le styrax *(st'erak'i)* ou benjoin est une résine qui provient d'un arbre appelé *styrax benzoin* (en géorgien *gundruk'i xe*) et entre dans la composition de l'encens *(sak'umeveli* ou encore *gundruk'i)*.

188. *Gundruk'i* : voir § 4, n. 187.

189. Les folios édités sur les pages VI-38-41 proviennent du palimpseste Tbilisi, A 737 : voir plus haut, p. 538.

(8) Et les nourrices se jetèrent à ses pieds et dirent : « Notre dame, puisque tu as les marques[190] du pouvoir impérial, il est juste que le pouvoir impérial soit aussi à toi. Quel égarement est ce culte d'un dieu étranger |VI-39 que nous ne connaissons pas ? Et si ton père, notre seigneur, s'en aperçoit, il nous fera périr, nous et notre descendance, car il dira : "Vous lui avez enseigné à servir celui qui a été tué par Pilate." Et où le fuirons-nous ? » (9) La sainte enfant Christine répondit <et> dit à ses nourrices : « Pourquoi êtes-vous trompées et séduites par le démon <et> par d'abominables idoles ? Venez plutôt vous aussi adorer le Dieu du ciel et son Fils |VI-40 Jésus-Christ et il vous sauvera du démon. »

(10) À peine disait-elle cela que son père Urbain arriva pour voir sa fille et adorer les idoles dans une grande joie. Il entra devant les idoles pour les adorer, leur offrit une oblation et il attendait aussi sainte Christine puisqu'elle avait l'habitude d'offrir l'encens aux idoles. (11) Et sainte Christine ne s'approcha pas des idoles, mais elle était assise sur les fenêtres et se reposait |VI-41 et elle contemplait la puissance de Dieu. (12) Et les nourrices entrèrent auprès du père et lui dirent : « Nous t'en supplions, notre seigneur, tu as pouvoir sur nous : ta fille et notre dame, voilà neuf jours qu'elle n'a pas offert l'offrande aux idoles, ni encens ni *gundruk'i* ; et elle n'a pas non plus accompli la prière ! »

(13) Alors le père appela sainte Christine et lui dit : « Ma dame et mon enfant, |VI-42 qu'est-ce qui t'a plu[191] ou quelle erreur est entrée en toi ou qui t'a trompée pour que tu serves un autre dieu, celui qui a été crucifié par les juifs ? il n'a pas pu s'aider lui-même ! (14)[192] Ma dame, Christine, et mon enfant – car tu es mienne –, ne sais-tu pas que pour toi seule je travaille ? Nous avons beaucoup pleuré, moi et ta mère, nous avons beaucoup adoré les idoles miséricordieuses pour qu'elles nous fassent don de toi. Mais entre et adore les dieux du ciel qui t'ont fait parvenir à cet âge des femmes, de peur qu'ils ne se mettent en colère contre toi |VI-43 et ne te fassent périr, <mon> enfant ! »

(15) Mais sainte Christine répondit à son père et lui dit : « Désormais ne me nomme plus ton enfant, mais appelle-moi désormais enfant de celui à qui tu m'as dit d'offrir l'oblation, le Dieu du ciel, et je lui offrirai une oblation de louange et de sainteté, car à lui conviennent gloire et honneur et magnificence à jamais, amen ! »

(16) Alors son père se réjouit comme elle lui disait ces paroles, car |VI-44 il pensait qu'elle parlait de ses idoles, et il se précipita vers sainte Christine et voulut l'embrasser. (17) La vénérable enfant cria vers lui et dit : « Ne me souille pas la bouche, car je veux faire saintement une offrande au Seigneur Dieu ! » (18) Et le père fut trompé par les paroles de l'enfant ; il lui répondit et lui dit : « Ma dame Christine, n'offre pas ton offrande seulement à un seul dieu de peur que les autres ne se mettent en colère contre toi ! »

(19) |VI-45 Mais sainte Christine lui répondit et lui dit : « Tu as bien parlé ! J'offrirai la sainte <offrande> de vérité au Père, au Fils et au Saint-Esprit afin que l'ensemble de la Trinité soit exalté et que l'exaltent tous ceux qui tremblent à cause de Dieu, lui qui connaît tous ceux qui sont sous les cieux, d'un bout à l'autre de la terre, des cieux et des mers et tous ceux qui y vivent ; elle seule j'adorerai et bénirai et <à elle seule> j'offrirai un sacrifice non sanglant |VI-46 et véritable et le saint encens au Père qui est dans les cieux,

190. V et A : *nišani* : insignes, marques extérieures, traits ou éléments distinctifs qui peuvent être aussi des vêtements. B : *xat'i*, allure, aspect.

191. On traduirait volontiers : « Que t'est-il passé par la tête ? »

192. A, p. 189 : « Et ne sais-tu pas, mon enfant, que toi seule j'ai engendrée ? Approche donc et adore les dieux invincibles. »

en qui j'ai confiance et en qui je crois, lui qui est ma gloire et ma lumière, et il est mon vrai sauveur. »

(20) Alors le père répondit à sainte Christine et lui dit : « Mon enfant, tu adores un seul saint dieu, pourquoi n'adores-tu pas les autres[193] ? »

(21) Mais sainte Christine répondit et dit : « N'as-tu pas honte, impie ! car j'ai dit, moi, que je voulais |VI-47 adorer le Dieu du ciel ; et la Trinité dont je parle est une divinité unique[194] et pourquoi me presses-tu de servir des pseudo-dieux ?

(22)[195] Maintenant fais-moi porter une offrande sainte pour que j'adore d'abord le Père du ciel et j'offrirai une offrande non sanglante, l'encens et un don véritable, et je l'apporterai à mon Dieu, lui qui me fera mener le bon combat[196]. »

B *om.*

(23) Or son père pensa par là qu'elle parlait du culte |VI-48 des pseudo-idoles ; alors le père partit et il offrit à sa fille de ce qu'elle lui avait demandé.

B *om.*

(24) Et sainte Christine dit aux esclaves qu'il lui envoya : « Dites à votre seigneur Urbain : "Envoie-moi un vêtement[197] saint et immaculé pour que j'ôte de moi l'impiété de mes saletés et revête un vêtement saint et offre l'offrande de manière sainte et immaculée et l'encens d'un cœur saint |VI-49 au Dieu du ciel et vénérable Roi éternel qui m'a appelée à la vérité, à la sainteté et à l'excellence afin qu'il me pardonne les iniquités que j'ai faites et qui m'ont fait tromper par des hommes impies et des idoles abominables." »

B, f. 288v : « ... mais fais-moi apporter un vêtement saint et une oblation pure pour que je fasse l'offrande au Dieu des cieux. »[198]

(25) V et A *om.*[199]

B, f. 288v : « Et quand son père lui eut fait apporter le vêtement... »

(26) Et la vierge sainte de Dieu revêtit le saint vêtement et elle se lava les mains et le visage et alla dans sa chambre et ferma la porte, et elle offrit |VI-50 l'oblation et l'encens au Dieu du ciel, et elle l'adorait, pleurait et disait :

(27)[200] « Seigneur Jésus-Christ, fils de notre Sauveur du ciel et Dieu inaccessible, toi qui as été envoyé par le Père immortel et es descendu en ce monde, qui y es né et as revêtu la chair des hommes et as souffert la mort à cause de nos iniquités afin que

193. Ce qui renvoie aux idoles, qui sont trois (§ 33).

194. *Ertlmerteba* ou *ertlmerteeba* : littéralement « divinité une ».

195. A, p. 185 : « Maintenant apporte-moi une offrande sainte pour que j'adore comme invincible mon Père des cieux et je lui offrirai une offrande non sanglante, un don véritable, lui qui me fera mener le bon combat. »

196. *Makmnios me sakmē k'etili*, littéralement : « il me fera faire une bonne action » ; traduction maladroite probable de l'expression de saint Paul : « combattre le bon combat », c'est-à-dire celui de la foi (voir 1 Tm 6,12 ou encore 2 Tm 4,7 ou Ph 1,30), ce qui renvoie à la vie chrétienne en général et culmine dans le martyre. Voir plus bas, § 48.

197. *Samoseli* : vêtement, qui, d'après M, p. 318, § 7, devait correspondre au *chitôn* grec, longue tunique serrée à la taille : voir plus bas § 33. *OGP* : « garment ».

198. B résume ainsi les § 22-23 omis.

199. Omission de la mention de l'envoi du vêtement qui est au contraire évoqué par B.

200. A, p. 185 : « Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu inaccessible, qui as été envoyé par le Père immortel et as pris chair d'une vierge sainte et as souffert la mort pour nous afin que nous aussi nous comprenions et supportions pour toi la souffrance... »

nous comprenions nous aussi ta souffrance et souffrions nous aussi pour ta divinité et comprenions |VI-51 ta gloire et ta puissance et aussi la puissance de tout ton règne, (28)[201] maintenant Seigneur, dominateur de l'univers, je te supplie de pouvoir servir ta divinité, moi, ta servante pécheresse, humble et indigne, Christine, car j'ai beaucoup péché contre toi par ignorance en plaçant mon espoir dans les idoles des démons : sois indulgent envers mes iniquités et ôte mes péchés, car je les ai commis par ignorance dans ma jeunesse, et ne me rejette pas, Seigneur mon Dieu, |VI-52 et viens à mon aide et assiste-moi afin que {je supporte} avec patience tous les supplices qui vont venir sur moi et triomphe par ton nom de tous ceux qui ne connaissent pas ton nom de Seigneur {afin que} tous craignent et tremblent dans leur grande peur de toi. »

(29)[202] Et comme sainte Christine priait et parlait ainsi, un ange du Seigneur vint à elle et se tint devant sa face et il lui dit : « Christine, immaculée et pure sainte de Dieu, Dieu a entendu ta prière |VI-53; sois courageuse, que ton cœur se fortifie contre les trois archontes afin que par toi aussi la puissance du Christ soit exaltée. »

(30)[203] Et sainte Christine dit à l'ange : « Mon Seigneur, donne-moi le sceau de mon Dieu et mon Père, Jésus-Christ l'immortel, et je ne craindrai personne. » Et l'ange du Seigneur apporta, bénit et lui donna le sceau du Seigneur.

B *om.*

(31)[204] Quand sainte Christine se tourna vers la droite, elle trouva du pain, blanc comme du lait, |VI-54 et il était plus doux que le miel. Elle le donna à l'ange et dit : « Mon seigneur, prends ce pain et bénis-le et donne-moi la vie éternelle et la rémission de mes péchés. Voici de nombreux jours, mon seigneur, que je n'ai pas connu le goût du pain. »

B *om.*

(32)[205] Et l'ange prit le pain, le bénit, le rompit et donna à sainte Christine le pain de l'immortalité. Et comme elle le prenait, elle se prosterna et elle dit et invoqua le nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint : |VI-55 « Je te remercie, Seigneur, mon Dieu et père de mon Seigneur Jésus-Christ; rends-moi digne de recevoir ce pain de l'immortalité. » Et elle le prit, mangea et but[206].

B *om.*

(33)[207] Et quand il fit nuit, sainte Christine prit les idoles, Dios, Apollon et Aphrodite, et les mit en morceaux grâce à la force de l'ange et elle les prit une par une, les descendit

201. A, p. 185-186 : « et maintenant, Seigneur, maître de l'univers, je te supplie de me rendre digne de servir ta divinité, moi ta servante, pécheresse, humble et indigne, car j'ai beaucoup péché contre toi par ignorance; ne me rejette pas, Seigneur mon Dieu, et assiste-moi afin que je triomphe de tous les supplices qui vont venir sur moi et que je les supporte. »

202. A quasi identique.

203. A quasi identique

204. A quasi identique.

205. A, p. 186 : « Et l'ange bénit le pain et le rompit et lui donna le pain de l'immortalité et quand elle le prit, elle invoqua le nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint. »

206. Je n'ai trouvé nulle part ailleurs la précision « elle but ».

207. A, p. 186 : « Et quand il fit nuit, elle prit les idoles, Dios, Apollon et Aphrodite, et elle les mit en morceaux par la force de l'ange et elle les prit et les jeta en bas par trois échelles et quand elle eut mis en morceaux les idoles, elle les distribua en aumône aux pauvres et elle remonta dans la tour et elle glorifiait Dieu. » B, f. 288r : « Alors la sainte fut fortifiée par les paroles et la vue de l'ange et elle

par trois échelles, défit sa ceinture[208] et l'attacha {à la fenêtre}[209] et en un instant elle les laissa aller par la fenêtre grâce à la ceinture[210]; et quand elle eut cassé les idoles et les eut distribuées aux pauvres |VI-56 elle revint là et monta dans la tour par la même ceinture[211], et elle glorifiait Dieu.

(34) Quand ce fut le moment, son père Urbain vint adorer les idoles et comme il entrait et regardait tout autour, il ne trouva pas les idoles et appela les nourrices de <sa fille>, les interrogea et leur dit : « Qu'est-il advenu des idoles? » (35) Mais les nourrices se jetèrent à ses pieds et lui dirent : « Nous t'en prions, notre seigneur! Ta fille les a cassées et jetées dehors là où on passe. » (36) |VI-57 Alors son père Urbain se mit très en colère, il appela sainte Christine et ordonna par rétorsion de la frapper au visage. Il l'interrogea et lui dit : « Dis-moi où tu as caché les idoles. Si tu ne me le dis pas, je te le jure par les dieux miséricordieux, je donnerai ton corps aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre! Viens maintenant adorer les idoles. »

(37)[212] Mais sainte Christine regarda rapidement son père <et> dit : « À juste titre tu dis d'adorer le Dieu du ciel[213] |VI-58 et son Fils Jésus-Christ! »

B *om.*

(38) Son père se mit en colère et ordonna de décapiter ses nourrices. (39) Mais sainte Christine cria et dit à son père et elle dit : « Païen, sans dieu et aveugle, tu espères en des idoles inanimées! Pourquoi verses-tu leur sang faussement? »[214]

(40) Mais son père se mit en colère et ordonna de la frapper sur la plante des pieds et ensuite de la déshabiller et de la battre et sur elle se relayèrent douze |VI-59 bourreaux de son tendre corps. (41) Et ainsi fit Urbain à sa fille et sa mère ne le savait pas.

se jeta sur les idoles de son père, Zeus, Apollon et Aphrodite et toutes les autres, et elle les brisa toutes et les jeta aux carrefours de la route. »

208. *Saxuevelni*, pluriel de *saxueveli* : tout ce qui sert à entourer, à envelopper : couverture, linceul, vêtement, ceinture ou équivalent; le *chitôn* (voir n. 197) se portait avec une large ceinture (en latin *fascia*), haut placée; je comprends que Christine défait non pas son vêtement (ce qui serait étrange) mais « ses ceintures » (mot au pluriel dans le texte); *OGP* : « she loosened her garment *(saxuevelni)* », garment traduisant plutôt *samoseli* (voir § 24).

209. Les deux formes verbales *qsna* (défaire) et *šexwrna* (attacher) ont un complément d'objet au pluriel (formellement impliqué par la lettre *n* et explicité ensuite par *igini*), ce qui correspond grammaticalement à la forme plurielle *saxuevelni* (voir note précédente); je comprends que Christine défait et attache « ses ceintures » à quelque chose, sans doute une fenêtre, ce qui semble sous-entendu quand elle revient; voir n. suivante. *OGP* comprend différemment : « and tied them (the idols) up with it (the garment) », « with it » étant une addition au texte.

210. Je pense que Christine est elle aussi sortie par la fenêtre, comme le suggèrent la fin du passage mais aussi L, p. 177 : *Simulque fasciam alligans ad fenestram deposuit se ipsam et sic iterum ascendit reversa tenens se ad fasciam*, et M, p. 319 (§ 9, l. 3) pour qui Christine est descendue διὰ ὀπῆς.

211. Il y a donc bien un retour de Christine, sans doute là d'où elle était sortie, c'est-à-dire la fenêtre, ce qui lui permet grâce à la ceinture, déjà utilisée une première fois, de remonter dans la tour comme le précise A : « elle remonta dans la tour. » Voir L, p. 177 : *et sic iterum ascendit reversa tenens se ad fasciam.*

212. Seule vraie variante de A par rapport à V : « Et sainte Christine le regarda et lui cracha au visage. »

213. Les paragraphes qui suivent (de la fin du § 37 au début du § 47) et correspondent aux p. VI-58-61 proviennent du manuscrit Tbilisi, A 737 (voir plus haut, p. 538 n. 73).

214. *Sicrowvit*, de *sicruve* : mensonge, fausseté. B, f. 289v : injustement *(umšžavrod)*.

(42) Mais de fatigue les bourreaux tombèrent à terre. (43)[215] Et sainte Christine dit à son père : « Infâme, éhonté et indigne Urbain ! mes cogneurs *(mguemelni)* se trouvent faibles ! Si elles en avaient la force, ces idoles semblables à toi, que tu adores, redonneraient de la force aux bourreaux ! »

(44)[216] Mais Urbain se mit fort en colère |VI-60 et il était bouleversé et tomba sur la face d'être ainsi outragé par sa fille et il ordonna de lui mettre une chaîne au cou et ils la conduisirent ainsi en prison ; et Urbain partit dans sa demeure et tomba sur la face, affligé à cause de sa fille, il ne mangea ni ne but.

(45) Quand la mère apprit cela au sujet de sa fille, elle déchira sa parure et se couvrit la tête de cendres et elle alla à la prison de sa fille et tomba à ses pieds |VI-61 et elle lui disait : « Mon enfant, aie pitié de moi parce que je suis ta mère et que je meurs à cause de toi, car tu es ma seule enfant et tout ce qui est à moi est à toi ; mon enfant, tu sais bien que c'est moi qui t'ai mise au monde et que je t'ai nourrie de mes seins. Que t'est-il donc arrivé pour que tu serves un dieu étranger ? » (46) Mais sainte Christine ouvrit la bouche et dit à sa mère : « Pourquoi m'appelles-tu ta fille et lequel de tes parents s'appelle Christine ? » (47) Et la mère dit : « Aucun de mes parents ne s'appelle |VI-62 Christine. » (48) Ensuite Christine dit : « Pourquoi m'appelles-tu ta fille ? Ne sais-tu pas de qui je porte le nom ? Du Christ, mon sauveur du ciel ! Il est mon père et il est ma mère, lui qui me fera mener le bon combat dans les cieux[217] et qui m'armera et je vaincrai tous ceux qui ne connaissent pas Dieu et il abattra toutes tes idoles haïssables que tu sers par erreur. » (49) Et quand sa mère entendit ces paroles de sainte Christine, elle partit chez elle et raconta à son mari tout |VI-63 ce que sa fille avait dit. Et Urbain se mit fort en colère contre sa fille.

(50) Et quand ce fut le matin, il donna un ordre pour sa fille et les stratiotes allèrent à la prison et en firent sortir sainte Christine et l'emmenèrent au palais[218]. (51) Et toutes les femmes la voyaient enchaînée par les mains et les pieds ; et comme les stratiotes la traînaient au palais, elles disaient d'une voix forte : « Dieu de l'univers, aide-la, car nous t'implorons. » (52) Et son père leur ordonna de la présenter |VI-64 au palais et de la placer devant les idoles <et il lui dit> : « Aie pitié de toi-même, Christine, car tu es mon enfant : approche-toi des idoles et offre-leur une oblation, afin qu'elles te libèrent de l'égarement dans lequel tu es tombée. Si tu ne veux pas adorer les idoles, je ne t'épargnerai pas de nombreuses tortures et je ne t'appellerai plus mon enfant. »

(53) Alors la sainte enfant regarda rapidement son père, ouvrit la bouche et dit : « Tu me fais une grande joie, indigne et brigand Urbain, |VI-65 en ne m'appelant plus désormais fille de démon, car ta progéniture c'est le démon : tu es le père des démons et de Satan ! »

(54)[219] Mais Urbain fut rempli de colère contre elle et il leur ordonna de l'allonger et de la frapper fort. (55) Et comme ils avaient frappé longuement sainte Christine sans lui faire aucun mal par ces coups, les douze qui la battaient furent fatigués et sainte Christine

215. A identique.
216. A identique.
217. Voir § 22.
218. C'est-à-dire au prétoire, comme le dit M, p. 320 (§ 12, l. 4).
219. A identique.

ouvrit la bouche et dit : « Je te rends grâces, mon Dieu qui es dans les cieux, invisible, car je suis devenue digne <|VI-66 et 67 ... ...>[220].

A (55) ... de tels coups : ils purifient mon corps de la souillure ! » (56) Et elle dit à son père : « Ô vieilli des jours mauvais[221] ! |188 tes bourreaux ne sont d'aucune utilité ! » (57) Or Urbain ordonna de la suspendre et de lui racler[222] les côtés. (58) Et comme ils la raclaient, la sainte prenait et lançait la raclure de sa chair au visage de son père et elle lui dit : « Ô <...> des jours mauvais[223], je te le dis, Urbain : mange de ma chair, mange : maintenant voilà, tu as devant toi des morceaux de ta propre chair, impudent ! »

(59) Or il dit[224] : « Approche maintenant et adore les idoles ; sinon, j'infligerai à ton corps d'autres coups plus nombreux et il ne te délivrera pas de moi, celui qui est mort du fait des juifs, lui que tu sers. »[225]

(60)[226] Or sainte Christine regarda vers le ciel et elle rit paisiblement et lui dit : « Tu es un méchant dénigreur de toutes les fêtes[227] ! ô plant impie mal planté ! Ne sais-tu pas que le Fils du Dieu vivant, lumière de vérité, est descendu du ciel et nous a délivrés de nos péchés et nous a sauvés ? Et maintenant je <supporte> tes iniquités et j'éteindrai la lumière de tes yeux ! »

(61)[228] Or Urbain fut rempli de fureur et il ordonna d'apporter une roue et d'attacher

220. Lacune du manuscrit V jusqu'au § 69 inclus ; à titre indicatif, je donne le texte parallèle de A, avec renvoi à la pagination de son édition, qui correspond notamment au contenu du papyrus grec PSI 27.

221. *Dajuelebeli* : vieilli, invétéré ; voir Dn 13,52, où le prophète dit à l'un des anciens qui ont condamné Suzanne : « Ô vieilli dans l'iniquité, les péchés que tu as commis autrefois sont maintenant venus sur toi ! » ; voir encore § 58. L, p. 178 : *inveterate dierum malorum.*

222. *Xueta* : racler ou griffer, écorcher.

223. On notera la lacune de A. B, f. 290v : « ô damné du temps à venir ».

224. Début du texte parallèle du papyrus (sigle P), dont j'ai repris en notes le texte édité par M. Norsa (cité n. 7), d'une part en mettant entre crochets les restitutions qu'elle a proposées (sauf celles qui sont évidentes), d'autre part en notant au moyen d'astérisques les passages illisibles ou manquants, largement reconstitués ; j'en propose aussi une traduction.

225. P, l. 4-6 : [προσκύνησ]ον αὐτοῖς, ὡς ἐγ[ὼ οὔ]τι τέκνον μού σε κα[λέσω· ἐὰν δὲ μὴ προσκυνήσῃς] [καὶ θύσῃς α]ὐτοῖς, προστάσσω σοι μεγάλας τιμωρί[ας καὶ] οὐκέτι [σε ῥύσεται] ὁ ἀ[ποθ]ανὼν ὑπὸ Ἰουδαίων, ᾧ λατρεύεις σοί. (« ... adore-les ; car je ne t'appellerai plus mon enfant. Si tu ne t'approches pas et ne leur sacrifies pas, je t'infligerai de grands châtiments et il ne te secourra pas celui qui a été tué par les juifs, auquel toi tu rends un culte. »)

226. P, l. 6-11 : Ἀναβλέψασα δὲ ἡ ἁγία [εἰς τὸν οὐρανὸν] καὶ [ἀτ]όπως γελάσασα, εἶπεν τῷ Οὐρβάνῳ : «βάρος πάσης ὀργῆς (ou κακίας ?) καὶ ******* ἀτίμου σπέρματος, οὐκ οἶδας ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος θεοῦ τ[ὸ φῶ]ς τῆς ἀ[ληθείας καὶ] ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου κατῆλθεν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἀποστῆσαι π[ᾶσαν τὴν] ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ κόσμου ἵνα σώσῃ ἡμᾶς, καὶ νῦν δι' αὐτὸν τὸν [σώζοντά με] Χρίστον τα[ῦτα πάντα] ὑπομένω, ὥστε νικῆσαί σου τὴν δύναμιν καὶ σβ[έσαι σου τὸ φῶς **********].» (La sainte regardant vers le ciel et riant de manière [?] dit à Urbain : « Poids de toute colère (ou méchanceté ?) et <? > d'une graine méprisable, ne sais-tu pas que le Fils du Dieu vivant, la lumière de vérité et le sauveur du monde, est descendu des cieux pour enlever tout le péché du monde afin de nous sauver ? Et maintenant, à cause de celui qui m'a sauvé, le Christ, tout cela je le supporte afin de vaincre ta puissance et d'éteindre ta lumière *******. »)

227. Passage non repris dans B et dont le sens est peu clair, y compris dans le parallèle du papyrus.

228. P, l. 12-16 : Ὁ δέ πατὴρ αὐτῆς Οὐρβανὸς μὴ φέρων τὴν ὕβρι[ν αὐτῆς τροχὸν ἐνεχθῆναι ἐκέλευσεν καὶ ἐντ]εθῆναι τὴν ἁγίαν Χριστίναν [ἐπ' αὐτὸν καὶ ἅψαι πυρὰν ὑποκάτω καὶ ἔλαιον ἐπιχέ]εσθαι ἐπὶ τῷ πυροῦσθαι τ[******* ἵνα τὸ παι]δίον τάχ[ιον] ἀν[αλω]θῇ. Ἐντεθείσης δὲ τῆς ἁγίας

sainte Christine sur elle. (62) Et ils allumèrent un feu sous la roue, vif, et versèrent sur lui de l'huile pour la faire promptement périr et ils firent tourner la roue et brisèrent le corps de la sainte enfant.
(63)[229] Or sainte Christine leva les yeux vers le ciel, elle priait et disait : « Je te bénis, Seigneur mon Dieu ; ne t'éloigne pas de moi, ta servante, et ne m'abandonne pas dans ce combat, mais tends ta main, touche mon corps/le feu[230] et éteins-le, lui qui se dresse contre moi pour que le méchant Urbain ne se réjouisse pas à mes dépens. »
(64)[231] Et comme elle disait cela, une flamme sortit du feu et brûla cinq cents idolâtres.
(65)[232] Or sainte Christine se reposait comme sur un lit déplié *(gardagebulsa)*, et des anges la servaient. (66)[233] Or Urbain ordonna de la détacher et il la fit conduire devant les idoles et il lui demandait : « Dis-moi, Christine, qui t'a enseigné cette magie ; avoue-le moi, sinon tu ne pourras échapper à mes mains. »
(67) Or sainte Christine lui dit : « Héritier de tous les supplices, de qui ai-je appris ce dont tu parles ? Immonde anthropophage ! ver ! ne t'ai-je pas dit que mon père est le Christ, lui qui m'a instruite et m'a donné cette patience ? Il est la joie de ceux qui sont dans la tribulation et l'espoir de tous ceux qui |[189] l'invoquent. C'est pourquoi je confondrai tes iniquités et je vaincrai toutes celles, quelles qu'elles soient, qui sont de ton père Satan. » (68) Or il fut rempli de fureur et il réfléchissait aux moyens de la faire périr. Et il ordonna de l'envoyer en prison. (69) Or l'enfant était assise dans la prison et elle apprenait[234] les paroles de Dieu et un groupe d'anges vint à elle et ils lui apportèrent un repas de vie et ils guérirent toutes ses blessures.

Χριστίνας ἐπὶ τὸν τροχὸν καὶ περισ[τρε]φόμενος ὁ τροχὸς ἀνέκλανεν τὸ σῶμα. (Son père Urbain, ne supportant pas son insolence, ordonna d'apporter une roue et de placer sainte Christine sur elle et d'allumer un feu en dessous et de verser de l'huile sur ce qui flambait [****] pour que l'enfant périsse rapidement. Sainte Christine ayant donc été placée sur la roue, <...> et la roue en tournant brisa le corps.)

229. P, l. 16-20 : Τὸ δὲ παιδίον [Χρισ]τίνα ἀναβ[λέψα]σα εἰς τὸν οὐρανὸν προσεύξατο λέγουσα· «εὐλογῶ σέ ὁ Θεὸς [ὁ ἐν το]ῖς οὐρανοῖς, εὐχαριστῶ σο[ι ὁ] πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ· μὴ ἐγκαταλείπῃς με εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔκ[τεινον] τὴν χεῖράν σου καὶ ἅψαι τοῦ πυρὸς τοῦτου [καὶ σ]βέσον τὸ ἐπ[αναστᾶν] ἐπάνω μου, μήποτε ἐπιχαρῇ Οὐρβανὸς ὁ τύραννος [ἐπ' ἐμέ]. (L'enfant Christine, regardant vers le ciel, priait en disant : « Je te bénis Dieu qui es dans les cieux. Je te rends grâces à toi, le Père du Seigneur Jésus-Christ ; ne m'abandonne pas à jamais. Mais étends ta main et touche ce feu et éteins ce qui se dresse au-dessus de moi pour que jamais Urbain le tyran ne se réjouisse à mes dépens. »)

230. D'après P, le texte originel devait plutôt permettre de lire « feu », comme le laisse entendre la phrase qui suit ; voir B, f. 291r : « éteins ce feu *(cecxli).* »

231. P, l. 20-22 : Καὶ ταῦτα εἰπ[ούσης] τῆς ἁγίας Χριστίνας, ἐξῆλθεν τὸ πῦρ ἄφνω καὶ ἀπ[έκτ]εινεν ψυχὰς [εἰδολωλατ]ρῶν ὡς ὀνόματα χίλια πεντακόσια. (Et comme sainte Christine disait cela, le feu jaillit brusquement et tua les personnes des idolâtres, environ 1 500 individus.)

232. P, l. 22-24 : Καὶ ἦν ἡ ἁγία Χριστῖνα ἐπα[ναπαυομέ]νη ἐπὶ τὸν τροχὸν ὡς ἐπὶ κλίνης, ἦσαν γὰρ ἄγγελοι κυρίου παρ[ιστάμενοι αὐτ]ῇ. (Et sainte Christine se reposait sur la roue comme sur un lit ; car il y avait des anges du Seigneur qui se tenaient près d'elle.)

233. P, l. 24-25 : Οὐρβανὸς δὲ ἐκέλευσεν κατενεχθῆναι αὐτὴν ἀπὸ [τοῦ τροχοῦ καὶ] ἐλθούσης αὐτῆς ἐπὶ τοῦ βήματος ἠρώτα αὐτὴν λέ[γων******] (Urbain ordonna de la faire descendre de la roue et, quand elle fut venue au tribunal, il l'interrogea en disant...). Ici s'arrête le texte du papyrus.

234. B, f. 291v : « elle chantait. »

(70)[235] <Et sainte Christine> |[VI-68] leva les yeux vers le ciel et elle priait et disait : « Seigneur bienveillant et miséricordieux, et qui guéris, <Seigneur> du ciel et de la terre, fils de Dieu, tu sais et comprends tout à l'avance. Toi seul en tout es miséricordieux [*********] à moi et je loue ton saint nom parce que tu t'es souvenu de moi, ton indigne servante, et tu ne m'as pas rejetée puisque tu m'as envoyé ce repas par ton ange vénérable. Maintenant, voici, père des hauteurs, <tu as su>, Seigneur qui connais tous les cœurs, |[VI-69] que j'étais dans un grand tourment et c'est pourquoi tu m'as envoyé ce repas pour me guérir. »

B *om.*

(71)[236] Et avant qu'il ne fasse nuit, Urbain envoya cinq esclaves et leur ordonna de lui attacher une pierre au cou et de la jeter dans la mer. (72) Et ils la mirent dans un bateau et gagnèrent un endroit profond et la précipitèrent dans la mer, et immédiatement des anges du Seigneur la soulevèrent et elle marchait avec les anges sur l'eau.

(73)[237] Et elle leva les yeux vers le Seigneur |[VI-70] et elle priait et disait : « Seigneur Jésus-Christ, toi qui demeures <...> et n'anéantis pas ceux qui demeurent dans ta crainte, manifeste maintenant ta merveille et ordonne que je sois enlevée en ces heures et hors de ces eaux vénérables, car, toi, tu as marché sur la mer, entre le ciel et la terre, et tu l'as bénie. Et ordonne que je sois rénovée dans le ciel[238] et que me soit donnée la lumière de l'immortalité dans les cieux et purifie-moi de la souillure ; baptise-moi *(natelmec)*[239], Seigneur Jésus-Christ, par la lumière de sainteté et par la splendeur |[VI-71] de ta vérité à jamais. »

(74)[240] Et comme sainte Christine disait cela en cette nuit au milieu de la mer, il y eut une voix du ciel vers Christine et elle disait : « Le Seigneur a entendu ta prière. » Et soudain la lumière d'une nuée descendit du ciel et se dressa en face de la sainte.

B, f. 292r : Et comme sainte Christine disait cela, la nuit, au milieu de la mer, une voix vint du ciel qui lui parlait et disait : « Christine, Dieu a entendu tes prières. » Et soudain des nuées de lumière apparurent devant elle et elles l'illuminèrent.

T, p. 195 : ... *Venit nubes lucida super caput eius.*

235. A, p. 189 : « Or sainte Christine leva les yeux vers le ciel, rendait grâces <à Dieu> et disait : "Seigneur bienveillant et miséricordieux, je loue ton saint nom, car tu t'es souvenu de moi, ton indigne servante : <tu as su>, Seigneur qui connais tous les cœurs, que j'ai été dans un grand tourment et c'est pourquoi tu m'as envoyé de quoi manger pour me guérir." »

236. A identique.

237. A, p. 189 : « Et elle leva les yeux vers le ciel, elle priait et disait : "Seigneur Jésus-Christ qui n'anéantis pas ceux qui invoquent ton saint nom, manifeste maintenant aussi ta merveille, ordonne que je sois rénovée par ces eaux vénérables et que me soit donnée la lumière de l'immortalité, et baptise-moi, Seigneur Jésus-Christ, par la lumière de sainteté <et> par la splendeur de ta vérité." »

238. *Ganaxlebay* (de *axali,* nouveau) : renouveau, en grec ἐγκαίνια, qui renvoie à la dédicace ou à la consécration d'un édifice (à commencer par le Temple) ou d'un homme par le baptême, défini comme renouveau ou renaissance après le péché ; sur ce vocabulaire, voir LAMPE, ἐγκαίνια - ἐγκαινίζω - ἐγκαινισμός, p. 399 ; voir aussi plus bas § 78.

239. Littéralement : « donne-moi la lumière ».

240. A, p. 189 : « Et comme sainte Christine disait cela, soudain une nuée de lumière descendit du ciel. »

(75)[241] Et alors je vis, moi, Christine, la puissance *(jali)* de Dieu et du Christ[242] et il avait une couronne sur la tête et il était vêtu des ornements de vêtements de pourpre |[VI-72] et des archanges l'escortaient avec un puissant parfum d'encens et les aromates de la vérité et une foule d'anges l'escortait et le louait.

B *om.*

M, p. 321 (§ 16, l. 1) : Καὶ εἶδεν Χριστῖνα καταβέννοντα ἐπ' αὐτὴν στέφανον ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ πορφύραν ἀληθῆ περιεβέβλετο[243].

L, p. 180 : *vidi... venientem Christum filium Dei cum gloria multa coronam pretiosissimam gestantem in capite <et> indutum veste purpurea. Cui in albis amictibus archangeli praecedebant cum multa suavitate incensorum et depost eum sequebantur multa millia angelorum cum psalmis et hymnis.*

(76)[244] Or moi, Christine, quand je vis cette grande magnificence, j'eus peur et tombai sur la face et j'implorai la magnificence de celui qui venait, car il venait avec grande puissance et tous tremblaient dans la peur de sa force.

B et OT *om.*

L, p. 180 : *At ego intuens tam magnam tamque mirificam gloriam nimio [sum] timore procidens in faciem meam precata sum gloriam venientis eo quod timor magnus et tremor factus est. Veniente autem eo cum virtute multa commovebantur universa a facie potentiae eius.*

(77)[245] Et il vint |[VI-73] à moi le Roi éternel et il posa sur moi sa main, me releva et je reconnus la barbe[246] à l'extérieur de son visage.

B et OT *om.*

L, p. 180-181 : *Et sic veniens usque ad me Rex regum et Dominus dominantium misit desuper manum suam et erexit me iacentem super faciem meam et salvavit me dextera sua.*

(78)[247] Et le Sauveur du monde me dit : « Je suis, moi, je suis ton père Jésus Christ, celui que tu désirais et appelais ton père et que tu as confessé et pour lequel tu aspirais à la lumière du renouveau *(ganaxlebay)*; je suis, moi, je suis Jésus Christ, qui ai fait don de la vérité à tous ceux qui m'appellent en vérité et qui croient en moi. |[VI-74] Je suis venu

241. Début, jusqu'au § 83, du passage raconté par Christine. A, p. 189 : « Et ensuite je vis, moi, Christine, le Fils *(jē)* de Dieu, Jésus-Christ, et une couronne était posée sur sa tête et il était en ornements resplendissants et des archanges l'escortaient et le louaient. »

242. Dans V, *jali* est une restitution; la leçon de A est sans doute meilleure. T et O : *vidit* (ou *videns*) *gloriam Christi.*

243. Le féminin des pronoms semble renvoyer à Christine, mais plus probablement, dans un texte mal transmis, sur νεφέλη de la phrase précédente.

244. A, p. 189 : « Or moi, Christine, quand je vis cette magnificence, j'eus grand peur et j'implorai la magnificente venue *(didebulsa mas moslvasa)*. »

245. A, p. 189 : « Et le Roi éternel vint à moi et il posa la main droite sur ma tête. »

246. *C'ueri* : bout, pointe, barbe. Je ne retiens pas *OGP* : « and I realized the moustache (?) on (lit : outside of) his face ». Catherine Jolivet-Lévy m'a confirmé, et je l'en remercie, l'existence de représentations du Christ moustachu, ainsi à Fragalà ou à Baouît (Musée copte du Caire), mais ces Christs sont aussi barbus. La traduction du texte relève donc d'un aspect du problème iconographique de la représentation du Christ dans le premier art chrétien : barbu et cheveux longs ou imberbe et cheveux courts.

247. B remplace ce paragraphe par une phrase qui renvoient aux nuées de lumière du § 74 : « et elles le baptisèrent. »

vers toi pour que tu sois baptisée, enfant immaculée, Christine; je te délivrerai, moi, de toute la souillure des idoles. »

B et OT *om.*

L, p. 181 : *Et ait ad me salvator mundi : « Ego sum pater tuus, Iesus Christus, qui lumen tribuo omnibus qui me invocant et credunt in me. Nunc ergo veni illuminare te et mundare purificans ab omni inmunditia simulacrorum. »*

(79)[248] Et le Fils de Dieu me prit et me baptisa dans les eaux[249] et il me dit : « Je te baptise, Christine, de par *(mier)* Dieu le Père, et par *(gan)* moi, son Fils, et l'Esprit saint. »[250]

B et OT *om.*

L, p. 181 : *Et adsumens baptizavit me in mari dicens : « Baptizo te in Deo Patre meo et in me Iesu Christo Filio eius et in Spiritu Sancto. »*

(80)[251] Et il me remit à l'archange Michel et lui dit : « Emmène Christine et donne-lui mon sceau et fais-la revêtir de lumière et fais-la sortir de la mer. » |[VI-75] Et il me déposa à terre.

B : Et un ange du Seigneur la reçut et la conduisit à terre.

OT *om.*

L, p. 181 : *Et post haec tradidit me archangelo Michaeli et dicit ei : « Accipe hanc infantulam et da ei signaculum meum et educens eam ad terram restitue. »*

(81)[252] Et comme nous sortions sur la terre, je regardai vers le ciel et je vis les cieux ouverts et le Sauveur du monde y entra et alors brusquement il fit jour; je me dressai et adorai le Seigneur.

B et OT *om.*

L, p. 181 : *Et cum exissem ad terram intendens in caelum vidi caelos apertos et Filium Dei, salvatorem mundi, euntem in caelum. Et cum starem in oratione exortus est dies.*

(82)[253] Et comme Urbain sortait du palais il me vit debout à cet endroit [*****] et [***] et [*****] esclaves qui m'avaient jetée dans la mer s'ils n'avaient pas menti et ne m'avaient pas jetée |[VI-76] dans la mer.

B : Et son père Urbain apprit que Christine apparaissait sur le bord de la mer où on l'avait jetée. Alors il grinça des dents contre ses esclaves et dit qu'ils ne l'avaient pas jetée dans la mer; mais ils certifièrent par serment qu'ils l'avaient vraiment jetée.

OT *om.*

248. A identique.

249. Le baptême est donc donné par immersion.

250. On notera la différence entre *mier* (διά ou παρά) et *gan* (ἐκ, ἀπό), ce que l'on ne trouve ni dans M, p. 321 (§ 16, l. 9-10) : « βαπτίζεται Χριστῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ εἰς ἐμὲ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον » ni dans L.

251. A identique.

252. A, p. 190 : « Et comme je levais les yeux vers le ciel, je vis les cieux ouverts et le Sauveur de l'univers y entra et soudain alors la nuit devint claire, je me dressai et adorai le Seigneur. »

253. A, p. 190 : « Et comme Urbain sortait de son palais, il me vit debout et fut intérieurement stupéfait et il se fâchait contre ses esclaves qui m'avaient jetée. »

(83)[254] Et il leur ordonna de m'arrêter et de me conduire au palais. Urbain m'interrogea et me dit : « Dis-moi, Christine, par quelle sorcellerie tu m'as vaincu, car la mer aussi tu l'as ensorcelée par quelque chose. »

B : Et il ordonna de la conduire au tribunal, l'interrogea et lui dit : « Dis-moi par quelle magie tu as été fortifiée et tu as vaincu la mer. »

OT *om.*

(84)[255] Mais sainte Christine lui dit : « Indigne de Dieu, misérable et aveugle, ne vois-tu pas que j'ai reçu de mon Dieu la grâce[256] en ce jour et que j'ai été renouvelée en vérité par mon père, Jésus-Christ, qui t'abattra toi et toute ta puissance et te jettera |VI-77 dans la géhenne extérieure. J'espère dans le Sauveur Jésus-Christ que la mort a été préparée pour toi et que ta main ne viendra plus sur moi et dans sept jours viendra ton frère semblable à toi [***] et [** ******] indigne serviteur des idoles. J'espère aujourd'hui en celui qui m'a baptisée et sauvée : il te jettera dans la ténèbre du monde extérieur et tu ne connaîtras plus le sommeil, mais tu verras la lumière |VI-78 éternelle. »

OT *om.*

(85)[257] Urbain s'irrita de cette insulte qu'il entendit de sa fille et il ordonna sa détention en prison jusqu'au lendemain et sa décapitation.

OT *om.*

(86)[258] Et sainte Christine soupira, leva les yeux vers le ciel et elle priait Dieu et dit : « Fils du Dieu vivant, inaccessible, Jésus-Christ, incorruptible, immaculé, saint, aujourd'hui tu es descendu des hauteurs sur ces eaux dans la plus brillante gloire et puissance et avec une assemblée d'anges |VI-79, toi qui m'as fait don de la gloire et de l'immortalité du baptême : rétribue Urbain cette nuit, car il se montre inique envers ta servante et menace de me tuer demain ; ne lui accorde pas le sommeil cette nuit. »

(87) Sainte Christine dit tout cela et elle retourna en prison et des anges de Dieu la servaient. (88)[259] Quant à son père Urbain, son âme le quitta dans beaucoup de souffrances et de grandes angoisses.

(89)[260] Et quand sainte Christine apprit qu'il était mort, elle se dressa, pria |VI-80 et dit : « Je te remercie, mon père et <père> d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, car tu m'as entendue, moi ta servante, et tu as englouti mon ennemi dans la ténèbre extérieure, dans l'enfer inférieur, Urbain, qui s'est égaré loin de ta bonne nouvelle, et tu as eu pitié de moi, une enfant, ta servante, pour que je glorifie et loue ton nom puissant jusqu'à l'éternité, amen ! »

254. A, p. 190 : « Et il ordonna de m'arrêter et de me conduire au palais et il me dit : "Dis-moi, Christine, par quelle sorcellerie tu m'as dominé, car tu as aussi ensorcelé la mer." »

255. Fin des passages à la 1re personne.

256. A identique, mais B, f. 292r : « j'ai reçu le sceau du Christ… »

257. AB pratiquement identiques.

258. A, p. 190 : « Et sainte Christine leva les yeux vers le ciel, elle priait Dieu et dit : "Fils du Dieu vivant, immaculé, incorruptible, saint, réponds à Urbain cette nuit, car il se montre inique envers ta servante et me menace de mort demain." » B est proche de V.

259. A pratiquement identique.

260. A pratiquement identique, hormis la référence à Abraham, Isaac et Jacob.

(90)[261] Et comme le temps d'Urbain était passé, un autre archonte fut établi à sa place ; il s'appelait |VI-81 Dios et il était lui aussi semblablement emporté et idolâtre et ennemi des chrétiens. (91) Il réunit ses services et ils l'informèrent de l'endurance de Christine. (92) Quand l'archonte Dios entendit cela, il réfléchit en lui-même et dit : « Voyons ! avec de semblables supplices ils n'ont pu la soumettre aux idoles ! Qu'allons-nous faire pour lui faire adorer les idoles ? » Et il ordonna de conduire sainte Christine au palais.

(93) Et quand l'archonte Dios |VI-82 vit la prestance de l'enfant – car elle était belle à tous égards –, il l'appela et commença à la flatter et il lui dit : « Enfant, tu es noble et descendante des empereurs et tu as supporté grande angoisse et tourment. On m'a dit qu'un égarement t'a atteinte, que tu as abandonné les idoles miséricordieuses et que tu sers un homme pourchassé de ville en ville sur la terre ! et c'est lui qui peut t'aider, Christine ? (94) Adore maintenant les dieux miséricordieux que servent toutes |VI-83 les créatures, et qui sont miséricordieux envers toutes les âmes ; offre-leur une oblation et de l'aloès pour qu'ils absolvent tes fautes. Écoute-moi, Christine et approche-toi des idoles et ne persiste pas maintenant dans ta réserve {et j'écrirai à l'empereur}, que tu es {d'origine impériale}[262] et il te donnera à un homme valeureux, un serviteur *(barak'ilsa)* <de mon palais>, et tu seras dans la gloire parmi toutes les {femmes}. (95) Si tu n'exécutes pas mon ordre et persistes dans la même idée, |VI-84 je te le jure par mes dieux : je t'infligerai une lourde peine et condamnation et il ne te sauvera pas, ton dieu que tu sers ! »

(96) Mais sainte Christine tourna immédiatement les yeux vers le ciel et lui dit : « Que sont ces détestables paroles, archonte, par lesquelles tu t'imagines, toi, <m'>inquiéter ? Tu ne pourras pas m'effrayer, ni toi ni ton roi corrompu, pour me faire abandonner le Seigneur du ciel et son Fils Jésus-Christ et c'est lui qui m'a assistée, |VI-85 moi, dans tous ces supplices qui me sont venus des mains d'un impie. »

(97) Alors l'archonte se mit en colère et à cause de ces insultes il ordonna de la déshabiller et de la racler[263]. (98) Et sainte Christine lui dit : « Par tes propres coups eux-mêmes ton visage est répugnant[264], abominable comme tes idoles ! N'as-tu pas honte, toi qui m'infliges des supplices ridicules ? Fais-moi voir des supplices plus grands encore si tu le peux. J'espère en mon sauveur le Christ |VI-86 qu'il te confondra. » (99) L'archonte dit à sainte Christine : « Je supporterai tes insultes comme venant d'un enfant ! J'ai pitié de toi afin que tu reviennes aux idoles et elles auront pitié de toi. » (100) Et sainte Christine lui répondit et lui dit : « Quel est ton nom, archonte ? » L'archonte des archontes répondit à Christine : « Tu veux apprendre quelque chose sur mon nom ? Je m'appelle Dios. » Sainte Christine dit : « Tu portes justement le nom de Dios, l'idole inanimée |VI-87 et sourde ! »

(101) Alors l'archonte se mit en colère ; il fit apporter un chaudron *(lanjvi)*[265], allumer par-dessous un feu vif et verser <dans le chaudron> de la poix, du naphte et de l'huile, et il

261. B commence ce paragraphe par un titre, dont il faudrait trouver l'origine : « Second interrogatoire de Christine » Un premier interrogatoire n'a pas été explicitement mentionné, mais le troisième le sera au § 124.

262. Plusieurs passages illisibles ou effacés dont le contenu probable est donné par B, A étant ici très bref.

263. A parle de « racler les côtés », B de « frapper avec des cravaches ».

264. Même expression peu claire, dans A. Sans équivalent dans L.

265. On pourrait aussi comprendre « gril » ou « poêle à frire ».

fit jeter dans le chaudron et retourner sainte Christine pour la faire mourir rapidement[266].
(102) Et sainte Christine leva les yeux vers le ciel et dit : « Je te loue et te glorifie, Jésus-Christ, car tu m'as jugée digne d'être renouvelée comme un enfant dorloté par des nourrices. »

(103) Mais l'archonte répondit à Christine : « Oh ! Vois-tu [...] »[267].

266. M mentionne les broches qui permettent de retourner Christine, de la « bercer » : voir § 102.
267. Fin du texte palimpseste.

LA *PASSION* DE SAINTE CHRISTINE DE TYR/BOLSENA. 2, LA *VITA ET PASSIO S. CHRISTINAE* D'ALFAN DE SALERNE

par Jean-Marie MARTIN

1. Traces du culte dans le Midi latin avant les translations

Le lieu principal de culte d'une sainte Christine martyre en Italie est la petite ville de Bolsena (province de Viterbo, dans le nord du Latium). Ce culte remonte au moins au très haut Moyen Âge. On a très tôt honoré cette sainte en utilisant la *Passion* de sainte Christine de Tyr : au IXe siècle, dans son martyrologe, Adon avait dû inventer une ville de Tyr en Tuscie, *circa lacum Vulsinum*[1]. C'est ainsi que la *Passion* grecque de Christine de Tyr a donné naissance à des *Passions* latines de sainte Christine de Bolsena.

On trouve aussi, pendant le haut Moyen Âge, quelques traces d'un culte de sainte Christine dans des régions italiennes éloignées de Bolsena. On connaît ainsi, non loin de Pavie, un monastère de Sainte-Christine (Santa Cristina, commune de Santa Cristina e Bissone, province de Pavie) sis à proximité de la *curtis* et du palais royal d'*Olona* (Corteolona, province de Pavie), qui existait déjà à la fin de l'époque lombarde (il a reçu une offrande de la reine *Ansa*, femme du roi *Desiderius*)[2]. On n'en a trouvé la première mention directe que dans un précepte de Lothaire Ier fait le 4 février 838 à

1. J. DUBOIS & G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon : ses deux familles, ses trois recensions : texte et commentaire*, Paris 1984, p. 233 (référence fournie par V. Fiocchi Nicolai). Voir *supra* l'article de B. MARTIN-HISARD.

2. Le palais royal a été fondé par le roi Liutprand, qui l'avait flanqué d'un monastère de Saint-Anastase (le Perse) dont une relique avait été apportée de Rome : voir C. CALDERINI, Il palazzo di Liutprando a Corteolona, dans *Contributi dell'Istituto di archeologia. 5*, a cura di M. Cagiano de Azevedo, Milano 1975, p. 174-203. L'offrande de la reine *Ansa* est citée dans le polyptyque du monastère (fin du Xe siècle) : A. CASTAGNETTI, S. Cristina di Corteolona, dans *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, a cura di A. Castagnetti *et al.* (Fonti per la storia d'Italia 104), Roma 1979, p. 27-40, ici p. 37 ; le même inventaire cite des biens offerts par l'empereur Louis, les rois Rodolphe, Bérenger Ier, Hugues et Lothaire. F. BOUGARD (Palais royaux et impériaux de l'Italie carolingienne et ottonienne, dans *Palais royaux et princiers au Moyen Âge*, sous la dir. de A. Renoux, Le Mans 1996, p. 181-194, ici p. 190) n'exclut pas que la fondation du monastère de S. Cristina remonte à l'époque du roi Liutprand ; voir encore P. PASCHINI, Ricerche agiografiche. S. Cristina di Bolsena, *Rivista di archeologia cristiana* 2, 1925, p. 167-194, ici p. 193. Notons que, dans l'inventaire cité, Christine, patronne du monastère, est considérée comme vierge et martyre.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 571-598.

Corteolona et adressé à Pierre, abbé *ex monasterio Sanctae Cristinae quod est situm prope villam nostram Ollonam*; reprenant des décisions (perdues) de Charlemagne et de Louis le Pieux, l'empereur lui confirme l'immunité et la protection royale[3]; un autre acte – perdu – a été fait par Louis II en 872-874[4] en faveur de ce monastère, qui a reçu ensuite des terres données par de nombreux empereurs et rois à la fin du IXe et au Xe siècle et vu passer des pèlerins illustres, comme Guillaume d'Aquitaine et l'archevêque de Canterbury Sigeric[5]. En 1232, le monastère se voit encore confirmer par Frédéric II plusieurs *castra* et *castella* – dont le *castrum Sancte Christine* –, ainsi que des biens dans les comtés de Pavie, Milan, Lodi, Plaisance, Parme, Reggio, Tortona, Vérone et Côme[6]. Pavie même abritait au IXe siècle un monastère de même titre[7], et Plaisance avait une poterne Sainte-Christine[8]. Plus tard, Trévise aurait abrité un monastère féminin de Sainte-Christine, construit en 1190 et détruit en 1357[9].

Dans la Toscane du VIIIe siècle, à la fin de l'époque lombarde, on connaît une église de Sainte-Christine près de Pise et un monastère de même titre sans doute près de Lucques[10].

En Italie méridionale, les traces du culte de sainte Christine semblent indépendantes de la tradition de Bolsena. L'abbaye de S. Vincenzo al Volturno comptait au Xe siècle – et peut-être même dès la fin du VIIIe ou le début du IXe siècle –, parmi ses dépendances, une église Sainte-Christine sise près de Venafro, que Paschini situe précisément à Massa Santa Cristina (commune de Venafro, province d'Isernia)[11]; elle lui aurait été donnée par le prince Grimoald III (788-806) ou Grimoald IV (806-817)[12]; elle figure dans des préceptes faux ou remaniés de Louis II[13], d'Otton Ier[14], d'Otton II[15], mais aussi dans des actes qui semblent véridiques de 954, 955, 965[16], puis dans des préceptes d'Henri II[17] et de Conrad II[18] ainsi que dans un privilège de Nicolas II[19]. Le titre est sans doute d'origine locale. Selon une tradition rapportée au XVIIe siècle, d'autre part, aurait autrefois existé près de Capoue, sur la route de S. Angelo in Formis, une église Sainte-Christine avec

3. *MGH, DK* III, Lothaire Ier n° 36.
4. *MGH, DK* IV, n° 107.
5. *Ibid.*, p. 192, qui cite comme sources : Raoul Glaber, *Vita domini Willelmi abbatis*, éd. N. Bulst, Oxford 1979, c. 9 p. 276; K. Miller, *Mappae mundi : die ältesten Weltkarten. 3, Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895, p. 157.
6. J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, Paris 1852-1861, réimpr. Turin 1963, 7 t. en 12 vol., vol. 4, 1, p. 305-308.
7. *IP* VI, p. 224-225.
8. *MGH, DK* IV, nos 84 et 85.
9. *AASS, Iul. V*, p. 505 BC; le même texte en signale, d'autre part, un autre hors les murs de Sutri.
10. *Codice diplomatico Longobardo. 2*, a cura di L. Schiaparelli (Fonti per la storia d'Italia 63), Roma 1933, nos 295 (768-774) et 287 (773).
11. Paschini, Ricerche (cité n. 2), p. 193.
12. *CV*, document perdu 27.
13. *CV* 70 = *MGH, DK* IV, n° 75 (11 juin 866).
14. *CV* 115 = *MGH, DD* I, n° 245 b.
15. *CV* 143 = *MGH, DD* II-1, n° 288 b.
16. *CV* 93, 94, 123.
17. *CV* 185 = *MGH, DD* III, n° 286 (1014).
18. *CV* 187 = *MGH, DD* IV, n° 268 (30 mai 1038).
19. *CV* 204 (1059). Voir encore *CV* 206 (1066).

un village; elle serait à présent détruite, mais le titre en aurait été transporté dans une chapelle de la cathédrale[20].

Le Midi fournit encore quelques très rares témoignages onomastiques d'un culte de sainte Christine. En 743, l'abbesse d'un monastère proche d'Alife (province de Caserte) s'appelle Christine[21]; ce nom est également porté par une Napolitaine en 971[22], par une Amalfitaine en 1005[23]; dans la Calabre grecque, au plus tard au milieu du XIe siècle, c'est un Χριστίνος qui apparaît[24].

Mais, en ce qui concerne Naples en tout cas, il est probable que le nom ne se réfère pas à la sainte fêtée le 24 juillet. En effet, dans le calendrier de marbre napolitain du IXe siècle, la *Passio sancte Cristine* revient trois fois, mais aux dates suivantes : 13 mars, 31 mai et 6 septembre. La première date est celle de la passion de la martyre perse Christine, la seconde celle de la passion de Christine de Nicomédie; la troisième, mal identifiée, et qui ne peut être rapprochée que d'une mention d'un calendrier syriaque, est peut-être identique à l'une des deux précédentes[25]. On voit que, dans le Midi du haut Moyen Âge, le nom de Christine n'est pas univoque.

Les témoignages deviennent un peu plus parlants à partir du Xe siècle. Ils concernent d'une part les zones hellénophones de Calabre et du Salento, d'autre part les régions lombardes méridionales. En ce qui concerne les zones grecques, l'élément principal est fourni par la crypte de Sainte-Christine à Carpignano Salentino (province de Lecce) : les plus anciennes inscriptions datées y remontent au Xe siècle[26]. À la même époque, dans la Calabre méridionale, la *Vie* de saint Élie le Spéléote[27] évoque une grande et terrible grotte qui porte le nom de sainte Christine martyre, et qui est le siège d'un démon noir (καὶ γὰρ ἀληθῶς στήλαιόν [*sic* pour σπήλαιον] ἐστι μέγα καὶ φοβερώτατον ἐν τοῖς ὁρίοις Μεσυβιάνου, ὃ καλοῦσι τῆς ἁγίας μάρτυρος Χριστίνης)[28].

On voit que le culte italien de Christine, pendant le haut Moyen Âge, n'est pas exclusivement attaché à Bolsena.

20. *AASS, Iul. V*, p. 505 B : « *Sanctuarium Capuanum, anno 1630 Neapoli excusum*, pag. 522 *tradit ista* : Fuit olim ecclesia S. Christinae cum suo pago in via S. Angeli ad Formam; tandem diruta, translata est capella in cathedralem; et est capella canonicorum. »
21. *CSS* II, 13.
22. *RNAM* 145.
23. *CP* 41.
24. *CAG* IV, p. 181. La *Biblioteca Sanctorum* ne connaît qu'un saint *Christinus*, martyr de Pologne au XIe siècle; il est plus probable qu'il s'agisse ici de la masculinisation du nom de Christine.
25. H. Delehaye, Hagiographie napolitaine, *AnBoll* 57, 1939, p. 5-64, ici p. 15 et 16, 21 et 23, 33 et 34.
26. A. Jacob, Inscriptions datées de la province de Lecce (Carpignano, Cavallino, San Cesario), *Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia nazionale dei Lincei*, serie 8, 37, 1982, p. 41-51. Id., L'inscription métrique de l'enfeu de Carpignano, *RSBN* NS 20-21, 1983-1984, p. 103-122 : l'auteur publie trois inscriptions respectivement datées de 959, 1020 et [avant 1075].
27. *Vita sancti Eliae auctore discipulo monacho, AASS, Sept. III*, p. 848-888 : chap. 44, p. 865.
28. On ne sait à quand remonte, dans cette région, le toponyme de Santa Cristina d'Aspromonte (prov. Reggio).

2. Après les translations

Le texte d'Alfan de Salerne que nous publions de nouveau ci-dessous, en dépit de sa valeur littéraire et de son intérêt intellectuel et historique, ne semble pas avoir donné un nouveau cours au culte italien de sainte Christine. Celui-ci est resté assez confidentiel dans l'Italie septentrionale et a continué de se développer à Bolsena.

Dans l'Italie méridionale et en Sicile, le culte a été renouvelé par deux translations de reliques de la sainte, dont la première (à Sepino, province de Campobasso, dans le Molise) n'est connue que par des récits contradictoires.

Parlons d'abord de la seconde, de Sepino à Palerme. Le récit en est rapporté dans un manuscrit du xiv[e] siècle (Palerme, Archivio storico diocesano, *cod.* D 4, ff. 89[v]-90[v]), qui contient aussi une *Passion* de la sainte (*BHL* 1750, *ibid.*, ff. 171[r]-174[r]). Le récit de la translation (fêtée le 7 mai et placée entre la fête de saint Michel au Monte Gargano et la Vie de saint Cataldo) semble parfaitement réaliste et précis[29] : sous le règne du roi de Sicile Guillaume I[er] (1154-1166), le comte Hugues [II] de Molise (marié à une fille naturelle du roi)[30], séjournant à Palerme, au cours d'une discussion sur les reliques des martyrs, aurait affirmé que le *castrum* de Sepino, situé dans son comté, abritait « le précieux corps de la sainte martyre Christine » ; à la demande de l'archevêque de Palerme Hugues (1144-1166)[31], le comte raconta comment il y serait arrivé. L'archevêque pria alors le comte d'accepter que ces reliques fussent transférées de ce lieu peu convenable *(minus idoneo in loco)* dans la cathédrale de Palerme ; le comte répondit qu'il le ferait volontiers, mais qu'il n'osait point. Finalement, la translation fut opérée discrètement et sans encombres ; le corps saint fut reçu à Palerme par « le clergé et le peuple, les vierges et les femmes mariées, et toute la cité avec des cierges et des lampes, avec des hymnes et des laudes » ; on le déposa à la cathédrale, dans une châsse d'argent « pour la gloire du Christ et la protection perpétuelle de notre cité ». Cette translation aurait eu lieu en 1160 (date traditionnelle, plausible, mais non assurée[32]), soit peu après la mort du comte Hugues, dont la veuve résidait à Palerme ; elle est rappelée dans l'inscription tombale de l'archevêque.

La *Passion* divisée en neuf leçons du lectionnaire de Palerme (*BHL* 1750) a comme prototype évident la *Passion BHL* 1748 (traduite du grec entre le vi[e] et le ix[e] siècle), dont elle reprend textuellement de nombreux passages, dont l'*incipit (Erat quedam virgo sacra et sancta puella de Tyro nomine Christina)* et (à une inversion et un détail de déclinaison près) le *desinit (Implevit autem martirium suum beata Christina octavo kalendas Augusti, die quinta feria, in Tyro civitate, regnante domino nostro Iesu Christo, cui est honor, virtus et potestas in secula seculorum. Amen)*, se bornant généralement à opérer des coupes. Elle n'a au contraire aucun rapport direct avec le texte d'Alfan de Salerne.

29. Voir E. Cuozzo & J.-M. Martin, *Le pergamene di S. Cristina di Sepino (1143-1463)* (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge publiés par l'École française de Rome 1), Roma 1998, p. 59-62.
30. Voir *ibid.*, p. 38-39.
31. Familier de Guillaume I[er], qui conspira avec Maion avant que celui-ci ne cherche à l'empoisonner : voir le *Liber de regno Sicilie* (*La Historia o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie thesaurarium di Ugo Falcando*, a cura di G. B. Siragusa, Roma 1897 [Fonti per la storia d'Italia 22], *s.v.*, notamment p. 13 et 40).
32. L. Boglino, *Palermo e Santa Cristina*, Palermo 1881, p. 36.

De l'arrivée des reliques de Christine à Sepino, on a gardé deux récits différents et incompatibles entre eux. En outre, les documents d'archives n'évoquent pas le culte de la sainte avant 1271, soit plus d'un siècle après la translation de Sepino à Palerme.

Le premier récit de l'arrivée du corps de Christine à Sepino est celui qu'aurait fait, peu avant 1160, le comte Hugues à l'archevêque de Palerme. À la question de ce dernier sur la provenance de la relique, il répond qu'un prêtre d'une petite église (de Sepino ou de ses environs immédiats) souffrait depuis longtemps d'une maladie incurable par la médecine. Il avait un cousin, clerc à la curie romaine, à qui il demanda de lui envoyer des reliques qui pussent le guérir. Son correspondant déroba, en cachette, un corps entier de petite taille dans une chasse *(corpusculum de sacello totum)* et l'emporta à Sepino, pensant ensuite le rapporter ; mais la mort l'en empêcha. Le prêtre déposa la relique dans un réceptacle aussi convenable qu'il put *(iuxta modum suum apto in locello composuit)* et, guéri, l'y conserva secrètement pendant des années. À sa mort, il livra son secret à un confrère, et des miracles firent connaître les reliques, qui seraient donc d'origine romaine.

Le second récit, rapporté à la fin du xvi[e] siècle par Ottavio Gaetani[33], rattache directement le culte de Sepino à celui de Bolsena. Il semble tiré d'un ouvrage autrefois conservé à Sepino. Il expose que, le jour anniversaire de la mort de sainte Christine, la tête de la sainte apparaissait, flottant sur les eaux du lac de Bolsena, à tierce, à none et à vêpres, chaque fois pendant une demi-heure environ. Deux hommes de la Gaule, se rendant à Jérusalem et passant par le tombeau de la sainte à *Tyrum*, sur le lac de Bolsena, s'emparèrent de ses reliques, les portèrent jusqu'à la côte Adriatique, puis, ne trouvant pas de bateau, se replièrent avec le corps à Sepino, où les miracles accomplis par la sainte éventèrent leur secret. Les habitants, après avoir tenté en vain d'éloigner la relique, la conservèrent. Ce récit constitue la partie centrale de l'*officium de translatione* publié dans les *Acta sanctorum*[34].

Les origines du culte de sainte Christine à Sepino sont donc extrêmement floues. Elles semblent remonter à la fin du xi[e] ou à la première moitié du xii[e] siècle. Si l'auteur du récit de la translation à Palerme en 1160 attribue bien la relique à Christine et place la commémoration de sa passion le 23 juillet (la date oscille entre le 23 et le 25 juillet), il ne cite aucun texte et ne fait aucune allusion qui permette de rattacher ce culte à une tradition précise connue. Dans ce récit, en outre, le corps est apporté à Sepino par un clerc de la curie romaine : il semble s'agir d'une relique romaine plutôt que de celle de Bolsena – dont, au demeurant, aucun vol ne semble signalé.

C'est la seconde tradition de la translation à Sepino, rapportée par Gaetani, qui, pour la première fois, fait venir de Bolsena la relique de Sepino, ensuite transportée à Palerme.

Le culte médiéval de Christine à Sepino est assez bien documenté grâce aux parchemins conservés dans les archives de l'église (aujourd'hui paroissiale) de S. Cristina ; il s'agit presque exclusivement de lettres épiscopales accordant des indulgences aux pèlerins qui visiteront l'église à certaines occasions et sous certaines conditions, qui ne nous apprennent rien sur les liens éventuels entre le culte de Sepino et celui de Bolsena. De la seconde moitié du xiii[e] siècle à la seconde moitié du xv[e] siècle, en effet, S. Cristina de

33. O. Gaetani, *Vitae sanctorum siculorum*, Palermo 1657, vol. 2, p. 45-46 ; le texte est reproduit par Boglino, *Palermo* (cité n. 32), p. 41-43.
34. *AASS*, *Iul. V*, p. 502 B-F.

Sepino semble avoir été une église de pèlerinage, non intégrée au réseau paroissial ; en 1429 existait un hospice de S. Cristina[35].

La première lettre d'indulgence conservée est faite, en 1271, par l'archevêque élu de Bénévent *Capuferrus*[36] ; elle est également souscrite par ses suffragants d'Ariano Irpino, Sant'Agata de' Goti, Frigento, Ascoli Satriano et Avellino ; une indulgence de quarante jours est accordée à ceux qui visiteront l'église de S. Cristina le jour de la fête de la sainte. En août 1306, un autre archevêque de Bénévent, *frater Monaldus*, accorde à son tour une indulgence de quarante jours à qui visitera l'église pendant le carême et l'octave de Pâques, ainsi que les jours de la construction de l'église (22 janvier), de l'invention (6 janvier), de la translation (10 janvier) et de la passion de la sainte, de la Fête-Dieu, enfin tous les mercredis. L'acte est fait à Sepino le 28 août[37] ; trois jours plus tard, à Bénévent[38], dans un privilège plus solennel, l'archevêque ajoute à cette liste les octaves des différentes fêtes et le Vendredi saint ; ce second acte est souscrit par ses suffragants de Bojano, Frigento, Trevico, Guardialfiera, Montemarano, Ascoli Satriano, Telese, Fiorentino et Volturara Appula.

L'évêque de Bojano, ordinaire du lieu, n'intervient de son propre chef qu'en 1290[39] : l'évêque Guillaume, qui vient de consacrer l'autel de l'église, accorde un an et quarante jours d'indulgence le jour anniversaire de cette consécration (22 janvier, date ensuite fêtée comme celle de la construction de l'église) ; nous parlerons dans un instant des interventions de ses successeurs.

Notons auparavant que, pendant la première moitié du XIV[e] siècle, la renommée du culte de Sepino dépasse les frontières de la métropole de Bénévent. En 1306, c'est Nicolas, évêque de Butrint en Albanie (alors sous domination angevine) qui, depuis Brindisi, accorde une indulgence de quarante jours aux fidèles qui visiteront l'église le jour de la fête de la sainte, les quatre jours précédents et les quatre suivants[40] ; en 1349, la lettre d'indulgence de l'évêque Ange de Bojano[41] était munie des sceaux de l'archevêque de Naples, des évêques de Capri et de Carinola, enfin de ceux d'Ariano et de Volturara. En 1363 ou 1378[42], c'est au nom du pape qu'intervient l'évêque de Troia Nicolas ; enfin la dernière lettre d'indulgence médiévale est faite en 1463 par Barthélemy de Ravenne, cardinal prêtre du titre de Saint-Clément et légat dans le royaume de Sicile *citra*[43].

À vrai dire, pendant la seconde moitié du XIV[e] et au XV[e] siècle, les nouvelles indulgences concernent encore l'église de S. Cristina, mais, plus précisément, certaines de ses chapelles, dont les titres sont évidemment différents ; elles n'ont donc plus que des rapports indirects avec le culte de sainte Christine.

35. CUOZZO & MARTIN, *Le pergamene di S. Cristina* (cité n. 29), n° 95. En 1386 est attesté un cimetière de S. Cristina (*ibid.*, 84).
36. *Ibid.*, n° 32.
37. *Ibid.*, n° 41.
38. *Ibid.*, n° 42.
39. *Ibid.*, n° 37.
40. *Ibid.*, n° 43 (sur cet évêque, voir p. 160 n. 1).
41. *Ibid.*, n° 52.
42. *Ibid.*, n° 80.
43. *Ibid.*, n° 100.

Les documents de Sepino montrent en outre que l'église s'enrichit : un état de ses biens, sans doute établi entre 1350 et 1425[44], énumère 74 possessions foncières ; en 1442, un archiprêtre lègue la majeure partie de ses biens à la chapelle de la Conception de la Vierge qu'il a fait bâtir dans l'église de S. Cristina[45].

Nous n'avons pas lu les documents d'époque moderne conservés à Sepino. Mais on remarque que plusieurs des actes médiévaux qu'on vient de citer ont été, *a posteriori*, souscrits par des évêques ayant vécu nettement plus tard, qui ont manifestement ainsi voulu en confirmer la teneur pour leur propre compte et pour leur temps. Ainsi le second privilège de *Monaldus* de Bénévent[46] a été souscrit, à la suite de ses suffragants, par un évêque de Bojano connu dans les années 1320, puis par *Antonius Attilius de Supino*, évêque de Termoli († 1536), par un évêque de Civitate inconnu, un évêque de Telese (1515-1524), un évêque probablement de Fermo, enfin celui qui occupait le siège de Guardialfiera entre 1519 et 1524. Les mêmes prélats de Guardialfiera, Termoli, Fermo et Telese ont encore souscrit l'acte de Nicolas de Troia[47] et celui de Charles de Bojano[48] en compagnie, cette fois, d'un abbé de S. Vincenzo al Volturno. La lettre d'Antoine de Bojano[49] a reçu, au XVI[e] siècle, les souscriptions des évêques déjà cités de Termoli et Guardialfiera, ainsi que de celui qui occupait le siège double de Volturara et Montecorvino.

Derrière cette permanence du culte, du XIII[e] au XX[e] siècle, on observe des modifications. Ce culte, répétons-le, n'apparaît dans les documents qu'à l'époque angevine, bien après la translation des reliques de sainte Christine de Sepino à Palerme. L'église de Sepino se targue aujourd'hui de posséder un bras de la sainte : a-t-il été laissé à Sepino en 1160 ? Y a-t-il été rapporté plus tard ? A-t-il fait l'objet d'une invention ? Notons en tout cas que les lettres d'indulgence de *Monaldus*, écrites en 1306, font état d'une fête de l'invention (le 6 janvier) et d'une fête de la translation (le 10 janvier) des reliques de la sainte[50] ; nous ne savons pas à quel épisode précis elles se rapportent, mais elles semblent étroitement liées au culte de Sepino. En tout cas, une relique a dû attirer la dévotion des pèlerins, au moins depuis la seconde moitié du XIII[e] siècle ; mais on a vu qu'au cours des XIV[e] et XV[e] siècles l'église de S. Cristina était devenue le lieu de multiples dévotions secondaires, sans rapport avec Christine.

On ne sait quand cet ensemble de dévotions a cessé d'attirer des pèlerins pour laisser la place à la fête locale en l'honneur de Christine. Notons toutefois que, dans les actes médiévaux conservés à Sepino, le nom de Christine n'est porté que par une seule femme, citée à la fin du XIV[e] ou au début du XV siècle[51]. En outre, on n'est pas sûr que, en dépit de la protection d'évêques plus ou mons lointains (Naples, Butrint) et de représentants du pape, le culte de Sepino ait, même au XIV[e] siècle, débordé une zone assez étroite.

44. *Ibid.*, n° 94.
45. *Ibid.*, n° 98.
46. *Ibid.*, n° 42.
47. *Ibid.*, n° 80.
48. *Ibid.*, n° 89.
49. *Ibid.*, n° 99.
50. Voir *AASS, Iul. V*, p. 502-503.
51. CUOZZO & MARTIN, *Le pergamene di S. Cristina* (cité n. 29), n° 94, p. 277 : *Christina Iohannis Frederici.*

Enfin, les *Rationes decimarum Italiae* montrent qu'au XIVe siècle les églises dédiées à sainte Christine sont très rares dans le royaume de Naples. Certes, ces documents ne peuvent être considérés comme exhaustifs : l'église de Sepino n'y est même pas citée, non plus que celle de Carpignano. Toutefois, alors que les *Rationes* en attribuent à la Toscane une trentaine, à l'Ombrie une dizaine (dont celle de Bolsena), le Midi continental tout entier n'en abriterait que quatre : une au diocèse des Marses, une au diocèse de Calvi et une au diocèse de Carinola en Campanie[52], enfin celle de Santa Cristina d'Aspromonte en Calabre. Il ne semble pas que la greffe tardive du culte méridional sur celui de Bolsena ait eu d'effets importants.

Le nom de Christine paraît désigner une sainte (au moins) assez célèbre, mais à l'identité assez vague pour qu'on puisse vénérer des reliques qui lui sont attribuées sans se poser trop de questions sur leur provenance.

3. Résumé du texte d'Alfan

Prologue : La noble vierge Christine a vaincu en martyre les combats qu'elle a menés et mérité le paradis.

Vie et passion : Christine, issue de la famille patricienne des Anicii, a reçu une éducation soignée en philosophie et en poésie, qui l'a conduite à choisir la *virtus* au détriment de la *voluptas*.

En dépit de sa beauté, elle refuse le mariage ; aussi son père, Urbain, la fait vestale et l'installe avec douze servantes dans une tour, où elle doit sacrifier aux statues de Jupiter et d'Apollon. En dépit des protestations des servantes, elle refuse, se disant *Christi sponsa* et, citant Apulée et Varron, dénonce les dieux païens en montrant leurs défauts ; elle expose les raisons de sa foi chrétienne avant de jeter par la fenêtre les statues des dieux. Quand il s'en aperçoit, son père (qui est préfet de la Ville) menace de la déshériter, ce qu'elle accepte puisqu'elle a le Christ comme co-héritier ; devant son refus persistant, son père la fait fouetter par douze soldats et l'enferme, enchaînée, dans une prison souterraine. Un jeune homme, envoyé par le Christ pour la protéger, lui donne du pain à manger. Christine repousse les sollicitations de sa mère, préférant Dieu à ses parents. Son père se souvient du sénateur *Fulvius*, qui a fait tuer son propre fils, complice de Catilina. Christine lui expose la supériorité de la Trinité sur Jupiter et Saturne. Son père la fait écorcher par une roue munie de lames, qui se renverse et blesse les infidèles présents, avant de la remettre en prison, où un ange supprime ses blessures. Son père la jette à la mer, mais des anges la ramènent au rivage. Son père meurt.

Son successeur au poste de préfet, *Idion*, veut que Christine sacrifie à une image du soleil. Elle refuse ; il la fait fouetter, puis jeter dans un récipient plein de poix, de résine et de soufre brûlants ; le récipient se casse et Christine en sort indemne. Le préfet la fait mettre nue, lui rase la tête et la conduit au temple du soleil, dans lequel se trouve un zodiaque d'or. À la prière de Christine, le démon qui l'habitait détruit le zodiaque, qui tue le préfet.

Le juge Julien l'enferme trois heures dans un four, d'où elle sort en psalmodiant. Il fait venir un mage avec deux serpents : un signe de croix de Christine les précipite sur le

52. On trouve en outre au diocèse de Caiazzo une église S. Christiana ou S. Christianitatis (?).

mage, que Christine ressuscite au nom du Christ. Julien lui fait alors couper les seins et la langue, puis la fait tuer par des flèches.

Épilogue : L'auteur apostrophe les trois juges, qui ignorent le paradis chrétien, puis Christine, *facta regni eterni particeps* et *coheres Christi* puisqu'elle a abandonné les *patriae leges* pour atteindre le *crucis vexillum*, enfin les fidèles, à qui Dieu présente *feminei sexus exempla* le jour de la fête de la sainte.

4. Commentaire

La *Vita et Passio* de sainte Christine écrite par Alfan de Salerne reprend le schéma général de la *Vie* géorgienne (témoin de la plus ancienne *Vie* grecque) et des premières *Vies* latines. Elle s'en distingue toutefois par un certain nombre de traits qu'on va s'efforcer de présenter.

Alfan, originaire de Salerne, moine à S. Sofia de Bénévent, puis au Mont-Cassin (1056), enfin archevêque de Salerne (Alfan Ier) de 1058 à sa mort en 1085, est une des plus importantes figures de la vie intellectuelle de l'Italie méridionale au XIe siècle. Son œuvre (en partie conservée) nous est connue par Pierre Diacre, qui lui consacre une notice dans son *De viris illustribus Casinensibus*[53] et deux autres dans les *Chronica monasterii Casinensis* (dont l'une reprend celle du *De viris*)[54]. Alfan avait sans doute étudié la médecine à Salerne et publia trois traités médicaux (*De quattuor humoribus*, *De pulsibus* et une traduction du *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Nemesius d'Émèse). Dans le domaine de la littérature religieuse, il semble avoir eu une dévotion particulière pour sainte Christine (une sainte Christine qu'il connaissait par l'hagiographie, mais que manifestement il ne localisait précisément ni dans l'espace, ni dans le temps). En effet, outre la *Vie* ici rééditée, il a composé quatre poèmes ou hymnes en l'honneur de la sainte[55], qui reprennent des thèmes présents dans la *Vie* : dans le n° 33, le bris des idoles et les supplices, dans le n° 34 les noms des trois persécuteurs de la sainte *(Urbanus, Idion, Iulianus)*, la louange du courage féminin de Christine[56], l'évocation des supplices et une apostrophe directe à Julien[57] ; le n° 35, dont le ton est plus élevé (comme celui du n° 36), énumère encore les supplices. Ces quatre poèmes sont écrits de façon soignée, les deux premiers en distiques élégiaques de vers léonins, le troisième dans le « sistema asclepiadeo secondo », le quatrième en dimètres iambiques, selon les éditeurs. De même, dans la *Vita*, selon Lentini et Avagliano, l'auteur « aderisce allo stile oratorio del *cursus* »[58] : Alfan recherche le beau style.

53. *Petri Diaconi De viris illustribus Casinensibus opusculum*, *PL* 173, col. 1003-1062 : n° 19, col. 1030-1031.

54. *Chronica monasterii Casinensis*, éd. H. Hoffmann, *MGH, SS* 34, Hannover 1980, III, 7, p. 368-369 ; III, 35, p. 411 : *Eo etiam tempore Alfanus Salernitanus archiepiscopus et huius cenobii monachus, cuius supra meminimus, vir in scripturis sanctis eruditissimus et notitia ecclesiasticorum dogmatum ad plenum instructus, composuit nitido et lucidissimo sermone Passionem sancte Cristine et librum ymnorum et versuum* : on voit que Pierre Diacre était sensible au style d'Alfan.

55. *I carmi di Alfano I, arcivescovo di Salerno*, a cura di A. Lentini & F. Avagliano, Montecassino 1974 (Miscellanea Cassinese 38), n°s 33-36.

56. *Ibid.*, n° 34, vers 12 : *in fragili sexu fortis inest animus.*

57. *Ibid.*, n° 34, vers 19 : *Quid, Iuliane, facis?*

58. *Ibid.*, p. 30-31.

La *Vie* de Christine, comme les quatre poèmes, se trouvait autrefois dans un manuscrit du Mont-Cassin aujourd'hui perdu[59]. Nous n'en avons plus qu'un témoin imparfait, le légendier de la cathédrale de Bovino (du XIIIe siècle), étudié par François Dolbeau[60]; il en reste deux fragments, regroupés en désordre, qui constituent aujourd'hui les *cod.* XV. AA.14 et XV.AA.15 de la Bibliothèque nationale de Naples (qui les a acquis avant 1883) ; ces fragments recouvrent les jours du 24 juillet au 28 août et du 14 octobre au 31 décembre. Le légendier comprenait primitivement trois volumes, qui couvraient l'année du 1er janvier au 31 décembre. Les folios subsistants, de 462 × 333 mm, contiennent, au recto comme au verso, deux colonnes de 40 lignes. Chacun des deux volumes factices conservés à la Bibliothèque nationale de Naples comprend un folio recto-verso contenant un fragment de la *Vie* de sainte Christine : XV.AA.14, f. 83 (ex 140), XV.AA.15, f. 89 (ex 142) : nous en indiquons les limites dans l'édition[61]. Le reste du texte vient aussi du légendier de Bovino, mais indirectement, à travers une copie effectuée vers le milieu du XVIIe siècle par Costantino Gaetano[62] dans le cadre de ses *Acta sanctorum manu scripta*. On y lit au f. 678 : *Passionis historia S. Christinę virginis et martiris scripta ab Alfano Archiepiscopo, eruta fuit ex m.s. codice Ecclesię Bovinensis*. Notons au passage que, comme ses prédécesseurs cassinésiens des XIe et XIIe siècles, Gaetano vénérait la mémoire de la famille des Anicii, dont il a donné le nom à une de ses bibliothèques. Les différences entre les copies du XIIIe et du XVIIe siècle, dans les passages conservés de part et d'autre, sont très faibles : un petit passage un peu complexe sauté par Gaetano[63], la substitution, dans le manuscrit du XIIIe siècle, de *mamillas* par *maxillas* (sans doute par pudeur, le mot originel étant restitué par la copie moderne)[64], la mauvaise lecture d'une expression rare dans celle-ci[65].

La *Vita et passio* de Christine constitue un monument littéraire, mais aussi un monument d'érudition, en dépit d'erreurs, volontaires ou non, sur lesquelles on va revenir. Le texte vise, comme il se doit, à l'exaltation des valeurs chrétiennes portées à l'héroïsme par la sainte, vierge et martyre; dans cette optique, les longs dialogues (déjà présents, mais moins développés, dans les *Vies* antérieures) l'emportent désormais sur le récit des étapes du martyre, auxquelles la sainte paraît insensible. On ne voit pas Christine se convertir : elle est chrétienne dès le début du récit (ou presque) et on ignore pourquoi ses parents, païens, lui auraient donné un nom aussi éminemment symbolique. Autre domaine flou : la sainte et son martyre ne sont pas ici liés à un lieu précis (en tout cas pas à Tyr ni à Bolsena). On comprend simplement, de façon plus ou moins allusive, que le récit doit se dérouler à Rome : vers la fin, l'auteur évoque *unus de magorum collegio, qui ea*

59. *Ibid.*, p. 9; les auteurs se réfèrent à T. P. MARTINENGIUS, *Pia quaedam poemata*, Romae 1590.
60. F. DOLBEAU, Le légendier de la cathédrale de Bovino, *AnBoll* 96, 1978, p. 125-152.
61. Premier passage des l. 258 à 330 (§ 24 à 34), second passage de la l. 406 à la fin (fin du § 53-épilogue).
62. J. RUYSSCHAERT, Costantino Gaetano, O.S.B., chasseur de manuscrits : contribution à l'histoire de trois bibliothèques romaines du XVIIe siècle, l'Aniciana, l'Alessandrina et la Chigi, dans *Mélanges Eugène Tisserant. 7, Bibliothèque Vaticane, 2e* partie (ST 237), Città del Vaticano 1964, p. 261-326.
63. Édition, l. 313-314.
64. L. 418.
65. L. 438.

tempestate in arte detestabili Rome celeberrimus habebatur[66]. On a appris plus tôt[67] que le père de Christine, Urbain, *Urbis praefecturam agebat*; on comprend dans ces conditions pourquoi, lorsqu'il apprend que sa fille refuse le mariage, il décide d'en faire une vestale[68] ; il prend cette décision en se référant à ses ancêtres, dévoués à la République romaine et aux dieux *(uti... more maiorum suorum, quorum beneficia plurima in Romana republica essent, diis immortalibus debita absque ulla procrastinatione persolvat)*. Aussi la *turris mirae altitudinis miraeque structurae*, encore qualifiée de « pyramide »[69] et empruntée aux *Vies* antérieures, dans laquelle on enferme la sainte avec ses douze servantes, est-elle confondue avec la maison des vestales.

Il faut dire que Christine appartient à la haute aristocratie romaine, puisqu'elle est *gente patritia Aniciorum exorta*, membre à part entière de cette famille de laquelle elle ne descend pas simplement par sa mère, comme dans certains textes précédents. La fortune du nom des Anicii, famille qui ne devient vraiment importante qu'aux IVe et Ve siècles et qui a compté un pâle empereur d'Occident *(Olybrius)*, est extraordinaire au Mont-Cassin : au XIIe siècle, Pierre Diacre introduit dans ses rangs d'importants personnages, notamment saint Placide, l'un des principaux disciples de saint Benoît[70]. Mais la ville de Rome ne sert que d'arrière-plan au récit; elle y représente, symboliquement, l'ensemble du monde païen antique et de sa civilisation : l'auteur doit donc prouver qu'il connaît bien l'Antiquité romaine.

De fait, Alfan fait étalage de ses connaissances sur la Rome antique et sa civilisation. Reprenons les divers éléments qui les manifestent.

Christine, on l'a dit, est présentée comme issue de la famille des Anicii, mais elle a en outre été formée à la discipline des penseurs antiques *(veterum philosophorum argumentis edocta)*[71] et des poètes; c'est apparemment dans ce cadre intellectuel (non chrétien) qu'elle a choisi la *virtus* au détriment de la *voluptas*. L'image politique de l'Empire romain est évoquée sous diverses formes : *Romana respublica, senatus plebis populique Romani, Romani imperii status*[72], *senatus cum populo*[73]. La religion romaine n'a guère de secrets pour Alfan : il connaît Apollon, Minerve, mieux encore Jupiter, fils de Saturne[74], et sa

66. Notons toutefois que ces mages, charmeurs de serpents, ne sont pas ici qualifiés de Marses (ce qui contribuerait à ancrer le récit à Rome), comme ils le sont dans le premier poème d'Alfan en l'honneur de Christine (vers 19 : *Occubuit Marsus serpentum morsibus aptus*).
67. § 12.
68. § 2 : *ratus eam vestali instinctu perpetua velle virginitate frui.*
69. § 3.
70. Voir J.-M. MARTIN, Le Mont-Cassin, saint Placide et les Arabes de Sicile selon Pierre Diacre, dans *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa : studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca. 2*, a cura di G. Andenna & H. Houben, Bari 2004, II, p. 727-742, rééd. dans J.-M. MARTIN, *Byzance et l'Italie méridionale* (Bilans de recherche 9), Paris 2014, p. 535-546 : le patrice *Tertullus*, père de saint Placide, serait un *Anicius*; une des *Vies* de Placide aurait été écrite par *Stephanus Aniciensis*.
71. § 1. Ce trait se trouve déjà dans la notice consacrée à sainte Christine dans le *De virginitate* d'Aldhelm de Sherborne, mort en 709 (*MGH, AA* XV, p. 300) : *cuius pater, in palatio magistri militum officio fungens, cum eamdem sobolem suam liberalibus sofismatum disciplinis imbueret.* Le même texte, à propos de l'épisode des serpents, cite les *Marsi*, comme le premier poème d'Alfan ; on peut se demander si ce dernier n'avait pas lu Aldhelm.
72. § 5.
73. § 48.
74. § 31.

jeunesse en Crète[75]; il évoque aussi Héraclès et sa massue, la fête de *Liber*, Vesta; il sait qu'Europe (qu'il ne nomme pas) était fille d'Agénor[76]; il connaît encore la Gorgone[77] et, dans l'épilogue, cite les Champs élysées, l'Achéron, le Styx et Cerbère. Il n'ignore pas l'histoire romaine, évoquant les oies du Capitole et la conjuration de Catilina.

Si l'épisode de cette conjuration qu'il évoque est réellement emprunté à Salluste (qu'il ne cite pas nommément), ses autres références posent problème. À propos des oies du Capitole (qui auraient donné l'alarme à la place de Jupiter assoupi), Alfan semble avoir mêlé le récit de Tite-Live à un passage des *Fastes* d'Ovide. La citation de Varron peut venir du *De lingua Latina* (V, 148-150). Mais Alfan se réfère aussi au *De deo Socratis* d'Apulée, qui n'est en rien un manuel de mythologie romaine. On peut même se demander si le titre fantaisiste donné à l'ouvrage (*De deo sacratis*, « les consécrations au dieu », au lieu de *De deo Socratis*, « le dieu de Socrate ») n'est pas dû à l'auteur lui-même, qui probablement ne l'a pas lu (il peut aussi être le résultat d'une erreur de copiste). On sait, en revanche, que le *De deo Socratis* d'Apulée, comme aussi les *Antiquitates* de Varron, est cité[78] par saint Augustin dans la section de la *Cité de Dieu* consacrée à la polémique avec les païens *(Contra paganos)*. Il semble bien, en fait, que cette œuvre, dont Alfan a sans doute pu voir un exemplaire, mais qu'il ne cite pas du tout, a été sa source antique principale d'inspiration dans la *Vie* de Christine; on suppose que son utilisation a pu indirectement entraîner les citations attribuées à Apulée. En outre, c'est sans doute à Augustin qu'Alfan a emprunté l'évocation du rite de l'imposition d'une couronne au pénis de *Liber*[79]; on trouve encore chez Augustin une discussion sur le rapport de Jupiter à Saturne[80]. D'une façon plus générale, c'est donc, me semble-t-il, à l'influence d'Augustin qu'on doit attribuer l'hypertrophie des discours théologiques placés dans la bouche de Christine. Ce qui ne signifie pas qu'Alfan n'ait pas exprimé de nouvelles idées : la longue controverse sur la dissemblance des rapports entre le Père et le Fils au sein de la Trinité d'une part et, d'autre part, entre Saturne et Jupiter[81], qui vient clore un parfait exposé de la foi nicéenne, pourrait lui être attribuée.

Alfan a encore puisé ses connaissances de la mythologie antique dans d'autres œuvres qu'il ne mentionne pas : les deux vers incorporés à la *Vie* empruntent à la description du char de Phaéton dans les *Métamorphoses* d'Ovide[82] et d'autres passages peuvent être inspirés des *Fastes* du même auteur. Au total, si, pour écrire ce texte, Alfan a dû lire des auteurs antiques, la façon dont il les cite est incomplète et parfois incorrecte : l'inspirateur principal est certainement Augustin, dont le nom n'apparaît pas.

Ajoutons que les dialogues entre Christine et ses contradicteurs (surtout son père) mêlent démonstrations logiques, vérités théologiques et aussi apostrophes vives[83].

75. § 7.
76. § 7 : *Âgenoream proles.*
77. § 25 : *Gorgonei aluere parentes.*
78. Voir § 7 de l'édition.
79. Augustin, *De civitate Dei* VII, 21, éd. et trad. B. Dombart, A. Kalb, avec la collab. de G. Bardy, G. Combès, Paris 1959, p. 178.
80. *Ibid.*, VII, 19, p. 175.
81. § 31.
82. II, 107-110.
83. Par exemple § 34 : « *Falleris, prefecte, erras, iudex perite* ».

Enfin, le texte d'Alfan, monument littéraire qui mêle la théologie chrétienne à la mythologie et à l'histoire ancienne, a laissé tomber quelques passages brutaux ou peu crédibles des versions antérieures, qui n'étaient manifestement pas adaptés au style qu'il voulait donner à son œuvre. Ainsi, lors du supplice de la roue, la sainte ne jette pas à son père les lambeaux de sa propre chair; le feu ne tue pas cinq cents idolâtres (mais en écrase tout de même beaucoup). Le baptême de la sainte par le Christ lui-même est abandonné; enfin, de ses seins coupés ne coule pas de lait. Les aspects les plus effrayants ou osés des versions antérieures sont ainsi gommés dans la *Vie* d'Alfan, qui doit toutefois conserver la série des supplices, nécessaires à la promotion de Christine au rang des martyrs. Ajoutons que l'original du *Légendier* de Bovino a remplacé *mamillas* (les seins) par *maxillas* (les mâchoires)[84] (mais la copie de Gaetano a repris *mamillas*).

Dernier trait : la *Vie* comprend un épilogue. Il commence par une apostrophe aux trois bourreaux de Christine, dont l'auteur condamne l'insanité plus que la cruauté : *Cur insensate furis, Urbane? Cur Idion estuas perditissime? Ad quid truculente niteris, Iuliane?* Dans l'optique païenne, ces bourreaux ne comprennent pas la martyre et ignorent le paradis chrétien; ils ne connaissent pas le sens de l'histoire. L'auteur apostrophe ensuite Christine, *facta regni eterni particeps*, *coheres Christi*, et lui demande son intercession. Enfin, dans le dernier paragraphe, l'auteur s'adresse à ses *fratres karissimi* le jour de la fête de la sainte, que Dieu leur propose comme *feminei sexus exemplum* : le texte s'apparente donc à un sermon, que l'archevêque aurait prononcé le jour de la fête de la sainte, même s'il est beaucoup trop long pour avoir été utilisé en chaire.

Au total, la Christine dont l'exemple est proposé aux fidèles n'est ni de Tyr, ni de Bolsena, ni d'ailleurs. Son nom seul la prédispose déjà au destin de vierge et martyre. C'est une aristocrate romaine, qui a reçu un enseignement classique païen. C'est cet enseignement qui l'a conduite naturellement au christianisme. Elle représente – elle est – le passage historique de la Rome païenne à la Rome chrétienne. Ses souffrances physiques (qu'elle ne ressent même pas) ne font que traduire ce passage nécessaire, auquel tentent vainement de s'opposer ses bourreaux. Mais le moteur du passage est intellectuel, presque scientifique.

CNRS, UMR 8167 Orient & Méditerranée

84. L. 418.

Abréviations

CAG IV : A. Guillou, *Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile : recherches d'histoire et de géographie. 4, Le brébion de la métropole byzantine de Règion (vers 1050)*, Città del Vaticano 1974.

CP : *Il Codice Perris : cartulario amalfitano, sec. X-XV*, a cura di J. Mazzoleni & R. Orefice (Centro di cultura e storia amalfitana. Fonti 1, 1-5), Amalfi 1985-1989, 5 vol. .

CSS : *Chronicon Sanctae Sophiae (*cod. Vat. Lat. *4939)*, ed. J.-M. Martin, con uno studio di G. Orofino (Fonti per la Storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum Scriptores 3), Roma 2000, 2 vol..

CV : *Chronicon vulturnense del monaco Giovanni*, a cura di V. Federici (Fonti per la storia d'Italia 58-60), Rome 1925-1938, 3 vol.

IP VI : P. F. Kehr, *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia. 6, Liguria sive provincia Mediolanensis. 1, Lombardia*, Berolini 1913; *2, Pedemontium-Liguria maritima*, Berolini 1914.

MGH, DD : *Monumenta Germaniae historica, Diplomata Imperii*

MGH, DK : *Monumenta Germaniae historica, Diplomata Karolinorum*

MGH, SS : *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*

RNAM : A. Spinelli *et al.*, *Regii Neapolitani archivi monumenta edita ac illustrata*, Neapoli 1845-1861, 6 vol.

Édition de la *Vie et Passion de S. Christine* par Alfan (*BHL* 1759)

Le texte de la *Vie et Passion de sainte Christine* par Alfan de Salerne (*BHL* 1759) a été édité par F. Ughelli et, *Italia sacra*² X-2 *(Analecta Ughelliana)*, cura et studio N. Coleti Venetiis 1722, c. 80-90, d'après un seul manuscrit (apparemment le manuscrit perdu du Mont-Cassin, en bénéventaine).

- B Naples, Biblioteca Nazionale, *cod.* XV AA 14, f. 83^{r-v} (ex 140), et XV AA 15, f. 89^{r-v} (ex 142) (restes du *Légendier* de la cathédrale de Bovino),
  contiennent deux fragments du texte, correspondant à *PL* 147, col. 1276 l. 43 – col. 1278 l. 40 et col. 1280 l. 43 – col. 1282 l. 40.
  Grand manuscrit sur parchemin (462 × 333 mm, just. 390 × 240 mm) du xiiie siècle, écrit sur deux colonnes de 40 lignes en écriture commune.
  La *Passion* de sainte Christine est suivie de la *Passion* de saint Pantaléon.

- C Rome, Biblioteca Alessandrina, *cod.* 95, parte 2a (P. D. Const. Caietani, *Acta Sanctorum manu scripta Septembris et Octobris*), ff. 677^{r-v} et 679^{r}-683^{v} (texte complet, copié sur le précédent vers le milieu du xviie siècle)[85].
  Le f. 678 est manifestement la lettre d'envoi : *All'abbate Io. Constantino Gaetano presidente generale del collegio Gregoriano et [se..ss.. sacro] di N. S.* (Signé) : *[Patmo]*.
  On y lit : *Passionis historia S. Christinę Virginis et Martiris scripta ab Alfano Archiepiscopo, eruta fuit ex m. s. cod. Ecclesię Bovinensis. Hęc copia fuit cursim exemplata, quia nonullis* (sic) *aliis negotiis prępeditus nequivi, ut par erat, diutina maturitate illam transcribere, et propterea aliquibus erroribus scatebit, advertat tamen prudens lector, quia ex antiquis tabulis est decerpta, et ex parte consumptis, fideliter ut iacet est transcripta. Cęterum quia ipsa manu scripta antiquo more sunt descripta, et nimia vetustate corrosa, difficulter ad hanc formam redegi.*[86]
  Dans le manuscrit (factice), ce texte est entouré de deux autres écrits de la même main sur du papier de même format :
  ff. 676^{r-v} : *XI. kal. Octobris. Natale S. Matthæi Apostoli et Evangelistæ*, homélie d'Alfan de Salerne sur Mt 9.
  ff. 684^{r}-696^{r} : *Kalendis Septembris. Natale SS. Martyrum Duodecim Fratrum, Vita et Passio* (métrique) des Douze Frères par Alfan de Salerne.

- *BHL* 1759. Éd. *IS*² X-2, c. 80-90, repris dans *PL* 147, col. 1269-1282.

L'édition est faite selon B pour les deux passages conservés, selon C pour le reste ; on a comparé le texte à celui d'Ughelli *(IS)* ; on n'indique pas les différences mineures entre les deux manuscrits *(æ-œ* C/*e* B, *c/t)*. On indique (||) les changements de colonne dans les passages conservés en B.

85. Sur ce manuscrit, voir Ruysschaert, Costantino Gaetano, O.S.B., chasseur de manuscrits (cité n. 62).

86. Voir Dolbeau, Le légendier de la cathédrale de Bovino (cité n. 60), p. 140 n° 107.

IX. KAL. AUGUSTI : NATALIS S. CHRISTINÆ VIRGINIS ET MARTYRIS. VITA ET PASSIO S. CHRISTINÆ VIRGINIS ET MARTYRIS AB ALFANO ARCHIEPISCOPO SALERNITANO SCRIPTA.

Incipit Prologus.

In claro et exornato triumpho Christinæ nobilissimæ virginis dicere existimavimus aliquid, et ex admirandis eius actibus posteritatis memoriæ tradere, atque id potissimum prosequi quod, adhuc in tenero adolescentiæ flore, cum pertinacissimis Christianæ professionis insectatoribus, pro æterni regis amore certando perpessa est. Honor quippe Dei esse perpenditur cum hæc referuntur; laudes martyribus exhibentur, et animæ bellatorum ad festiva prœlia diligentius incitantur. Certissimum est enim in humanis dimicationibus fortes animos militum subito bellorum timore, vel fragore fortuito exterritos deficiendo mollescere, ut potius cogantur fugere quam arma corripere : at ubi fortissimorum virorum veteres victorias, gloriam, decus, libertatem, præterea sua quæque clarissima facta meminerint, ex ignavis strenuissimi et ferociores subito alterati in confertissimorum hostium cohortes insiliunt.

Ita quidem in certaminis agone divini, cum libidinis tyrannicæ immanissimis cruciatibus et illecebrosis dæmonum immissionibus dimicaturi nutaverint, gloriosissimas sibi martyrum passiones, et coronas perpetuas post victorias proponentes, maxima spe triumphi decertare nituntur. Sic et ipsi post felices conflictus gaudii quæsiti præmia adipiscuntur æterna. Dumque laborum suorum meritis in æterni emicicli tribunal inthronizantur, angelorum comites, amici Dei omnipotentis effecti, per triclinia auro radiantia, et amœnissimos campos rosis vernantes, liliis albescentes, violis purpurizantes, pro distributionis quique titulo indeficienti ætate spatiantur, omnia sunt illorum quieta, statuta et fortunata, omnia delectabili viriditate recentia, quibus in pace fruuntur optata. Hæc sunt itaque præmia, quæ timidos fieri fortes instigant, hæc quæ instructissimos milites divini prœlii bellatores dextris suis victorias portare compellunt.

Explicit Prologus.

Incipit Vita et Passio.

1. Igitur Christina gloriosissima virgo, gente patritia Aniciorum exorta, in puerilibus admodum annis veterum philosophorum argumentis edocta, in ratione docendi exercitata, poetarum usa carminibus posse subtiliter disputare, civiliter agere, metro ludere præ cunctis comitibus videbatur. Ast ubi talibus disciplinis est plenius erudita, ineunte adolescentia, in qua nimirum maxima extat dubietas quibus quisque velit vivendi studiis implicari, deliberatione habita, cum duas cerneret vias, unam voluptatis, alteram vero virtutis, illam denique quæ honestatis, decoris ac pudicitiæ est cura ferventi ingreditur.

11 fortes : feroces *IS* || **13** virorum *om. IS* || **14** quoque *IS* || **16** tyrannidem *IS* || **18** victoriam *IS* || **19** praemia *om. IS* || **20** emicicli : cubiculi *IS* || **21** auro : aurora *IS* || **23** quique : quoque *IS* || indeficiente *IS* || illorum *om. IS* || **24** statuta et fortunate : staturae opportuna *IS* || **25** haecque *IS* || **30** dicendi *IS*

Erat enim hæc puella non solum generis ingeniique nobilitate fortunata, sed et pretiosissimæ pulchritudinis specie decorata, ob quam multi eam in matrimonium iuvenes petiere. Quibus tanquam semper adversus tædas iugalis amoris connubiique illecebras perhorrebat. 2. Pater vero eius, Urbanus nomine, nolens deesse tam laudabili voto filiæ, ratus eam vestali instinctu perpetua velle virginitate frui, hortatur uti cum duodecim ancillis diutina sibi familiaritate coniunctis more maiorum suorum, quorum beneficia plurima in Romana republica essent, diis immortalibus debita absque ulla procrastinatione persolvat. At Sancta, tametsi de exhibendis diis ceremoniis patris sanctione concutitur, tamen quia penes eundem si adversaretur, cogendi potestas erat; ita sicut censuerat, simulato animo promissionem facit.

3. Erat autem turris miræ altitudinis miræque structuræ, his obsequiis destinata. Clauditur hic Christina cum collactaneis accuratissimis vestibus et ornamentis præcipuis decoratis; quibus Urbanus in mandatis dedit, uti sacrificiorum ritum magnifice doceant, simulque sacrorum numinum maiestatem accuratissimis dictis extollant; et minatur pœnam capitis, nisi decretis suis paruerint. Stabant autem in ea pyramide, a parte occidentis, statuæ Iovis et Apollinis, utræque ex auro purissimo fusiles. 4. Cumque famulæ dominici mandati memores statuunt, ut ex condicto sacrificent, prosternentes se ad pulvinaria, offerentes thura, hortantur dominam ut eadem faciat; at illa recusat; rogant, et abnegat; affirmat se palam Christi sponsam esse, et ideo manufactis simulachris supplicare in perpetuum non debere.

5. Ad hanc denique vocem comites obstrepunt, vestes quibus induebantur repente discindunt, et sese manibus lacerantes his in puellam clamoribus invehuntur : « Dic age, sacrilega, cuius fiducia in hanc declinas insaniam? Unde tam reticendum nefas ore polluto evomis peritura? Quæ te res ad tantam obscenitatem impulit? Non forma, non genus, non divitiæ deerant; huccine Urbani patris vitæ peracta studia evasere? Ergo ne eo miseriarum perducitur, ut quam ipse primo ad honorem deorum immortalium, inde senatus plebis populique Romani, artium liberalium disciplinis instrui voluit, per te potissimum clarissimi generis sui infamiam et perniciem sortiatur? Qui etsi nihil sævi criminis alias videatur in patriam commisisse, tamen quod te talem educaverit filiam, meritissime censebitur inter maximi reos facinoris. Ad hoc itaque obstinato animo dulcissima connubia execraris, et illustrissimorum iuvenum amplexus, quibus nihil ne coniicitur quidem dulcius, reformidas, ut homini perdito virginitatis tuæ insignia perdas? Et numina, quibus, si optares, usui maximo fores, ad tui pœnam exitii perhorrescas? An te latet, quia ex quo tantæ calamitatis portentum Urbem irrepsit, Romani imperii status externarum gentium prœliis lacessitus imminuitur, variisque calamitatibus mancipatur? Exhibe ergo, dum vales, gratum diis obsequium, ne ad iram ulterius provocato, Augustalis sententiæ motu immaturam mortem experiaris. »

6. Ad hæc cum alia maledicta addererent : « Quæso, inquit Christina, quorsum hæc corruptionis evadit temeritas? Bachamini multum in dominam, resipiscite in hoc; quippe, ut noscitis, Minerva nihil docet. Servata disputantium consuetudine alternis ad comprobandam rei veritatem obtemperando doctorum testimonio procedamus. » Et

43 Sancta : visa *IS* || exhiben diis *(sic) IS* || **48** dedit : dat *IS* || **53** offerre *IS* || **63** et si *IS* || **71** provocatio *IS* || **73** addererent : *sic C* adderent *IS*

illæ : « Si potes, inquiunt, tu prior quid censes agendum aggredere. » At puella, ut erat oratorum studiis accensa, ita sibi eas affectare benevolentiæ locis primo conata est.

« Meministis, sociæ, quanta in prosperis et adversis utrorumque communicatur erga vos exitium, quod etiam neque corpore a vobis abfuerim. Sæpius ego mecum proposueram, uti post patris matrisque extrema, totius patrimonii summa, famam tamen intelligere meam, cæterum usum et procurationem eius penes vos esse, a vos mihi parentum, vos affinium loco ducere. Præterea hæc, quæ præ manibus sunt, monilia, dextrocheria, annulos præfulgentibus gemmis mirabiliter insignitos, vestes purpureas et auro purissimo redimitas, omniaque quibus regiæ proles mirifice decorantur, eadem mihi et vobis fore imperavi, spem, fortunam, dominationem, consilii mei summam arbitratui vestro commisi, atque ideo, quod fides vestra admodum mihi opportuna iam dudum spectata fuerat. Si quid horum forte inficiamini, reipsa in propatula constituta convincam. »

At comites plura dicere cupientem, talibus aggressionibus appetunt. « Facilius clavem de manu valebis divellere Herculea, quam nos, a cunabulis devote numinibus sacra solventes, tuis ferventibus in arte rethorica studiis Christianæ sectæ absque promissa disceptatione adiungere. Tantum, si in deorum divinitate aliquo modo hæsitas, sit a Iove principium, quod si omnipotentem non esse poetarum vel philosophorum testimoniis comprobaveris, quandoquidem iam de cæteris reticendum est, tuis iam assertionibus nos assentire amota dubietatione videbis; sin autem hoc asserere forte nequiveris, æquitatis ratiocinatio præstat, ut pa[r]is modo deorum nostrorum una nobiscum subdaris imperio. »

7. Sapientissima virgo respondit : « Sit iuxta vestram sententiam. Rem, quam modo dictura sum, puto corde tenetis, sed in auctoris sententiam pedibus ire ad præsens fastiditis. In illo namque libello Apulei, qui *De deo sacratis* intitulatur, in quo propter incredibilem copiam suavitatemque dicendi sæpe et multum studere solebamus, non solum de impotentia Iuppiter, verum etiam de commissis ad posse sceleribus apertius infamatur. Nam cum iste vester omnipotens summæ potestatis gloria Cretensium regno potiretur, sic enim accepimus, a Scribatis filio magna vi multoque labore oppugnatus, dum resistere nequit, solio expulsus abscedit. Et quia ludibrio a suis complicibus habebatur, diu sua indagatione incertus, tamen habitis auspiciis, sese in pireum iniecit, diis sacrificia exhibuit, eosque postulat sibi opitulari, quibus suffragantibus hostis devincitur, et ita Iuppiter extitit laureatus. Plane, ut reor, mecum acuminantis eum de impossibilitate satius posse notari, qui regnum, quod suo iuri vendicaverat, bellis aperte convinctis, hosti reliquit, et qui eum, cum quo manus conferre solus erubuit, aut certe timuit, auxiliis alienis, quem fletibus obtinuit interfecit.

100 De deo sacratis : les citations qui suivent ne viennent pas, en réalité, de l'ouvrage *Du dieu de Socrate* d'Apulée (éd. J. Beaujeu, Paris 1973, p. 1-45) || **103-108** Nam – laureatus : épisodes de la jeunesse crétoise de Jupiter

80 neque animo *post* etiam *add. IS* || **81** summam *IS* || astérisque C || **82** avos *IS* || **84** annulos : *sic C* || **85** decorantur : adornantur *IS* || **88** propatulo *IS* || **91** divellere valebis *IS* || **92** rethorica : *sic C* rhetorica *IS* || **95** iam : tum *IS* || sorte de parenthèse fermée C || **96** dubitatione *IS* || **97** pa[r]is : *sic C* pari *IS* || **100** Apuleji *IS* || sacratis : *sic C* socratis *IS* || titulatur *IS* || **103** inflammatur *IS* || **106** impireum *IS* || **108** acuminatis *IS*

Et paulo post idem Apuleius de incestuosis eius facinoribus ita orditur : "Expergescimini, pulcherrimæ matrum familias, Liberi quidem patris serie mense sequenti subintrant, certe vicissim illius simulacrum per rura, per compita, immo per Urbem coronas membro eius inhonestissimo, maritis spectantibus vestris, imponite; Iuppiter vos hæc agere cogit in publico, quod vobis cernentibus meretrici denegat solitudo." Marcus etiam Varro quid de hac, cui supplicatis, Vesta in digestis suis affixerit, satis legentibus patet : Vesta, inquit, quæ nuperrime virginitatis privilegio gloriabatur, Iovis adulterio incestata, cum de eius corruptione quæstio verteretur, corruptoris sui instinctu cribrum de aqua implevit Tiberis, et quia non perfluxit facti abstulit controvertiam. O delirum caput! O hominem totius sceleris fece pollutum! O execrabile et omni oppletum deformitate monstrum, violentiam non sponte perpessus huiusmodi cessit; filiæ pudorem rapuit, Agenoream prolem tauri imagine delusit, omne etiam quod sibi collibuit scelus admisit, et divinitatis sibi maiestatem opinione impia usurpare non puduit. Ecce quali quantoque deo arcem etiam Capitolinam Romani observandam se commendasse gaudebant; sed ubi invisarum gentium potati Urbs tota nocte intempesta dedita est, illud certe clarissimi imperii domicilium esset cum eodem custode captum, nisi vigiles anseres, Iove incautius dormiente, arcis custodes excitassent. Unde mirum est tam cordatos homines in huiuscemodi postmodum culturis decipi potuisse. Sed quia iam de illustrium virorum testimoniis, de impotentia ac turpitudine Iovis proposita ratio mihi videtur ad unguem perducta, vos, si quid ad hæc opponendum putatis, ut dicta confirmaturæ obiicite. »

8. Et illæ : « Evidentissime, inquiunt, rationis iudicio a divinitate temere affectata noster tigrellus excluditur; nos autem nihil opponimus; solum post hac quid divinitatis de Christo autumas, nobis a te poscimus iuculentissime explanari. »

9. Christina dixit : « Satis probe superstitionis errore supploso, omnipotentis Dei divinitatem exquiritis, ut quæ ad Fescenninis errorum tenebris mente obductæ cæcutitis, veri luminis, qui Christus est, illustratione æternaliter resplendeatis. Exhibete itaque animos ad ea quæ flagitatis, et me simpliciter perorantem diligenter attendite. Dominus Iesus Christus, de cuius divinitate me famulam suam scienter inquiritis, verus Deus est ante mundi originem, ex Deo vero genitus, *per quem omnia facta sunt*, non adoptivus, nec fantasticus, sed consubstantialis et coessentialis Patri omnipotenti unigenitus Filius. Qui

112-116 Expergescimini – solitudo : citation non identifiée; cf. Augustin, *De civitate Dei* VII, 21 (éd. & trad. B. Dombart, A. Kalb, avec la collab. de G. Bardy, G. Combès, Paris 1959, p. 178) : *cui membro inhonesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat imponere. Sic videlicet Liber deus placandus fuerat pro eventibus seminum, sic ab agris fascinatio repellenda, ut matrona facere cogeretur in publico, quod nec meretrix, si matronae spectarent, permitti debuit in theatro* || **118-120** Vesta – controvertiam : cf. Ovide, *Fastes* VI, 395-416 (?) (éd. & trad. R. Schilling, Paris 1993, II, p. 86-87) || **122-123** filiæ – delusit : cf. Ovide, *Fastes* V, 603-620 (II, p. 64-65); Europe, ravie par Jupiter, était fille d'Agénor roi de Tyr || **127-128** vigiles – excitassent : épisode des oies du Capitole; cf. Tite-Live, *Histoire romaine* V, 47 (éd. J. Bayet, trad. G. Baillet, Paris 1954, p. 75-77), peut-être relu à la lumière d'Ovide, *Fastes* VI, 350-394 (II, p. 84-85) || **140** per quem omnia facta sunt : citation du *Credo*

113 serie : *sic C* ferię *IS* || **115-116** coronas membro eius… solitudo *om. IS* || **116** solitudo *om. IS* || **119** vereretur *(sic) IS* || suę *(sic) IS* || **126** potati : *sic C* potestati *IS* || **127** custodem *IS* || **134** iuculentissime : *sic C* luculentissime *IS* || **136** sescenninis *(sic) IS* || **137** illustratione *om. IS*

post multa a condito mundo annorum curricula, non coactus, sed sua et Patris voluntate, ad liberandum genus humanum, originali vinculo irretitum, quod primi parentis culpa diabolico instinctu contracta ab illa angelorum felicitate perpetua in barathrum æternæ mortis inciderat, e cœlis in uterum Virginis venit, et quem cœli ambitus orbisque totius capacitas capere nequit, angusto utero Virgo pertulit. Ex qua, carne nostræ mortalitatis indutus, perfectus Deus et homo, periclitanti mundo se præbuit; ab hominibus quidem visus et cum hominibus conversatus, peccatorum et publicanorum amicus et pauperum piscatorum comes effectus; de quibus fecit apostolos, quos constituit patriarchas, præcones veritatis, iudices sæculi.

Et ut vobis quod prædico melius innotescat, hunc ad cuius vestigia supplicandi gratia ex toto orbe concurritur piscatorem quondam uno parvoque reti contentum, principem mundi et cœli clavigerum adornavit. Talibus utique ministris maiestatis suæ secreta aperuit, et eosdem sua prædicatione docuit humanitatem, dæmonum exorbitatam illecebris in Creatoris sui gratiam revocare; et, ut fides exhiberetur dictis virtusque divinitatis claresceret, leprosos mundavit, paraliticos curavit, cæcos illuminavit, mortuos suscitavit. Postremo ne solum hoc ad libertatis nostræ parvi penderetur auxilium, spontaneum crucis assumpsit patibulum, moritur vita omnium, mundi gloria tumulatur, terra concutitur, sol obscuratur, legem non servant elementa naturæ, quorum Dominus est crucifixus : claudebatur in sepulchro caro, et divinitatis suæ potentia frangebat claustra inferni. Concurrunt ad eum populi tot sæculorum spatiis continua morte damnati; adest primus parens terrigenum, et primordii sui agnoscit indicium; obsecrant unanimiter Creatorem suum, atque ad se excusandos prævaricationis ostendunt principium.

Motus interea Dominus æternis vinculis humani generis alligat inimicum, et eos quos voluit, secum deducens, ad corpus rediit, ac tertia iam die, sicut discipulis suis prædixerat, surrexit. Post quadraginta vero dies ad cœlos, unde venerat, cum corpore manifestissime rediit. Comprobat hoc certissime intemerata sanctorum apostolorum auctoritas qui veritatis amore felici morte damnati sunt. Testantur id et gloriosissimi martyres qui inter æculeos flammasque victores, Creatorem omnium rerum prædicare non metuunt. Hi autem dum hæc astruunt, animos audientium ad cœlestia regna compellunt, et hanc, quæ tantum dicitur, vitam penitus contemnentes, aliam ignoram mortis, et quæ finiri non novit, acquirunt. Ad quam procul dubio, si volueritis, et vos dulcissimæ comites ire poteritis. »

10. Et illæ : « Volumus modo; divinitatis potentiam omnes valde miramur, sed maxime de tali tantoque pietatis genere obstupescimus inenarrabilis; ut nobis videtur, extat hæc pietas ac totius mundi fabrica nostro quidem iudicio incomparabilis. Âge ergo, et quod tibi ad tantum gaudium obtinendum Christiana professio expetit, secura nobis sine mora exequere. » **11.** At Christina prudentissima virgo, tanti tripudii hilaritate perfusa, ad simulacrorum imagines citissimo se cursu proripuit, et virgula quam manu gestabat, Iovem primitus feriens, « Experire in me, ait, si quas habes vires, teque si potes ab illata tibi iniuria consueto more ulciscere. » Cumque hoc alternando unicuique inferret

---

145 e : de *IS* || **152** uno : hamo *IS* || **155** virtus quę *IS* || **158** vita omnium : *sic C* vitæ Dominus *IS* || **169** equuleos *IS* || **171** vita *IS* || ignoram : *sic C* ignaram *IS* || **176** fabricæ *IS*

opprobrium, omnia simul arripiens in unum coacervavit, seque cum illis proxima videlicet nocte parvorum adminiculo resticulorum per fenestram dimisit, Christianis latentibus quidquid erat exhibuit, atque per manus eorum egenis erogando distribuit.

His itaque peractis, gressus unde tulerat retulit, et comitibus quæ gesserat ordine intimavit.

12. Interea dum res taliter ageretur, magna militum stipante caterva, eo quod Urbis præfecturam agebat Urbanus, advenit. Festus enim apud eos dies tunc agebatur. Dumque in Apollinis stipitem intenderet, ut ei ad quem venerat thura incenderet, simulacrum nullum videt magnaque diu admiratione attonitus, primum decenter filiam, ubi essent, interrogat. Ad quem Christina : « Pro culmine honoris tui unigenitum Filium Dei semper colui, et pro valetudine totius reipublicæ Christum, qui in cœlis est, adoravi; cuius instinctu cuiusque fiducia perniciosissimum esse existimans, sceleratissimis et miserrimis homuncionibus divinitatis maiestatem ascribere, atque eorum supplicando simulacris, Creatorem omnium rerum offendere, statui ea manibus meis confringere, et quidquid inerat argenti vel auri, pauperibus erogare; idque nocte transacta peractum est. »

13. Urbanus autem ad hæc nullo modo assensum præbere poterat, quod ostii obseratione et excelsæ turris altitudine ad eam hominibus negabatur ingressus. Cumque secum plurima volveret, et præ nimio dolore obstinata per domum mente incederet, casu fenestræ incumbens, videt repente resticulos, quibus abinde huiusmodi facti confirmabatur fides. **14.** Tunc immensa accensus ira, et ultra quam parentibus conveniat in liberos sæviens, alapis et calcibus mitissimam prolem aggreditur. Suggerebant autem milites circumstantes, uti eam paterne afficeret, et suasoriis insinuationibus, quid in re esset, exquireret, simulate addentes non esse verisimile, feminam tam solertem tamque in Romanis legibus eruditam, eiusmodi patri voluisse inferre iniuriam, unde iure civili testamento paterno exhæres merito scriberetur, sicque rebus privata hæreditariis improvide aut voluntarie sibi obesse videretur.

15. Beata Christina respondit : « Si hoc leges constituunt, hoc volunt, ad hoc spectant, ut omnes qui opprobria patribus ingerunt eorumque possessione priventur, vestra sententia iure plectemini, qui a vestro Creatore divisi, qui ad similitudinem suam vos creavit, dæmonibus vos ultroneos exhibetis. Ego vero eius hæreditatem iure obtineo, in qua mihi cohæres Christus est, concives angeli, consortes apostoli, consocii martyres, amici confessores, affines virgines; ubi nullus mihi subrogabitur hæres, nullus prætor poterit bonorum possessionem adimere, nullus audebit exactor pensitatione vexare fiscali. » **16.** Urbanus dixit ad hæc : « Resipisce, temeraria, et ab intentione nefaria animum averte; afferto deos quos abscondisti et, libato eis, alioquin in membris tuis tanta pœnarum genera experieris, quanta in te alienis solum vidisse terreris. » **17.** Beata Christina respondit : « Deos tuos desine ulterius, Urbane, perquirere, cum quid de eis laudabiliter gestum sit recognoveris, tam male animatus atque immemor sui, ut in pretiosissimo metallorum nitore dæmonum imagines cælatas patiatur, et non qua potest celeritate tam nefanda monstra elimet. »

---

201 conferebatur *IS* || **209** eorum *IS* || **210** divisit : *sic C* divisit *IS* || vos *om. IS* || **221** eliminet *IS*

18. Urbanus dixit : « Ergone fortissimi Iovis imaginem auream delesti ? » Beata Christina respondit : « Ego totam massam tali pollutione dedecoratam in frusta distribui, ne ex ea (***) Iovis effigiem insensatam deleverim. »

19. Mox Urbanus incredibili furore correptus : « Extendite eam pronam, inquit militibus, et atrociter fustibus castigetur, ut animadvertatur quanto exitio digna sit, quæ deos immortales atroci iniuria violaverit. » His iussis duodecim qui vicissim parerent electi, illico divino examine retroactis vestigiis, quasi passibus senis vicino parieti adhæserunt, ut profecto tyrannus agnosceret milites a puellari cæde expulsos viribus alienis cessisse.

20. Tunc beata Christina, hac valde admiratione secura, ait : « Agnoscis pœnas tuas inefficaces, Urbane, perpendis milites, quanta in me possunt uti crudelitate ; occurrant dii, et quia pro se certantibus nequeunt suppeditare auxilium, ipsi sibi opitulentur, experiantur in me si quam habeant divinitatis potentiam ; quia eis non parvum intuli dedecus, deos quos dictis confutando contempsi, contemnendo delusi, deludendo confregi ; quibus oculos erui, quibus ora nefanda obstruxi, quibus pedes fugaces abscidi, brachia fregi, membra comminui. »

21. Audiens hoc Urbanus, nimio mœrore confusus, ferreis vinculis colla delicata constringit, et in inferiori parte carceris loco quidem subterraneo clausit, ac se inde domum proripiens, ibique furibundus secum multa revolvens, quod insperatæ rei malus eventus incurrerat, coniugi tristitiæ causam poscenti rem aperit, filiam Christianam effectam multis astantibus patefecit. Fit amicorum repente conventus, et matronarum maximus undique cursus, concrepat domus diversis dolorum turbata generibus, virorum ac mulierum, amicorum et familiæ repleta lamentis.

22. Dum hæc apud eos geruntur, beatissima Christina aliquantisper orationi incubuit, obsecrans, uti ei Dominus contra diabolicas acies impenetrabile scutum fidei conferat.

23. Oratione autem facta, subito cum exiliret, ante oculos eius iuvenis splendidissimus igneo splendore circumfusus apparuit, cui hæc dixit : « Misit me Dominus Iesus Christus, cuius te famulam toto corde confessa es, ut sim tibi æternæ salutis galea et impenetrabilior ab omni immissione lorica. » Et hæc dicens, panem, quem secum detulerat, obtulit, eique ut comederet imperavit.

24. Deinde brevi peracto spatio, ecce mater muliebri fragilitate remissior, sparsis crinibus, veste discissa, luto cœnoque volutata, ad eius quippe calamitatis intus ad||venit, filiamque catenis innexam ferreis conspicit ; hinc irremediabilis cruciatus, hinc incomparabilis luctus, hinc dolor oritur inauditus. Confluitur ex Urbe tota ad tam exitiale spectaculum. Quod agat miseranda anus, quo se vertat incerta est. Appellare filiam incipit, sed intercipit anelitus vocem ; quid velit ignorat, quicquid factura videtur displicet. Videt in giro dispositas sedere matronas et, unamquamque nominans, appellat, rogat, obsecrat, obtestatur, uti materna pietate mote filiam sibi unicam reddant.

25. Adeunt itaque ille beatam Christinam, et verbis eam suasoriis taliter occupant : « Repugnant, Christina, virtuti scientieque, quam de te opinabamur, vincla quibus

---

224 ex : et *IS* || **238** deos *om. IS* || **240** sine actu *post* fregi *add. IS* || **243** quodam *IS* || **254** sagitta *ras. C* || **257** intus : locum *IS* || **258** ad]venit *hic incipit B, f. 140r* || conspexit *C IS* || **260** quod : *sic B* quid *C IS* || **261** anelitus : *sic B* anhelitus *C IS* || **262** gyro *C IS* || **265** vincla : *sic B* vincula *C IS*

innecteris : ut et cernimus tuum exornatissimum studium nobilitate tua indigna obscenitate fedasti ; videtur de te congrue dici vulgare illud proverbium : "Quanto altior gloria post triumphum, tanto inferior ignominia post ruinam." Unde tibi tam ferreum pectus ? An te fere genuere tigrides, Gorgonei aluere parentes ? Solam namque hominis exterius indutam figuram, intus portentuosam deprehenderis gerere feritatem. Dum que te genuit matrem tu magni causa doloris facis esse ostentui. Placetne eam tantis incitatam furiis circumspectantium oculis ludibrio haberi ? Quod si aliis que multe sunt cause, vel blanditiis quibus te pusillulam fovit, convenit moveare. Per caput hoc speciosissimum perque corpus omni formitate decorum, te depre||camur ab hac impietate desistere, et matri iam periclitanti remedium consolationis afferre. »

26. Quibus beata Christina paucis respondit : « Breviter ac copiose de obsequiis parentibus exhibendis perorastis, meque impietatis in matrem arguistis, queque dicenda verborum ac sententiarum coloribus arte mihi non incognita distinguentes. Ceterum divine leges sanciunt quod "quicumque dilexerit *patrem aut matrem*, aut fratres aut sorores aut filios *plus quam* Deum, Deo *dignus non* sit." Qua de re consequitur ut pietas, quam in matrem habendam suadetis, impiam in Dominum facit famulam, atque ita hoc pietatis genus, vera intuentibus censetur impietas. »

27. Postea vero quam animus eius mutare nullo modo queunt, domum cum matre redeunt, multiplicibus aucta doloribus.

28. Deinde ubi Urbanus ex is qui interfuerant, filiam sibi non consensuram accepit, reminiscitur Fulvii cuiusdam senatoris filii, quem retractum ex itinere, quia cum Catilina coniuraverat, pater necari iussit, et maximo prefecture sue monimento fore existimans, si id consimiliter faceret, iussit eam suis exhiberi conspectibus. Ducitur autem Christina sanctissima ferreis nexibus illigata, ante oculos spectantium quid rei huiuscemodi statueret exitus : clamor undique grandis attollitur, « contra salutem rei publice innocentem videri absque legali discussione dampnari ».

29. At simul ut ventum est ad tiranni aspectum, tali eam ille allocutione aggressus est : « Longe melius, Christina, ageres si saluti tue, qua tibi nil debet videri melius, meditando consuleres. Non || esse michi videtur iure temerario animo mortem appetere, bono et utili modis omnibus repugnare. » Beata Christina respondit : « Non omne quod tibi videtur ita esse necesse est ; alioquin tuus, quem colis, Iuppiter deus esset, quem nego, inque hac sententia mori honestum duco. »

279-280 quicumque – non sit : cf. Mt 10,37 || **286-287** cum Catilina – iussit : cf. Salluste, *Conjuration de Catilina* XXXIX, 5, éd. & trad. A. Ernout, Paris 1947, p. 92 : *In eis erat Fuluius senatoris filius, quem retractum ex itinere parens necari iussit*

---

270 portentosam *C IS* || **271** mag[ni] *B* || [placet]ne *B* || **272** [circ]umspectantium *B* || haberi *non legitur B* || alii[s] *B* || cause, vel *non legitur B* || **273** pusiolam *IS* || pusi[……] convenit *B* || Per […….] eciosissimum *B* || **274** corpus [.....]te *B* || **281** faciat *C* || **283** postquam *C IS* || quam *om. IS* || **285** is : *sic B* iis *C IS* || **286** quia : qui *IS* || **288** suis : uis *(sic) IS* || **289** huiuscemodi : huius *sequitur rasura B* huiusmodi *IS* || **291** damnari *C IS* || **292** est *om. C IS* || tiranni : *sic B* tyranni *C IS* || **293** vid[eri] *B* || utilius *C IS* || **294** n[on] *B* || mihi *C IS* || **296** ego *C*

30. Urbanus dixit : « Duo sunt que te velim mihi ostendere : unum, Iovem deum non esse, alterum, tibi mori honestum ; que manifestissime peto ut doceas. » Beata Christina respondit : « Quicumque sani capitis esse perpenditur, nullum alium Deum esse intelligit, nisi qui omnia fecit. »

31. Urbanus dixit : « Hoc nullus vivens ignorat. » Beata Christina dixit : « Constat ergo omnia fecisse Iovem, si deus est. » Urbanus dixit : « Liquido patet. » Beata Christina dixit : « Si omnia fecit, aliquid absque eo nullatenus fieri potuit. At Saturnus, qui illum genuit, fieri absque eo potuit ; non ergo Iuppiter omnia fecit. Deum igitur non esse Iovem manifestissima ratione colligitur. Ecce habes quod quesisti. Confitearis oportet, quod sine contradictione tua necessario conclusum est. Alterum vero, quod similiter ostendi tibi postulasti, evidentissima ratione monstrabo ; si que infellere non vales, veracissime prolata hiis presentibus manifestaveris. » **32.** Urbanus dixit : « Non est in postquesita facienda digressio, ubi prioris questionis argumenta possit pars diversa reprehendere. Prioribus itaque insistens, paucorum commutatione verborum, vi me torsisti, in te retorquendo rationem tuam redarguam. Dic ergo, Crucifixus tuus, quem || unigenitum Filium Dei esse predicas, Deus est ? » Beata Christina respondit : « Utique Deus est. » Urbanus dixit : « Si Deus est, omnia fecit ; si omnia fecit, nichil fieri absque eo potuit ; sed genitor suus, quem ipse non fecit, fieri absque eo potuerit ; et ita omnia non fecisse, Deumque non esse, pari demonstratione convinceris. »

33. Beata Christina respondit : « Deum creatorem esse intelligis an creaturam ? » Urbanus respondit : « Creatorem. » Beata Christina respondit : « Creatorem omnium creaturarum, an aliquarum ? » Urbanus respondit : « Omnium. » Beata Christina respondit : « Si cum Deus creatura non est, creator est omnium creaturarum, cum Pater et Filius Deus sit, nec Pater creator est Filii nec Filius creator est Patris. Ita quidem unigenitum Filium Dei omnia non fecisse, quod Patrem suum non fecerit, atque ideo non esse Deum, videris omni semota ambiguitate mentitus. Liquet ergo unigenitum Dei Patris omnipotentis Filium, et Deum esse, et cuncta creasse, licet Patrem suum non fecerit. » **34.** Urbanus dixit : « Omnia hec convenientius de Saturno et Iove dicta sumuntur, quibus omnia que facta sunt obediunt, quibus etiam disponentibus cuncta a principio gubernantur. » Beata Christina respondit : « Falleris, prefecte, erras, iudex perite ; dicis eorum dispositione a principio omnia gubernari, ante quos et multa milia hominum fuisse, et tempora plurima extitisse compertum est, ut poete narrant, probant philosophi. Disce eos homines fuisse, non deos, incestuosos, homicidas ; || propterea in tartara retrusi, te et alios cultores suos perpetuis ignibus secum exspectant arsuros. »

35. Tunc Urbanus, impietatis furiis exagitatus, iussit afferri rotam, et gladios acutissimos superaptari, et ignem copiosum subter accendi. Cumque ex tyranni decreto beata Christina tanto crudelitatis generi incurvaretur, dum rota revolvitur, corpus eius pretiosissimum scinditur et exuritur. Tunc tyrannus cum fautoribus suis ei insultans ait :

300 quicunque *C IS* || **308** postulanti *IS* || refellere *IS* || **309** iis *C* || **311** vi : quod in *C IS* || torsistis *IS* || **312** [Dic] ergo, [Cruci]fixus tuus *B* || **313-314** Deus – Si *om. C* || Deus – Deus est : *eadem lacuna longior IS* || nihil *C* || **315** non *ante* potuerit *add. C* || **328** [mul]ta *B* || millia *C,IS* || **329** tem[......]rima *B* || exstitisse *C* || ut poete *non legitur B* || probantque *IS* || **330** phil[osophi ....]eos *B* || [deos, inces]tuosos *B* || homicidas[*hic desinit B, f. 142v*

« Constans esto, Christina, noli pertimescere, pro Crucifixo hoc sustines, qui noluit, cum potuit, de cruce descendere. » Beata Christina respondit : « Nunc, miser infelix, ausculta : quanto sunt humiliora quæ pro me passus est, tanto illi plus debeo ; et cum omnia in me tormentorum genera consummaveris, Crucifixum laudabo. *Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi*, in qua de hostibus triumpho, quam adversantibus cunctis obiicio. »

36. Hæc illa prosequente, rota eversa est et contrivit circum circumstantium maximam infidelium partem. Præfectus illico, ingenti terrore attonitus, dimisit conventum et carceralibus illam custodiis mancipari præcepit.

37. Ingressa autem beata Christina obscurissimum carceris locum, angelus ei Domini quasi sol meridianus apparuit, et dixit ad eam : « Misit me Dominus Iesus Christus, pro cuius amore gravia passa es, ut membris tuis conferam sanitatem. » Et cum hæc diceret, ita solidata sunt omnia vulnera eius, ut nullum in eis signum incisionis remaneret. **38.** Nocte autem subsequente, Urbanus, optimum factu credens, iterum illius animum dulci colloquio et blanditiis ad deorum culturam revocare, fecit eam suis obtutibus præsentari. **39.** Cumque ab ea nullum penitus potuisset extorquere responsum, immensis eam alligatam ponderibus, pelagi fluctibus destinavit. **40.** Sed cum eam in medio mari nautæ præcipitem darent, angelicis adiuvata suffragiis alacris ad littus delata est.

41. Urbanus interea arreptus a dæmonio expiravit.

42. Post non multum vero temporis, cum iniquissimus Idion Urbani loco præfectus eligeretur, beata Christina a persecutoribus coarctatur, et solis simulacro sacrificare compellitur. Quibus cum consentire nollet, perditissimo iudici præsentatur. Ad quam sæviens præfectus dixit : « Tu ne es Christina, quæ omnipotentes deos nostros sæpius philosophando deludis ? » **43.** Beata Christina respondit : « Iustum est, nec in ullo obviat rationi, ut quæ merito contemnenda sunt, deludantur, et quæ vana sunt, pro nullis penitus habeantur. Vos vero non deos sed dæmones, non cœlicolas sed homines impuros et flagitiorum immanitate in inferno damnatos in metallicis simulacris adoratis. »

44. Præfectus his verbis commotus, extemplo iussit eam fustibus cædi, ac deinde vas æneum ad instar cunæ figuratum sub magna celeritate afferri ; quod milites ex præfecti imperio, oleo, pice, resina et sulfure replevere, et ad ignem ut calefacta liquescerent posuere ; cumque ex nimio calore commixta fervescerent, præfectus dixit : « Unum tibi e duobus, o puella, elige : aut deo Iovi thura incende, aut corpus tuum tam delectabili rore perfunde. » **45.** Beata Christina signum sibi gloriosissimæ crucis impressit, et se in ollam ferventem citissimo cursu proiecit. Mox cuna disrumpitur, et quicquid in ea fuerat, foras per scissuras deducitur ; beata quidem Christina incolumis perseverans erigitur.

46. Præfectus illico indignatus fecit eam nudam torqueri, et raso capite ad templum solis perduci.

339-340 Mihi – Christi : Ga 6,14

342 circum : *sic C om. IS* || **350** blantiis *(sic) IS* || **353** littus : *sic C* litus *IS* || **359** ne in nullo *IS* || **367** Iovi thura : colitura *IS* || **368** impressum *IS*

47. Erat autem in medio templi tribunal argenteis parietibus in sublime erectum, cuius fastigia ebore nitidissimo tegebantur, in quo aurea solis imago micantibus e cæsarie radiis coruscabat, quæ quasi stellarum repetendo zodiacum cursu citissimo ferebatur. Signa quippe sex a dextris totidemque a sinistris occidere, et exurgere alternatim bina quæque sibi ex adverso obsistentia videbantur; ibi horæ, ibi dies, ibi menses, ibi annus suis spatiis circumibant;

Aureus axis erat, radiorum argenteus ordo,
Per iuga chrysolithi fulgebant ordine ducti.

Ad hoc spectaculum beata Christina adducitur, data a præfecto sententia, ut si deo soli sacrificare renuisset, statim gladio interiret.

48. Beata igitur Christina illico poposcit silentium, et erectis ad sydera manibus, oratione ad Dominum huiuscemodi deprecata est : « Rex invictissime, Pater omnipotens, Deus immense, qui rudem et indigestam materiem in quatuor elementa conformans perfectis partibus perfectam mundi constitutionem mirabiliter operatus es, quique in ipsa mundi genitura angelum immoderatæ superbiæ sedem sibi aquilonem contra voluntatem tuam ipso tantummodo motu animi usurpantem, de summo cœli fastigio eiecisti, concede mihi famulæ tuæ, ut ex hoc solis simulacro, in quo idem pessimus ludificator habitat, exeat, et hoc opus mechanicum ab ipso artifice patratum comminuat, et ita cognoscat omnis hic senatus cum populo tibi omnium creatori universam ex debito obedire creaturam. » 49. Et cum hæc dixisset, ecce ignitus dæmon apparuit, qui totum illud mechanicum magicumque opus confringens, maximam metalli partem in præfectum coniecit, indeque eius feriens colla illico interfecit.

50. His ita peractis, Iulianus iudex iussit beatam Christinam teneri, et in camino æstuentis incendii concremari. Milites vero iniqui crudelissimi principis iniqua mandata sunt protinus executi. Cumque sanctissima virgo esset in fornace trium horarum spatio, existimans illam tyrannus esse consumptam, ignem amoveri fecit. 51. Tunc vox dulcis psallentium de camino repente insonuit, ac inter angelorum choros virginis Christinæ sacer vultus effulsit. Matronæ quidem, quæ illuc spectatum venerant, attonitæ super his quæ viderant, credidere.

52. Iulianus vero hæc audiens, vehementi indignatione commotus, iussit suæ illam præsentiæ exhiberi, cui et dixit : « Tædet nos, o puella, iniuriarum quas nobis et diis nostris, nemine tibi resistente vel ulciscente, satis multas intulisti; ergo nobis dabis pœnas, adversus quas magicæ artes tuæ minime prævalebunt. » 53. Et statim, ut iussum fuerat, unus de magorum collegio, qui ea tempestate in arte detestabili Ro||me celeberrimus habebatur, duos dracones in medium detulit, quos in famulam Christi, ut ab eis absorberetur, immisit. 54. Mox beata Christina signum eis salutis opposuit; qui

379-380 Aureus – ducti : cf. Ovide, *Métamorphoses* II, 107-110 (éd. & trad. G. Lafaye, Paris 1925)

377 annuis *IS* || **380** periuge *IS* || **383** sydera : *sic C* sidera *IS* || **384** ad *om. IS* || **387** sibi : quin *rigatum C* || **390** ab : et *IS* || **394** projecit *IS* || **398** illam *om. IS* || **402** suae *om. IS* || **404** aut *IS* || **406** tuae *om.* || *IS* **406** Ro]me *hic incipit B, f. 89r*

divino examine revoluti, magum arripuerunt, et sub momento ante totius conventus faciem peremerunt. 55. Censore itaque cum omni comitatu suo obstupescente, beata Christina ad locum ubi defunctus iacebat accessit, et, cunctis audientibus, ait : « In nomine Domini mei Iesu Christi qui crucifixus est, surge, miser, ut perpendat omnis hec turba, quia ipse est verus Deus vivens et regnans in secula seculorum. » 56. Ad hanc vocem cadaver, recepto spiritu, videntibus cunctis, erigitur, asserens et predicans, quod non sit alius Deus nisi quem Christina predicat, Dominus Iesus Christus. 57. Dracones interea absque ulla hominum lesione, unde profecti sunt, revertuntur.

58. Iulianus igitur, timens fieri in plebe tumultus et magis seditionum terrores, effugiens quam rationi satisfaciens, iussit ei mamillas et linguam abscindi; 59. deinde fecit illam in ippodromum duci, et tamdiu sagittarum iaculationibus infigi, 60. quo usque spiritum exalavit. 61. Est autem passio invicte martyris Christine nono kalendas Augusti sub Iuliano terminata.

[Épilogue]

Cur insensate furis, Urbane? Cur Idion estuas perditissime? Ad quid truculentissime niteris Iuliane? Excogitate nova et prioribus graviora supplicia, multiplicate verbera, accumulate penas. At quid iuvat sevire in carnem, quam ultronea optulit, lacerandam et animam, quam voluit servare, || non delere? Discite tandem, miseri, discite illius gaudium, et sic vestrum spectate interitum. Ecce iam speciosissima virgo, post fustes et vincula, post ignem et rotam, post torturas et verbera, post cunam et tonsuras, post truncationes et iacula, ad eterni regis thalamum angelicis manibus asportatur. Vos e contrario, dum ad Heliseos campos tenditis, arietem Acheronti porrigitis; tamen malorum vestrorum pondere pressam cimbam Stigialis palus absorbuit, ingens Cerberus devoravit; maiore quam queat dici pena plectemini, qui in Crucifixum credere contempsistis.

Sed tu o devotissima virgo ter beata, quater sanctissima, sponsa Filii Dei, amica Patris omnipotentis, iam habes quod voluisti, iam optines quod rogasti, iam frueris inenarrabilis lucis gaudio, intra ardua divine maiestatis secreta versaris, ubi, familiarius Deo gaudens, cubantem in meridie sponsum iuncta adolescentule repperisti. Nunc per amena convallium purpurei cespitis carpis florentes violas, colligis inmarcescibiles rosas, metis nardo staceas spicas. Tu modo secus aquarum decursus, et vitrei fontis marginem sedens, leni epithalamia murmure concinis. Tu inter virgineos choros regio diademate illustrata refulges. Tu solio Christi assides, facta regni eterni particeps. Salve perenniter, puellare decus, pudor virgineus, virtutis exemplum! Salve perenniter, que tuos speciosos

436 cubantem – adolescentule : cf. Ct 1,2 || **437** amena convallium : cf. Ct 2,1 et 6,10 (?)

410 peremere *C, IS* || **417** seditionis *C IS* || **418** maxillas *B* || **419** hyppodromum *C IS* || tamque diu *C* || **420** exhalavit *C IS* || kalendis *B* || **421** Augustas *C* || sub *om. IS* || **425** obtulit *C* || **427** vincula : verbera *C* || **428** post vincula et torturas *C* || **430** Heliseos *(sic) B* Eliseos *C IS* || tandem *C* || **431** tumbam *C* cymbam *IS* || Stygialis *C IS* || **432** plectimini *C* || **433** virgo – sanctissima *om. IS* || **434** obtines *C IS* || **435** inenarrabili *C IS* || **436** adolescentulis *C* || reperisti *C IS* || **437** immarcessibiles *C IS* || **438** mardostatas *(sic) C* mardostaceas *(sic) IS* || **439** diademata *C*

artus perpetue pudicitie devovisti ! Salve perenniter, que totius libidinis nescia, templum te Sancti Spiritus dedicasti ! Salve perenniter, || que amplas porticus et ingentia fundorum spacia fugiens, suscipiens hereditatem Dei, facta es coheres Christi ! Salve perenniter, que tantis exagerata suppliciis, patrias leges repudiasti, et ad crucis vexillum toto desiderio evolasti ! Salve perenniter, que principum iussa contempnens, pro veritatis testimonio crudeli morte dampnata es ! Salve perenniter, que celi iam sublimata fastigio, digna es Filio Dei sponso et Domino !

Et quia nos parendi voto tibi fideles conspicis, audi quod petimus, attende quod per te optinere desideramus ; impetra nobis quoque promisse vite superne felicitatem, ad quam ascendere sine tuo iuvamine minime confidimus, peccatis nostris ita merentibus. Tu ergo apud creatorem omnium delictorum nostrorum posce veniam, ut cognitor pius, commissis ignoscens, nobis famulis multam nostris dignam meritis non infligat, et dum in huius vite fragilis brevi tempore degimus, nos dicioni tue subiectos protege, conserva, benedic, defende, guberna, atque tuis nostras fac mentes laudibus apertas.

Ecce virgo beata, nos gloriosa triumphi tui gesta narravimus, et magni laboris copiosam mercedem paucis significamus. Tu, si quid minus quam decuit, si quid aliter ac oportuit dictum est, parce, benigna virgo, ignosce, pia.

Igitur fratres karissimi, quia beate Christine triumphalem diem celebri solempnitate deferimus, nobis quod possumus de eius virtutibus vendicemus, ut tanto erga nos ipsa se benivolentius habeat, quanto illam assequi stu||deat animositas nostra ferventius. Ad hoc namque Dominus feminei nobis sexus exempla proposuit, ut virilis animi robur, quod prave vivendo amisimus, saltem mulierum virtute provocati, recto gradiendo tramite resumamus ; et sic beatorum laboribus sociati, per Iacob scalam conscendere illuc, ubi Dominus Iesus Christus residet, valeamus, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus in secula seculorum. Amen.

464 Iacob scalam : cf. Gn 28,12-15

443 dedisti *IS* || **445** exaggerata *C IS* || **446** contemnens *C IS* || **447** damnata *C IS* || **449** per *om. C* || **450** obtinere *C IS* || **453** digna *IS* || **454** brevi *non legitur B* || dic[ioni tue] subiectos *B* || **455** ac *C IS* || tu[is nostras] *B* || aptas *C IS* || **456** ec[ce virgo] *B* || gloriosi *C IS* || gesta *non legitur B* || **457** significavimus *IS* || **459** beatissimi *C IS* || sollemnitate *C* solemnitate *IS* || **461** benevolentius *C*

LA NOTICE SYNAXARIALE DE SAINT MICHEL MALÉINOS, UN ABRÉGÉ INÉDIT

par Sophie MÉTIVIER

Peu après que j'avais écrit, dans un article sur le culte de Michel Maléinos, que le saint en question n'avait bénéficié d'aucune notice synaxariale[1], André Binggeli m'en a signalé une, jusque-là inconnue, copiée aux ff. 125r-126v d'un manuscrit provenant de la bibliothèque du monastère de la Sainte-Trinité de Chalki qui n'avait jamais été précisément décrit. Ce manuscrit, le 68, correspond à la deuxième partie d'un *Synaxaire* apparenté à la famille M*, soit les mois de mars à août, tandis que le manuscrit 67 en constitue la première partie[2]. Sa copie a été réalisée et achevée par le moine Dosithée en avril 1508. La notice de synaxaire dédiée à Michel Maléinos est incluse à la date du 12 juillet. Elle y suit celle consacrée aux martyrs anciens Proklos et Hilarion, en lieu et place d'une notice de synaxaire qui célébrait la martyre perse Golindouch dans le *Synaxaire* de Sirmond comme dans la recension M*. D'une longueur inusuelle de près d'un folio et demi et dépourvue de prologue, elle s'apparente à un abrégé, même si elle n'est pas désignée comme telle dans le titre[3]. Bien que connue uniquement dans un manuscrit d'époque tardive, elle constitue un exemple de réécriture hagiographique, un procédé familier au dédicataire du présent volume[4], en même temps qu'elle confirme ce que nous supposions de la réception du culte de saint Michel Maléinos. Rejeton d'une puissante famille au service de l'Empire et de ses souverains, oncle maternel de l'empereur Nicéphore II Phokas, Michel Maléinos (*PmbZ* 25124) prit l'habit monastique en 912 et

1. S. MÉTIVIER, Michel Maléinos, un saint des Phocas ?, *TM* 21, 1, 2017 (= *Mélanges Jean-Claude Cheynet*, éd. par B. Caseau, A. Sopracasa & V. Prigent), p. 451-458, ici p. 453.

2. A. BINGGELI, M. CASSIN, M. CRONIER & M. KOUROUPOU, *Catalogue des manuscrits conservés dans la bibliothèque du patriarcat œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Sainte-Trinité de Chalki. 1, Notices descriptives*, Turnhout 2019, p. 149-155. Sur la recension M*, voir *Syn. CP*, p. XXXVIII-XL

3. Si l'on en croit le catalogue, les notices sont dans l'ensemble beaucoup plus courtes, comme attendu. Pour avoir un aperçu de la longueur des abrégés et, plus généralement, de leurs caractéristiques, voir M. DETORAKI, Un parent pauvre de la réécriture hagiographique : abrégés et notices de synaxaires, dans *Remanier, métaphraser*, p. 71-83, ici p. 79-80. Le texte étudié est dans la norme.

4. B. FLUSIN, Vers la Métaphrase, dans *Remanier, métaphraser*, p. 85-99.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 599-611.

fonda en 925 la laure du Mont Kyminas, modèle et précurseur du monastère de Lavra suivant Athanase l'Athonite lui-même. En dépit du rapport évident de cet abrégé avec la *Vie* de Michel (*BHG* 1295), nous en donnons ici une édition et une traduction.

C = *Chalcensis S. Trinitatis* 68, ff. 125^{r}-126^{v}

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μιχαὴλ τοῦ Μαλεΐνου
Ὁ Μιχαὴλ τὴν κλῆσιν αὐχῶν ἀγγέλου
Καὶ βίον ἐσπούδασεν ἔξειν ἀγγέλων.

Οὗτος ὥρμητο μὲν ἐκ τοῦ περὶ τὴν Καππαδοκίαν Χαρσιανοῦ, γονεῦσιν ἀρίστοις χρησάμενος· οἵ τε γὰρ πρὸς πατρὸς αὐτῷ πατέρες τὰ πρῶτα τῶν ἐν ἀξιώμασιν ἔφερον τὴν τῶν πατρικίων ἀρχὴν διέποντες, τὸ τε [f. 125^{v}] μητρῷον γένος εἰς βασιλεῖς ἀνέφερε τὴν σειράν, καθ' αἷμα τῷ μεγίστῳ αὐτοκράτορι προσήκουσα Ῥωμανῷ. Οὐ μὴν οὐδὲ οἱ κατὰ σάρκα τούτῳ γεννήτορες Εὐδόκιμος καὶ Ἀναστασὼ ἐλάττονά τινα τῆς προγόνων περιφανείας τὴν τύχην ἐκέκτηντο· παραπλήσιοι δὲ καὶ οὗτοι καὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς γνωριζόμενοι, ἀλλ' οὐδὲν ταῦτα πρὸς τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ πίστεως αὐτῶν ὑπερβάλλον καὶ καθαρόν. Καὶ τοῦτο δῆλον ἐξ ὧν εὐχῆς ἔργον ἐγεγόνει ὁ μακάριος οὗτος. Ἐπειδὴ γὰρ μακρὸς αὐτοῖς μετὰ τὴν συζυγίαν ἐτρίβετο χρόνος καὶ τὰ ἐκ τοῦ γάμου καλὰ οὐδαμοῦ, ἀλλὰ ἄλλως μὲν κατὰ ῥοῦν προεχώρει τὰ πράγματα, πήρωσιν δὲ βίῳ τὴν ἀπαιδίαν ἐνόμιζον, πρὸς τὸν δυνάμενον καταφεύγουσι κύριον καρπὸν κοιλίας αὐτοῖς χαρίσασθαι ἐξαιτούμενοι. Ἀλλὰ δὴ καὶ πρὸς τὸν τῆς Θεοτόκου ναὸν τὸν ἐν Κουκᾶ, χωρίον δὲ τοῦτο πλησίον Χαρσιανοῦ, παραγίνονται λῦσιν τῆς στειρώσεως δοθῆναι δεόμενοι. Ἐπακούει τῆς τούτων δεήσεως ἡ τῶν θλιβομένων παράκλησις, καὶ νύκτωρ ἐπιφανεῖσα Μεθοδίῳ τῷ ἱερεῖ, ἐγχειρίζει τούτῳ μαφόρια μὲν τέσσαρα, σουδάρια δὲ τρία, παρεγγυωμένη δοθῆναι ταῦτα τῇ στείρᾳ Ἀναστασοῖ, «ἐκ δὲ τῶν τριῶν σουδαρίων τούτων πάλιν, ὕστερον ἀναλήψομαί φησιν ἕν». Κἀντεῦθεν ἡ πρώην ἄπαις πολύπαις καὶ καλλίπαις ἐδείκνυτο. Ὁ ἱερὸς τοίνυν οὗτος ἀνὴρ πρῶτος εἰς φῶς προελθὼν Μανουὴλ παρὰ τῶν γονέων ὠνόμαστο. Ἤδη δὲ ὀκτὼ καὶ δέκατον ἔτος ἄγων τῆς ἡλικίας καὶ παρὰ τοῦ κρατοῦντος τῷ τοῦ σπαθαροκανδιδάτου τιμηθεὶς ἀξιώματι, τῶν γονέων τε γυναικὶ συζεῦξαι τοῦτον διὰ πλείστης ἐχόντων σπουδῆς, φθάνει τὰ τῆς βουλῆς ἐκεῖνος ἄπρακτα ποιησάμενος. Κατά τινα γὰρ χρείαν, συνάμα τῷ πατρὶ τῇ Κωνσταντινουπόλει ἐπιδημηκὼς κἀκεῖ περιληφθείς, τοῦ πατρὸς οἴκαδε ὑποστρέψαντος. Καὶ τὸν εὐσεβῆ Λέοντα τοῦ παρόντος ἐκδημήσαντα βίου, καὶ ἤδη ἐκκομιζόμενον κατιδών, ἐπλήγη τε τὴν καρδίαν σφοδρῶς καὶ οὐδὲ πρὸς ὀλίγον παρακληθῆναι ἠνείχετο. «Εἰ γὰρ οὐδὲ βασιλεῖς, φησίν, ἔχουσί τι πλέον τῆς κοινῆς φύσεως, ἀλλ' ἐπίσης καὶ τούτων καταστρατηγεῖ θάνατος, περιττή μοι λοιπὸν ἡ περὶ τὸν βίον ἀναστροφή.» Καὶ ἀνακλαίων ἐπὶ χεῖρας λαβὼν τὸ ψαλτήριον, *Ἐπὶ τῷ κυρίῳ πέποιθα· πῶς ἐρεῖτε τῇ ψυχῇ μου· μεταναστεύου ἐπὶ τὰ ὄρη ὡς στρουθίον* εὑρίσκει καὶ τὰ ἑξῆς. Τοῦτο τῆς λύπης λαβὼν παραμύθιον, τῆς Κωνσταντινουπόλεως εὐθὺς ἔξεισι. Πλησίον τε

11 ἔργων C^{ac} ‖ **13** ἄλως C ‖ **18** μαφόριω? C^{ac} ‖ **31** ἐρεῖται C^{ac}

Le même jour, mémoire de notre saint père Michel Maléinos.
Michel, qui portait le nom glorieux d'un ange,
S'efforça d'avoir aussi la vie des anges.

Il était originaire de Charsianon en Cappadoce et il avait des parents excellents. En effet, ses ancêtres par son père, aux premiers rangs des dignitaires, exerçaient la charge de patrice; sa famille maternelle faisait remonter sa lignée aux empereurs, puisqu'elle était apparentée par le sang au très grand autokratôr Romain. Même la fortune de ses parents dans la chair, Eudokimos et Anastasô, ne fut pas inférieure au renom de leurs ancêtres : ils étaient presque leurs égaux, et reconnus comme appartenant au sénat, mais ce n'est rien comparé à la surabondance et la pureté de leur piété et de leur foi. Cela est clair par le fait que le bienheureux est l'œuvre de leur prière. En effet, alors qu'il s'était écoulé beaucoup de temps depuis leur mariage, qu'ils n'avaient aucun des bienfaits du mariage, mais que les affaires suivaient leur cours autrement et qu'ils considéraient le fait de ne pas avoir d'enfant comme une mutilation pour la vie, ils se tournent vers le Seigneur (tout) puissant pour lui demander de leur accorder un fruit à leurs entrailles. Finalement ils se rendent au sanctuaire de la Théotokos à Koukas, un village près de Charsianon, pour demander que la délivrance de la stérilité leur soit donnée. La consolation des affligés entend leur prière. Apparue de nuit au prêtre Méthode, elle lui remet quatre voiles et trois mouchoirs et lui ordonne de les donner à la stérile Anastasô. « De ces trois mouchoirs j'en reprendrai un ultérieurement », dit-elle. À partir de ce moment, celle qui était autrefois sans enfant se révéla avoir de nombreux et beaux enfants. Le saint homme fut le premier à voir le jour et fut appelé Manuel par ses parents. Une fois qu'il fut âgé de dix-huit ans et honoré de la dignité de spatharocandidat par le souverain, ses parents s'attachèrent avec le plus grand soin à l'unir à une femme, mais lui-même prit les devants et rendit vaine leur volonté. Par quelque nécessité, il voyagea avec son père à Constantinople et il y resta, tandis que celui-ci retournait chez lui. Lorsque le pieux Léon quitta cette vie, à peine le vit-il porté (en terre) qu'il fut violemment frappé au cœur et qu'il ne supportait pas d'être consolé. « Si les empereurs, disait-il, n'ont rien de plus que la commune nature, mais que la mort triomphe d'eux aussi, pour moi la vie dans le monde est vaine. » En larmes il prit dans ses mains le psautier et tomba sur : « J'ai confiance dans le Seigneur : comment pouvez-vous dire à mon âme : va vers la montagne comme un petit moineau ? » (Ps 10,1) et la suite. Il le prit comme une consolation de sa peine et quitta aussitôt Constantinople[5].

5. L'auteur ne précise pas le prétexte utilisé par Michel pour quitter la Ville.

τοῦ ποταμοῦ Γαλλίου γενόμενος τῷ τοῦ Κυμινᾶ παραρρέοντος ὄρει, τὸ μὲν συνεπόμενον αὐτῷ πλῆθος ὑπηρετοῦν προέπεμψε τῷ οἰκείῳ πατρί, μηνύσοντας τὴν αὐτοῦ ἄφιξιν. Ὁ δὲ τὸ ὄρος καταλαβὼν τὸν μέγαν Ἰωάννην τὸν Ἐλατίτην (εἶχε γὰρ καὶ πρώην ἀπὸ τῆς φήμης τὸν ἄνδρα γνώριμον), ἐπιζητήσας εὑρίσκει, καὶ προσπεσὼν τυχεῖν τοῦ θείου σχήματος καθικέτευεν. Ὁ δὲ [126r] ἠγάπησε γὰρ καὶ οὗτος τὸν νέον, πολλὴν ἀπὸ τῆς ὄψεως τὴν τῆς ψυχῆς προφαίνοντα ὡραιότητα, τὸ θεῖόν τε ἀμφιέννυσι σχῆμα καὶ Μιχαὴλ μετωνόμασεν. Ἔπειτα τὰ κατ' αὐτὸν ἐξαγγέλλει πάντα τυχὼν ὁ θαυμάσιος τοῦ σκοποῦ. Ὁ δὲ γέρων ἀγάμενός τε τῆς προθυμίας τὸν παῖδα καὶ πολλαῖς δεξιωσάμενος περιπτύξεσιν εἶχε τοῦτον τοῦ λοιποῦ κατ' ἴχνος αὐτῷ πορευόμενον. Οἱ δὲ τούτου γονεῖς τὰ κατὰ τὸν παῖδα μαθόντες μικροῦ καὶ αὐτὴν τὴν ἄψυχον φύσιν τοῖς οἰκείοις θρήνοις πρὸς δάκρυα παρεκάλουν καὶ στεναγμούς. Τέλος δὲ ὁ τούτου πατὴρ τὸ ὄρος καταλαβὼν καὶ νυκτὸς ἀνελθὼν ἔνθα ὁ γέρων τὴν οἴκησιν ἐκέκτητο, κύκλῳ περιστήσας τὸν συνεπόμενον τούτῳ λαόν, αὐτὸς ἐγγὺς ἐγένετο τῆς αὐλῆς. Ἔτυχε δὲ ὁ γέρων τὴν ἑωθινὴν δοξολογίαν ἐπιτελῶν. Καὶ τοῦ Μιχαὴλ ἐν τῇ τοῦ καθίσματος ὥρᾳ «ψυχή, τὰ ὧδε πρόσκαιρα, τὰ δὲ ἐκεῖσε αἰώνια» ψάλλοντος, ὁ πατὴρ ἀκούων ἔξωθεν τοῦτον στεναγμοὺς ἐκ καρδίας βαρεῖς ἀνέπεμπε. Καὶ τὸν ὅλον τελέσας κανόνα ὁ γέρων ἔξεισι τοῦ εὐκτηρίου καὶ τῷ ἄρχοντι προσεκύνησεν. Ὁ δὲ τῷ πάθει φλεγμαίνων σκώμμασιν ἠμείβετο τοῦτον καὶ ἀπειλαῖς ὡς τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν καὶ τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν ἀθρόως ἀποστερήσαντα. Ὁ δὲ τοῦ Χριστοῦ μαθητὴς συνήθως τῇ πραότητι χρώμενος κατεμάλαττε τούτου τὸ αὐστηρὸν καὶ ἀνένδοτον ὡς μηδὲν πλέον τῶν ἠπειλημένων δράσαντα, μόνον δὲ τὸν ἴδιον παῖδα παραλαβόντα οἴκαδε βιάζεσθαι ἀπελθεῖν. Τοῦ δὲ Μιχαὴλ ἀσχέτοις κατασχεθέντος τοῖς δάκρυσι τῷ τοῦ φιλτάτου γέροντος χωρισμῷ, ἐκεῖνος ἐπιστραφεὶς καὶ «θάρρει, ὦ τέκνον», εἰπών, «οὐδὲν γὰρ ἡμᾶς τῆς συναυλίας ἀποστῆσαι δυνήσεται», πρὸς τὸ εὐθυμότερον παρήγαγε τὴν τοῦ νέου ψυχὴν καὶ θερμῶς τὸ ἀπὸ τοῦδε ἐδέετο τοῦ θεοῦ πάλιν εἰς ὄψιν αὐτοῦ ἐλθεῖν τὸν ποθούμενον. Ὁ τοίνυν τοῦ Μιχαὴλ πατήρ, τὸν παῖδα ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ, τὸν οἰκεῖον οἶκον κατείληφε. Βίᾳ δὲ τοῦτον τὴν τῶν μοναχῶν ἀποδῦσαι στολὴν οὐχ ὅσιον ἡγήσατο, ἀλλ' ἑτέρως τὸν ἐκείνου τόνον ποικίλαις μεθοδείαις χαλᾶν ἔσπευδεν. Ὡς δὲ πολλὰ καμών, τοῦτον ἑώρα ἀήττητον, καὶ ἄκων εἰς τὸν αὐτῷ ποθούμενον ἀνέπεμψε γέροντα· ὃν δὴ καὶ καταλαβὼν καὶ ἡδονῆς ἀμέτρου πλησθείς, τῆς συνήθους ἀσκήσεως εἴχετο. Τοσοῦτον δὲ ὀλίγου χρόνου τῇ κατὰ θεὸν ἐπέδωκε πολιτείᾳ, ὡς καὶ αὐτὸν τὸν θαυμάσιον ὑπερεκπλήττεσθαι γέροντα. Τοῦ δὲ κατὰ σάρκα πατρὸς τὸν βίον ἀπολιπόντος, τοῖς τε ἄλλοις παισὶν ἡ μήτηρ ἐπιμερίσασα τὸν πλοῦτον αὐτοῖς, καὶ δὴ καὶ Μιχαὴλ τὸ ἐπιβάλλον μέρος φυλάξασα, εἰς μνήμην τε ἐλθοῦσα τῶν τῷ ἱερεῖ Μεθοδίῳ ὀφθέντων, καθὼς ὁ λόγος φθάσας ἐδήλωσε, καὶ ὅπως ἐκ τῶν τριῶν σουδαρίων τὸ ἓν ἡ Θεοτόκος πάλιν ἀπείληφεν, εἰς εὐχαριστίαν τε τοὺς θρήνους μεταβαλοῦσα, μετακαλεῖται τὸν Μιχαὴλ καὶ τοῦ μονήρους βίου καὶ ἀγγελικοῦ [126v] σχήματος τυχεῖν ἀξιοῖ δι' αὐτοῦ. Οὗ καὶ τυχοῦσα, καὶ ὁσίως μάλα τὸ τῆς ζωῆς διαγαγοῦσα λοιπόν, εἰς τὰς αἰωνίους ἀπῆλθε μονάς. Ὁ δέ γε θαυμάσιος Μιχαήλ, τὸν περιελθόντα γονικόθεν πλοῦτον παραλαβών, εἰς τὰς τῶν πενήτων γαστέρας ἐκένωσε. Τινὰ δὲ καὶ εἰς περιποίησιν τοῦ αὐτῶν φροντιστηρίου τῷ πνευματικῷ πατρὶ προσενήνοχεν. Ἤδη δὲ καὶ πρὸς πλείονα τοῦ καλοῦ ἀναπτόμενος ἔρωτα, ἐξαιτεῖται συγχώρησιν λαβεῖν

42 αὐτὴν nos : αὐτοῦ C ‖ **56** τὸ nos : τοῦ C

Une fois près de la rivière Gallios qui coule au pied du mont Kyminas, il envoya en avant la troupe de serviteurs qui l'accompagnait pour qu'elle annonce à son père son arrivée. Quant à lui, ayant atteint la montagne, il chercha et trouva le grand Jean Elatitès – il avait en effet entendu parler auparavant de l'homme par la rumeur. Tombant à terre, il le supplia pour recevoir le divin habit. Ce dernier traita avec affection le jeune homme, dont l'apparence faisait voir la grande élégance d'âme. Il le revêtit du divin habit et le renomma Michel. L'admirable, ayant atteint son but, lui révéla ensuite tout ce qui le concernait. Le vieillard, étonné de son empressement, accueillit l'enfant par de nombreuses embrassades[6] et, désormais, le fit marcher sur ses pas. Ses parents, apprenant ce qui était arrivé à leur enfant, par leurs propres lamentations invitaient presque la nature inanimée elle-même aux larmes et aux gémissements. Finalement son père se rendit dans la montagne et monta de nuit là où le vieillard avait sa résidence ; tandis qu'il la fit encercler par ses gens, il s'approcha de la cour. Le vieillard était en train d'accomplir la doxologie du matin. Alors que Michel, au moment du *kathisma*, chantait : « âme, voici les choses temporaires d'ici-bas et celles, éternelles, de l'au-delà », son père, qui l'écoutait à l'extérieur, fit sourdre de son cœur de lourds gémissements. Une fois qu'il eut terminé tout le canon, le vieillard sortit de l'oratoire et se prosterna devant l'archonte, qui, enflammé par la douleur, lui renvoya sarcasmes et menaces pour l'avoir purement et simplement privé de sa propre vie et de la lumière de ses yeux. Le disciple du Christ, usant comme à l'accoutumée de douceur, amollit la rigidité et l'inflexibilité de celui-ci au point que ce dernier ne mit à exécution aucune de ses menaces, s'emparant seulement de son enfant et le forçant à rentrer chez lui. Comme Michel était pris par des larmes irrésistibles au moment de se séparer du vieillard très aimé, celui-ci se tourna vers lui et lui dit : « Sois confiant, mon enfant. Rien ne pourra nous éloigner de notre vie commune. » Il raffermit (ainsi) l'âme du jeune homme et, à partir de ce moment, il pria Dieu avec ferveur pour que celui qui était l'objet de son désir vînt de nouveau à sa vue. Le père de Michel, ayant l'enfant avec lui, retourna chez lui. Il considéra qu'il ne serait pas pieux de lui ôter par la force l'habit des moines mais il s'efforça par divers moyens d'amollir sa rigueur. Comme, en dépit de ses nombreux efforts, il voyait qu'il était invaincu, contre son gré il le renvoya chez le vieillard objet de son désir. Arrivé à lui et rempli d'un plaisir sans mesure, il reprit l'ascèse habituelle. En peu de temps il se livra si bien à la vie selon Dieu que même l'admirable vieillard en fut frappé. Son père dans la chair ayant quitté la vie, sa mère partagea sa fortune entre les autres enfants et conserva la part qui revenait à Michel, lorsqu'il lui revint en mémoire ce qu'avait vu le prêtre Méthode, comme le discours l'a précédemment fait connaître, de ce que des trois mouchoirs la Théotokos en avait repris un. Aussi, elle cessa de se lamenter pour rendre grâces, elle appela Michel et lui demanda d'obtenir, grâce à lui, la vie solitaire et l'habit angélique. Une fois celui-ci obtenu, elle passa le reste de sa vie en toute sainteté, (puis) partit pour les demeures éternelles. L'admirable Michel, prenant la richesse héritée de ses parents, la vida dans les ventres des pauvres. Il en porta également à son père spirituel pour l'entretien de leur monastère. Dorénavant embrasé d'un plus grand amour du bien, il demanda à son père la permission de faire

6. Le récit de la *Vie* éclaire cet épisode, ici, assez confus : le vieillard commence par interroger de manière suspicieuse Michel avant d'accéder à sa demande. Ce moment étant omis dans la notice de synaxaire, on ne comprend pas pourquoi il est fait mention deux fois de l'accueil que lui réserve le moine.

παρὰ τοὺ πατρός, ἐν τῇ πλησίον πέτρᾳ καθίσαι καὶ τὰ τῆς ἡσυχίας γυμνάζεσθαι. Καὶ τυχὼν τῆς αἰτήσεως πλεῖστα τε καὶ μεγάλα πολιτείας εἴδη ἐπιδειξάμενος, μετὰ τετάρτην ἔτους παραδρομήν, πρὸς ἀκμαιοτέρους ἀγῶνας ἐπαποδύεται, καὶ τῇ εὐχῇ θαρρήσας τοῦ γέροντος, εἰς τὴν ἐσωτέραν χωρεῖ ἔρημον καί τινα τῶν ἑαυτοῦ συγγενῶν παραλαβὼν μετ᾽ αὐτοῦ, Ἀγάπιος ὄνομα τῷ ἀνδρὶ εἰς ὕψος καὶ τούτῳ ἀρετῆς ἐληλακότι καὶ τῇ τοῦ βίου κοινωνίᾳ ἀκριβῶς πιστουμένῳ τὴν οἰκειότητα. Κἀκεῖθεν ἀπαναστὰς ὁ γενναῖος ὡς ὑπό τινων θορυβούμενος, χῶρον καταλαμβάνει πολὺ πρὸς τὸν τῆς ἡσυχίας αὐτῷ σκοπῷ συμβαλλόμενον, Ξηρολήμνη παρὰ τῶν ἐγχωρίων ὠνόμαστο. Πολλῶν δὲ πολλαχόθεν συνεισρεόντων καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ παιδαγωγεῖσθαι προθυμουμένων, διὰ δὲ τὸ τοῦ τόπου σκληρὸν καὶ ἀπαραμύθητον, οὐδὲ τῆς ἀναγκαίας εὐπορούντων τροφῆς, ἀπάρας τῆς Ξηρολήμνης ὁ μέγας τῇ Βιθυνίᾳ προσώρμισε. Καὶ τὰ ἐκεῖσε πάντα περινοστήσας, ἑνί τινι τόπῳ προσέσχε, πολλὴν μὲν τὴν ἡσυχίαν αὐτῷ παρέχειν ἐπιτηδείῳ, νάμασι δὲ πανταχόθεν περιρρεομένῳ ψυχροῖς, καὶ πρὸς πᾶσαν χρείαν εὖ ἔχοντι. Τοῦτον ἐξωνησάμενος, μέγιστον καὶ κάλλιστον ναὸν τῇ Θεοτόκῳ ἐπῳκοδόμησε. Τοῦ μεγίστου τε τῆς ἱεροσύνης τυχὼν ἀξιώματος, καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ εἰς πλῆθος ἐπιδόντας πολύ, καλῶς καὶ θεαρέστως ἰθύνων καὶ ὁσημέραι λαὸν περιούσιον προσάγων θεῷ, εἰς ὕψος τε ἀπαθείας καὶ θεωρίας ἀρθείς, καὶ τοῦ προορᾶν τὰ μέλλοντα πιστευθείς, θαυμάτων τε πολλῶν καὶ μεγάλων γενόμενος αὐτουργός, πρὸς κυριὸν ἐξεδήμησεν, ὀκτωκαίδεκα μὲν χρόνων ἀποταξάμενος, πεντήκοντα δὲ τῷ μονήρει βίῳ ἀγγελικῶς ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενος.

---

79 πολὺ nos : πολῖν? C[ac] πολὺν C[pc]

retraite, de s'établir sur un rocher à proximité et de s'exercer à la pratique de l'*hésychia*. Sa demande satisfaite, après avoir fait montre des nombreuses et excellentes formes de la vie (ascétique), au bout de quatre ans il se livra à des combats plus élevés et,-confiant dans la prière du vieillard, il se retira dans le désert intérieur. Il amena avec lui l'un de ses parents du nom d'Agapios. Cet homme avait atteint le sommet de la vertu et s'était engagé dans une communauté de vie exigeante du fait de leur parenté. Troublé par certains, le noble (ascète) quitta l'endroit pour s'établir en un lieu tout à fait propre à son dessein d'*hésychia*. (Ce lieu) était appelé Xèrolimnè par ses habitants. Comme ils étaient nombreux à venir de tous côtés et à le vouloir pour maître, en raison de la sécheresse et de l'austérité du lieu et faute d'avoir la nourriture nécessaire au grand nombre, le grand (ascète) s'éloigna de Xèrolimnè et partit pour la Bithynie. Allant ici et là, il remarqua un lieu susceptible de lui procurer une grande *hésychia*, autour duquel coulaient de tous côtés des sources froides, et bien pourvu pour toute nécessité. Il l'acheta et il y construisit pour la Théotokos un très grand et très beau sanctuaire. Ayant obtenu la très grande dignité du sacerdoce, il gouverna de manière excellente et qui plaît à Dieu ceux qui s'étaient agrégés en une foule nombreuse autour de lui. Chaque jour conduisant à Dieu une troupe surabondante, élevé au sommet de l'apathie et de la contemplation, ayant reçu le don de prévoir l'avenir, auteur de nombreux et grands miracles, il rejoignit le Seigneur, après avoir quitté le monde à l'âge de dix-huit ans et avoir vécu la vie solitaire comme un ange parmi les hommes pendant cinquante.

*

* *

À la lecture, la notice de synaxaire se révèle liée à la seule *Vie* de Michel Maléinos connue et conservée, laquelle fut composée par un serviteur et disciple du saint nommé Théophanès pendant le règne de Nicéphore Phokas (963-969)[7]. La *Vie* est insérée au mois de juillet, entre le 11 et le 13, dans les différents ménologes où elle a été copiée[8]. L'édition, effectuée par Louis Petit, a pour base le codex Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας, Δ 79, daté du XIII[e] siècle.

Certes la *Vie* est organisée en deux parties principales, une biographie du saint (*Vie* 2-16) et un inventaire de ses miracles (*Vie* 17-24), au contraire de la notice. L'auteur de celle-ci ne fait que résumer la première et ne raconte aucun des miracles dont le saint est crédité dans la deuxième partie de la *Vie*. Il se contente de faire allusion, pour finir, aux « nombreux et grands miracles » de Michel, ce qui peut suggérer – la formule est assez convenue – qu'il a fait le choix de les passer sous silence et non qu'il ait lu une autre version de la *Vie*, réduite à la biographie à proprement parler du saint[9]. Et ce, d'autant plus

7. *Vie de saint Michel Maléinos*, suivie du *Traité ascétique* de Basile Maléinos, texte grec publié et annoté par L. Petit, *ROC* 7, 1902, p. 543-603. Nicéphore est mentionné dans la *Vie* en tant qu'empereur. Il n'y est pas question de sa mort. Sur l'auteur de la *Vie*, voir *ibid.*, p. 545-546.

8. Voir A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Leipzig 1937-1952, 4 vol., ici vol. 3, p. 59 (13 juillet), p. 74 (13 juillet), p. 320 (11 juillet), p. 156 (12 juillet), p. 457 (12 juillet).

9. Il est d'ailleurs d'usage, dans les notices de synaxaire, de ne pas citer d'exemple précis de miracles ou de n'en mentionner qu'un.

que la notice s'achève par deux indications temporelles empruntées au dernier chapitre de la *Vie* (*Vie* 25, p. 567, l. 29-30). Conséquence de cette focalisation sur la biographie de Michel, aucun des événements politiques ou militaires auquel il est fait allusion dans la *Vie*, à l'exception de la mort de Léon VI, n'est cité. C'est en effet dans la deuxième partie de la *Vie* dédiée aux miracles qu'est évoquée la défaite de 917 des armées byzantines face aux Bulgares (*Vie* 20, p. 563-564) ou encore la déposition de Romain Lécapène et de ses fils (*Vie* 23, p. 565-566). Comme attendu également, toute allusion à l'hagiographe (*Vie* 24, p. 566-567) a été supprimée.

Centré sur les premières années de la carrière monastique de Michel, le récit biographique conduit dans la notice de synaxaire est aussi déséquilibré que dans la *Vie* elle-même. Il en reproduit la structure[10]. La naissance du saint et sa conversion à la vie monastique contre la volonté de ses parents en constituent la majeure partie.

La relation qui unit la notice à la *Vie* est aussi aisément repérable dans les informations mêmes qui sont données. La première ne comprend en effet aucune information qui ne soit connue par la seconde, à l'exception de la qualité d'aîné du saint.

En outre plusieurs épisodes sont racontés en des termes quasi identiques dans la notice de synaxaire et dans la *Vie*, même si le premier en présente un récit abrégé par rapport à la seconde. Ainsi, de la décision du saint d'abandonner le monde provoquée par la mort de Léon VI.

Vie 5, p. 552, l. 17-22 : κλαίων οὖν καὶ ὀδυνώμενος οἴκαδε ἐπορεύετο. Καὶ λαβὼν τὸ ψαλτήριον αὐτοῦ ἐπὶ χεῖρας καὶ προσευξάμενος εἶπε : «Κύριε, εἰ ἀρεστόν σοι καθέστηκε, τὸν μονήρη βίον ἐπανελέσθαι με καὶ εὐαρεστῆσαί σοι, δεῖξόν μοι ἐμφανές σου τὸ θέλημα». καὶ ἀνοίξας αὐτό, εὗρε τὴν ἀρχὴν τοῦ δεκάτου ψαλμοῦ· «ἐπὶ τῷ Κυρίῳ πέποιθα· πῶς ἐρεῖτε τῇ ψυχῇ μου· μεταναστεύου ἐπὶ τὰ ὄρη ὡς στρουθίον» καὶ τὰ ἑξῆς / synaxaire, l. 30-31 : Καὶ ἀνακλαίων ἐπὶ χεῖρας λαβὼν τὸ ψαλτήριον, «ἐπὶ τῷ Κυρίῳ πέποιθα· πῶς ἐρεῖτε τῇ ψυχῇ μου· μεταναστεύου ἐπὶ τὰ ὄρη ὡς στρουθίον» εὑρίσκει καὶ τὰ ἑξῆς.

Le plus souvent la notice de synaxaire semble paraphraser la *Vie* (ou la source commune), nombre de formules sont similaires tout en mettant en œuvre des synonymes. En voici plusieurs exemples.

Vie 4, p. 551, l. 22 : εὐχῆς υἱός / synaxaire, l. 11 : εὐχῆς ἔργον.

Vie 4, p. 552, l. 2-3 : εὐθὺς ἡ ἄπαις Ἀναστασὼ πολύτεκνος ἅμα καὶ καλλίτεκνος ἀπεδείκνυτο / synaxaire, l. 20-21 : Κἀντεῦθεν ἡ πρώην ἄπαις πολύπαις καὶ καλλίπαις ἐδείκνυτο.

Vie 8, p. 554, l. 32 : τὴν ἑωθινὴν ὑμνῳδίαν / synaxaire, l. 45 : τὴν ἑωθινὴν δοξολογίαν.

Cette indéniable proximité entre la *Vie* et la notice de synaxaire n'empêche cependant pas quelques rares écarts et de discrètes modulations d'un texte à l'autre, qui imposent un examen séquence par séquence.

10. Sur ce point, dans le cas des abrégés, voir Detoraki, Un parent pauvre de la réécriture hagiographique (cité n. 3), p. 81, qui caractérise l'abrégé comme « l'image en réduction d'un texte, dont on cherche à conserver la substance, parfois aussi – à la différence de la métaphrase – le vocabulaire ».

La notice commence et s'achève par la mise en relation de Michel avec l'ange homonyme (synaxaire, l. 2-3 et l. 91), une mise en relation qui, dans la *Vie*, ne fait que la clôturer (*Vie* 25, p. 567, l. 30, p. 568, l. 28).

1. Parenté (synaxaire, l. 4-11 ; *Vie* 3, p. 550-551)

Les parents du saint, à l'exception du père et de la mère habituellement désignés par leur nom dans les notices de synaxaires, sont anonymisés. La distinction entre les deux lignées, maternelle et paternelle, est conservée, ainsi que la spécification de leur rang dans la société (des patrices du côté du père, une parenté impériale du côté de la mère), mais le titre de patrice est signalé, à tort, comme une charge. Puisque la *Vie* mentionne la charge de stratège (p. 550, l. 28-31), il s'agit sans doute d'un simple raccourci, inapproprié, plus que de l'indice d'une rédaction tardive faite par un auteur mal informé. L'auteur généralise ce que l'hagiographe expose de la qualité du frère de Michel, Constantin Maléinos, membre du sénat (*Vie*, p. 551, l. 6-8), et de la vertu de sa sœur (*Vie*, p. 551, l. 11-14). Cette dernière n'étant pas introduite individuellement, il omet également la parenté de Michel avec Bardas Phokas, son beau-frère, et Nicéphore II Phokas et Léon, ses neveux. Il serait hasardeux d'y déceler une quelconque intention politique : c'est l'ensemble de la deuxième partie du paragraphe qui est laissée de côté. Il n'est pas fait allusion non plus au prédécesseur de Michel dans la sainteté, saint Eudokimos, pourtant célébré dans ce même *Synaxaire* au 31 juillet.

2. Naissance et enfance (synaxaire, l. 10-32; *Vie* 4-5, p. 551-552)

La présentation de la parenté de Michel faite, l'auteur entame le récit de la vie : piété des parents, stérilité du couple, sollicitation du Seigneur, puis de l'intercession de la Vierge dans une église d'un village du Charsianon, vision de la Théotokos par le prêtre Méthode, don des quatre voiles et des trois mouchoirs et prédiction. La notice est tout aussi développée que la *Vie* sur la venue au monde du saint (par exemple p. 551, l. 25). Il y est même précisé que Michel est l'aîné des enfants du couple[11], mais elle ne livre pas d'emblée l'interprétation de la vision de la Théotokos par le prêtre contrairement à l'hagiographe (*Vie*, p. 551, l. 31).

La notice de synaxaire continue à suivre de très près le récit de la *Vie* (ou de leur source commune) : obtention de la dignité de spatharocandidat par le saint, souci des parents de marier Manuel, qui ne le veut pas, séjour de son père et lui à Constantinople, mort de l'empereur Léon et componction de Manuel, consultation du psautier et citation du psaume, sortie de la Ville. Notons toutefois que l'auteur donne l'âge auquel le saint aurait reçu la dignité de spatharocandidat, une information également présente dans la *Vie*, quoiqu'à un autre moment de sa biographie (*Vie* 25, p. 567, l. 29-30)[12]. Surtout il ne prend pas la peine, comme le fait l'hagiographe, de rappeler d'ores et déjà que le refus du mariage de Michel est le plan de Dieu (*Vie* 5, p. 552, l. 8-10 : Θεὸς δὲ ἦν ἄρα, ὁ ἐκ μήτρας τοῦτον καθαγιάσας, ὁ πάντα τὰ κατ' αὐτὸν συμφερόντως οἰκονομῶν).

11. Le détail ne me semble pas être donné dans la *Vie*.
12. Sur la chronologie de la vie du saint, voir *Vie de saint Michel Maléinos* (cité n. 7), p. 591-592.

3. VOCATION (synaxaire, l. 32-41 ; *Vie* 6-7, p. 552-554)

Le récit de la conversion de Michel au monachisme est donné sous une forme bel et bien abrégée, contrairement à l'exposé de l'enfance. L'auteur de la notice, tout en veillant à conserver les principaux toponymes, presque à l'identique (Gallos/Gallios), en simplifie le processus au prix d'une incohérence. Le premier dialogue, au cours duquel le moine Jean Elatitès (*PmbZ* 22907) interroge le jeune homme sur son identité, n'est pas restitué dans la notice alors que seul ce dialogue justifie cette précision donnée ultérieurement : « [l]'admirable, ayant atteint son but, lui révéla ensuite tout ce qui le concernait. » En effet, au cours de ce premier dialogue, Manuel falsifie, pour ainsi dire, son identité en se présentant comme le fils d'un homme vivant dans l'autarcie. Aucune comparaison entre Michel et Jacob n'est d'ailleurs faite, alors que la *Vie* fait allusion à la bénédiction de celui-ci (7, p. 553, l. 28-29 : κεκλοφὼς εἰς δόξαν θεοῦ τὴν τοῦ νέου Ἰακὼβ εὐλογίαν).

4. CONFRONTATION ET LIENS AVEC LE PÈRE ET LA MÈRE (synaxaire, l. 41-71 ; *Vie* 8-11, p. 554-558)

Alors qu'il n'a évoqué la prise d'habit qu'en quelques mots, l'auteur de la notice s'attache à raconter une scène en particulier, la confrontation entre le père de Michel, Michel et, surtout, son père spirituel, Jean Elatitès. Il décrit avec précision l'arrivée au monastère d'un père consterné par la prise d'habit de son fils, l'encerclement de la cellule de Jean Elatitès par ses hommes, la célébration de la doxologie par les moines au point de citer, comme l'hagiographe, le *kathisma* chanté par Michel. Il n'hésite pas à citer mot à mot sa source : τῷ ἄρχοντι προσεκύνησεν (synaxaire, l. 48 ; *Vie* 8, p. 555, l. 8). Si les reproches du père charnel au père spirituel sont donnés au style indirect, en revanche les paroles d'adieu, ou plutôt de réconfort et d'espoir, échangées entre Michel et Jean Elatitès sont citées. C'est ici l'une des deux principales divergences entre la notice de synaxaire et la *Vie* : dans le premier, elles sont imputées à Jean Elatitès, dans la seconde à Michel ; dans le premier elles ont pour adresse ὦ τέκνον et continuent ainsi : οὐδὲν γὰρ ἡμᾶς τῆς συναυλίας ἀποστῆσαι δυνήσεται (synaxaire, l. 54-55) ; dans la seconde, ὦ πάτερ et se présentent en ces termes : οὐδὲν γάρ με τῆς τοῦ θεοῦ ἀγαπήσεως ἀποστῆσαι δυνήσεται (*Vie* 8, p. 555, l. 24). Cette inversion peut-elle être comprise comme une normalisation, ultérieure, de la relation entre père et fils spirituel ?

La séquence suivante, qui raconte comment Michel, revenu chez lui, refuse d'abandonner l'habit, est focalisée sur le père (de même d'ailleurs que l'évocation, quelques lignes plus haut, des lamentations que suscite, dans sa maison, la nouvelle de sa prise d'habit). Écrite au pluriel dans la *Vie* (9, p. 556, l. 3 et suivantes), elle l'est ici au singulier[13].

L'auteur de la notice n'évoque qu'en quelques mots le retour de Michel au monastère, il ne conserve pas les paroles prononcées par Michel, puis par son père spirituel (*Vie* 9, p. 556) ; il omet de signaler sa tâche de *trapézitès*, puis sa prise du grand habit en présence de son père charnel, ainsi que la résipiscence de celui-ci une fois qu'il y reconnaît la

13. Dans la *Vie* le renvoi de Michel est en outre décrit comme le fruit de la colère. *Vie* 9, p. 556, l. 14-15 : ἄκοντες πάλιν τὸν υἱὸν μετ' ὀργῆς τοῦ οἴκου ἐξέπεμψαν.

prédiction de la Vierge, comme il l'explique à son épouse dans la *Vie* (10, p. 556-557). Le récit du *Synaxaire* s'accélère indiscutablement.

Une fois le père décédé, la mère est, pendant quelques lignes, au centre du récit. Au moment de répartir les biens entre ses enfants, elle identifie Michel au mouchoir que la Vierge lui a confié, puis repris dans la vision du prêtre Méthode, et reconnaît le dessein de Dieu dans la vocation de Michel. Elle décide de prendre l'habit (*Vie* 11, p. 557-558). C'est ici la deuxième divergence importante entre la notice de synaxaire et la *Vie* qui, un peu plus tôt dans le récit, attribue, comme on vient de le préciser, cette prise de conscience au père, et non à la mère. Dans la notice, les figures du père et de la mère sont donc simplifiées : le premier s'oppose avec constance à la vocation de son fils, alors que, dans la *Vie*, il finit par l'accepter ; la mère ne joue aucun rôle dans la confrontation entre Michel et son père – dans la *Vie* elle n'est pas la dernière à se lamenter et se récrier (9, p. 555, l. 28-p. 556, l. 3) –, c'est elle qui acte la réconciliation entre Michel et sa famille.

Cette simplification, on la constate encore dans la répartition que Michel fait de ses biens : la vente de ses biens immobiliers à son frère Constantin Maléinos n'est pas mentionnée et ne sont cités que ses dons aux pauvres et à son monastère (*Vie* 11, p. 557-558).

5. CARRIÈRE ET PÉRÉGRINATIONS MONASTIQUES DE MICHEL (synaxaire, l. 72-91 ; *Vie* 12-15, p. 558-561)

L'auteur de la notice mentionne les différentes étapes de l'itinéraire spirituel de Michel une fois qu'il a abandonné la vie cénobitique, sa retraite sur un rocher, puis l'ascèse dans la solitude en compagnie d'un jeune parent nommé Agapios, son établissement à Xèrolimnè et, pour finir, en Bithynie, mais il ne donne aucun marqueur temporel, à une exception près, pas plus qu'il n'évoque la direction de la communauté de Xèrolimnè confiée à Agapios par le saint avant son départ (*Vie* 15, p. 559, l. 32-33), ni le nombre de personnes qui a rejoint cette communauté (soit plus de cinquante dans *Vie* 15, p. 559, l. 30)[14].

Il ne s'attarde pas non plus sur les formes de l'ascèse de Michel, alors que l'hagiographe décrit, pour la première séquence, un mode de vie caractéristique de celui de la laure (*Vie* 12, p. 558, l. 12-18), ni ne désigne l'établissement de Xèrolimnè comme une laure (*Vie* 15, p. 559, l. 32-33 : τὴν τῆς Ξηρολίμνης λαύραν). La longue comparaison qui suit avec Moïse disparaît entièrement. Enfin il ne reprend pas la citation de Cyrille de Scythopolis (elle-même allusion à la *Vie d'Antoine*) faite à deux reprises par l'auteur de la *Vie* (*Vie* 15, p. 560, l. 8 : πολίσας τὴν ἔρημον et l. 28-29 : τὴν τοιαύτην ἐπόλισεν ἔρημον)[15]. Il se contente d'ailleurs de mentionner la fondation de l'église de la Théotokos, s'abstenant d'évoquer l'ensemble de la fondation du mont Kyminas à proprement parler. Les références à la laure de Saint-Sabas ont donc disparu.

14. Une autre information est donnée exclusivement dans la *Vie* : le départ pour la région de Prusias.

15. Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Sabas*, dans E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, p. 98, l. 2, p. 126, l. 5, p. 158, l. 17. En revanche l'auteur de la notice conserve, l. 76, la citation de la *Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie (introd., texte critique, trad., notes et index par G. J. M. Bartelink, Paris 1994 [SC 400], chap. 49, l. 20) : « le désert intérieur ».

Le récit de la notice continue par la mention de la consécration du saint comme prêtre et de ses dons thaumaturgiques (*Vie*, 16, p. 561-562) pour finir par la mention de sa mort, plus de trente ans après. Les informations qui clôturent la notice sont empruntées au dernier chapitre de la *Vie* (25, p. 567, l. 29-30).

La notice de synaxaire, étroitement adossée à la *Vie*, est rédigée, à plusieurs reprises, avec quelque maladresse. Le résumé peut ainsi manquer de cohérence et être allusif faute d'avoir repris toutes les péripéties de la *Vie*. Son auteur use à loisir des participiales pour accélérer le récit.

En l'état des connaissances, il est sans doute hasardeux de préciser l'époque de rédaction de cette notice. Pourtant sa forme même, un abrégé, peut éclairer cette question. À la suite d'Enrica Follieri, Marina Detoraki a mis en lumière les rapports étroits existant entre les formes les plus anciennes du *Synaxaire de Constantinople* et certains abrégés, qui ont fait fonction de « relais entre les textes développés et les synaxaires »[16]. L'abrégé de Michel ne saurait relever de ce contexte précis, puisque Michel serait décédé en 961, soit après l'élaboration du plus ancien *Synaxaire de Constantinople*. Ce dernier ne continue pas moins de s'enrichir de nouvelles notices au siècle suivant[17]. Le procédé de composition étudié pour les IXe-Xe siècles est sans doute encore d'actualité[18]. Dans le cas examiné ici, l'abrégé ne donne pas lieu cependant à une notice de synaxaire à proprement parler, soit une notice brève. Il est versé en tant que tel dans le *Synaxaire*. On en ignore la raison, d'autant qu'il est introduit en seconde position (et non en première) à la date du 12 juillet. L'exemple confirme néanmoins l'idée, rappelée par Marina Detoraki, que l'abrégé pouvait avoir une fonction liturgique. L'ensemble de ces éléments suggère une date de composition de l'abrégé assez proche de celle de la *Vie*, au XIe siècle par exemple. La similarité de style et de composition entre l'abrégé et la *Vie* conforte cette impression.

En revanche, le milieu dans lequel l'abrégé a été rédigé peut être identifié de manière plus assurée. Les éditeurs du catalogue soulignent en effet que « [l]a présence dans ce synaxaire de deux notices rares consacrées à des figures liées au monachisme athonite et en particulier lavriote, Pierre l'Athonite (12 juin) et Michel Maléinos (12 juillet), pourrait être une indication d'origine du manuscrit ou de son modèle »[19]. Outre le quantième du mois, les deux dates de célébration ont pour point commun de ne comprendre chacune que deux notices de synaxaire, et de célébrer Pierre et Michel en seconde position (le 12 juin, la première notice est consacrée à l'ermite égyptien Onouphrios).

16. DETORAKI, Un parent pauvre de la réécriture hagiographique (cité n. 3), p. 78. L'auteur renvoie à E. FOLLIERI, L'epitome della Passio greca di Sisto, Lorenzo e Ippolito *BHG* 977D : storia di un testo dal menologio al Sinassario, dans *Βυζάντιον : Ἀφιέρωμα στὸν Ἀνδρέα Ν. Στράτο. 2*, Ἀθῆναι 1986, p. 399-423. Étude d'un cas précis dans A. LAMPADARIDI, L'histoire de saint Porphyre de Gaza : de la Vita aux notices du Synax. CP, *AnBoll* 129, 2011, p. 241-246.

17. Sur ce point, voir par exemple S. MÉTIVIER, Le monastère du Sauveur de Bathys Rhyax : remarques sur l'élaboration du Synaxaire de Constantinople, *TM* 20, 2, 2016 (= *Mélanges Catherine Jolivet-Lévy*, éd. par S. Brodbeck *et al.*), p. 369-384.

18. Voir LAMPADARIDI, L'histoire de saint Porphyre de Gaza (cité n. 16), p. 246 : pour la notice concernant Porphyre de Gaza, le synaxariste de la recension S* du *Synaxaire de Constantinople* fait usage d'un abrégé, le même que celui utilisé pour la recension P*.

19. BINGGELI, CASSIN, CRONIER & KOUROUPOS, *Catalogue* (cité n. 2), p. 155. André Binggeli me signale que la notice consacrée à Pierre l'Athonite, aux ff. 99-101, est connue par d'autres manuscrits.

Les monastères athonites, en particulier Lavra qui fait de Michel Maléinos le père spirituel d'Athanase (dans les deux *Vies* de ce dernier et son *typikon*[20]), ont en effet largement contribué au développement du culte de Michel Maléinos, faisant de ce dernier un précurseur d'Athanase. Sa *Vie* est copiée d'abord et avant tout dans des manuscrits aujourd'hui au Mont Athos, en particulier dans le codex Μονὴ Μεγίστης Λαύρας, K 122 B, daté du XIe-XIIe siècle, qui comprend en outre le *Typikon*, la *Diatypôsis* et la *Vie B d'Athanase l'Athonite*[21]. L'acolouthie dédiée à Michel, éditée, à la suite de la *Vie*, par Louis Petit, est copiée dans un autre manuscrit athonite (Μονὴ Ἁγίου Παντελεήμονος, 706)[22]. L'importance de l'Athos est sans doute confirmée par la vénération dont Michel Maléinos a bénéficié dans le monde slave, à en croire Paul Petit[23].

Enfin, la notice de synaxaire est très largement désécularisée et dés-historisée. Silence est fait sur la puissante parenté de Michel et les relations que celui-ci conserve avec elle (à commencer par son frère Constantin). Les figures de la *Vie*, le père, la mère, le père spirituel et le saint lui-même, perdent de leur complexité. L'inversion des positions entre Michel et son père spirituel, au moment de leur séparation, est supprimée. Autant d'éléments qui suggèrent également une rédaction en milieu monastique.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient & Méditerranée

20. *Vie A d'Athanase l'Athonite* 19, p. 11, 35, p. 16-17 (Michel désigne Athanase comme son successeur). Athanase l'Athonite, *Typikon* (*BHG* 190), dans *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, hrsg. von P. Meyer, Leipzig 1894, p. 103, l. 4 : Michel est désigné comme le *kathègouménos* d'Athanase. Pour l'ensemble des références, voir *PmbZ* 25124.

21. *Vie de saint Michel Maléinos* (cité n. 7), p. 546-548. Sur les onze manuscrits inventoriés dans la base de données Pinakes-BHGms, neuf sont conservés aujourd'hui dans des manuscrits athonites. Sur le codex de Lavra daté du XIe siècle (K 122 B [2060]) (diktyon 28431), voir *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, ed. a J. Noret, Turnhout – Leuven 1982 (CCSG 9), p. LIX-LX. Ce serait également le plus ancien manuscrit à contenir la *Vie B d'Athanase l'Athonite*. Il s'agit, suivant Jacques Noret qui n'a pu y avoir accès, non d'un ménologe, mais d'une « collection hagiographico-homilétique ».

22. *Vie de saint Michel Maléinos* (cité n. 7), p. 569-583. L'acolouthie est en accord avec la *Vie* comme avec la notice du synaxaire. Voir, par exemple, p. 574, v. 41-44 : κοσμικῆς ἐθελοντὴς | ἀξίας ζώνην ἔρριψας, | τῶν ἐπὶ γῆς ἀνάκτων | προκεκρικὼς τὸν παντάνακτα.

23. *Ibid.*, p. 543.

LE *DE THEMATIBUS* DE CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE DANS LES MANUSCRITS

par Brigitte Mondrain

Le *De thematibus* fait partie des grands traités qui sont transmis sous le nom de Constantin Porphyrogénète ; c'est la troisième des encyclopédies qui abordent les différents aspects de l'organisation politique et administrative, comme de la conduite de l'Empire, à côté du *De administrando imperio* et, surtout, de l'ouvrage le plus important, le *De cerimoniis* dont l'édition est désormais tout près de la publication. Dans ces *Mélanges* réunis pour Bernard Flusin, qui a consacré bien des années à cet *opus magnum* et auquel me lie depuis fort longtemps l'amitié, j'ai plaisir à lui offrir une contribution brève consacrée au *De thematibus* et à sa tradition manuscrite.

Constantin Porphyrogénète et le *De thematibus*

La question de la paternité de l'œuvre, qui est composée de deux livres, traitant pour le premier des thèmes d'Orient et pour le second des thèmes d'Occident, a été posée et a suscité diverses remarques. Elles sont dues pour une part au contenu du texte même : dans le livre I par exemple, certaines informations qui ne correspondent plus aux réalités géographiques et géopolitiques de l'époque de Constantin Porphyrogénète et qui constituent des emprunts à des ouvrages beaucoup plus anciens, comme le *Synekdemos* de Hiéroklès et les *Ethica* de Stéphane de Byzance, sont intégrées au texte ; inversement, dans le livre II, la confrontation de faits évoqués aussi dans le *De administrando imperio* et la *Vie de Basile*, telle l'expédition saracène menée contre la Dalmatie et la Langobardie sous Michel III, a incité le dernier éditeur du texte, Agostino Pertusi en 1952[1], à conclure que le deuxième livre, dans sa forme actuelle, d'ailleurs incomplète, doit avoir été écrit bien postérieurement au premier et même après la mort de Constantin VII. Mais d'autres études ont ensuite, avec d'autres arguments tout aussi forts, contesté la remise en cause du

1. Costantino Porfirogenito, *De thematibus*, introd., testo critico, commento a cura di A. Pertusi (ST 160), Città del Vaticano 1952, p. 43-47 – cette édition de grande qualité est l'ouvrage de référence.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 613-624.

lien unissant Constantin Porphyrogénète aux deux livres du *De thematibus*[2]. D'ailleurs, si le traité ne comporte pas de préambule comme c'est le cas dans le *De cerimoniis* ni une adresse de Constantin à son fils Romanos comme dans le *De administrando imperio*, l'auteur peut intervenir à la première personne au fil du texte. Et, si la datation de l'ouvrage est une question qui demeure complexe, l'entreprise elle-même dans son ensemble est clairement associée à la démarche éditoriale de Constantin – de fait, l'empereur a semblablement mis en pratique l'usage d'une documentation très variée dans d'autres ouvrages transmis sous son nom. Comme ces deux autres encyclopédies, ou comme les *Excerpta*, le *De thematibus*, qui traite des thèmes, ces circonscriptions administratives et militaires de l'Empire, en les envisageant successivement et en analysant historiquement leurs contours, leur composition et leur dénomination, illustre donc les modalités d'un travail de rassemblement et d'utilisation de diverses sources, qui peut en certains points présenter une forme déroutante pour le lecteur moderne.

La tradition manuscrite du *De thematibus* en regard du *De cerimoniis* et du *De administrando imperio*

Plus que le texte lui-même, c'est en réalité le caractère à la fois très original et complexe de la tradition manuscrite du *De thematibus* qui a pu inciter les érudits à mettre en doute l'attribution à Constantin. Comme pour le *De cerimoniis* et le *De administrando imperio*, le nombre de manuscrits qui contiennent le *De thematibus* n'est pas très vaste ; c'est un point important qui incite à penser que, dans ce cas également, la diffusion et la lecture du traité ont été assez réduites à Byzance. Mais les formes de la transmission sont bien différentes entre les trois ouvrages.

Le *De cerimoniis* est présent dans deux témoins très anciens, du xᵉ siècle, dont l'un est palimpseste et conservé sous une forme fragmentaire, et dont l'autre est aujourd'hui à Leipzig, le *Lipsiensis Rep.* I 17 – presque contemporain de l'auteur, il doit, comme Jean Irigoin l'avait mis en évidence[3], être rapproché d'autres manuscrits qui illustrent différents aspects de l'activité éditoriale de Constantin VII et qui, si l'on ne peut pas strictement parler de scriptorium impérial, ont été copiés dans un milieu lié à la cour impériale[4].

Le *De administrando imperio*, pour sa part, est conservé dans un manuscrit que l'on peut dater du troisième quart du xıᵉ siècle car il a été copié pour le césar Jean Doukas, le frère de l'empereur Constantin X Doukas, ainsi que l'indique une souscription notée par le scribe à la fin du livre, le *Parisinus gr.* 2009. La forme que présente le *De administrando imperio* me semble pouvoir être interprétée comme la constitution par Jean Doukas

2. À commencer dès l'année suivante, G. Ostrogorsky, Sur la date de la composition du *Livre des thèmes* et sur l'époque de la constitution des premiers thèmes d'Asie Mineure, *Byz.* 23, 1953, p. 31-66, qui considère que la rédaction a été faite dans la dernière décennie du règne de Romain Lécapène, mort en 944. Diverses datations durant le vivant de Constantin ont été ensuite argumentées, je citerai ici simplement le jugement de P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 279 : « il me paraît difficile de refuser à Constantin VII la paternité du traité pris dans son ensemble, même s'il s'agit d'une entreprise restée inachevée », qui peut servir à résumer aussi les analyses faites ultérieurement.

3. J. Irigoin, Pour une étude des centres de copie byzantins. Suite, *Scriptorium* 13, 1959, p. 177-209, ici p. 177-181.

4. Il faudra désormais se reporter à l'étude de Bernard Flusin, en cours de publication.

lui-même d'un recueil plus ou moins homogène à partir des diverses notes qu'avait laissées Constantin VII et qui n'avaient pas encore été réunies en un livre[5]. Les trois autres témoins du traité descendent tous de ce manuscrit parisien et ne sont pas anciens.

La tradition manuscrite du *De thematibus* est presque aussi pauvre mais elle offre de grandes différences avec celle de ces deux autres encyclopédies politico-administratives. Le traité, tel qu'il nous est parvenu, est un ouvrage assez court et qui ne pouvait constituer à lui seul un livre, à la différence de ce qui s'est passé pour le *De cerimoniis* et le *De administrando imperio* : il faut donc voir dans quel contexte il a été copié. De plus, nous ne disposons pas de témoins aussi anciens que pour le *De cerimoniis* et le *De administrando imperio*.

Le titre du traité dans les manuscrits

Les deux témoins les plus importants de la tradition manuscrite[6], qui fournissent l'un et l'autre un texte assez différent, sont le *Vaticanus gr.* 1065 (sigle R dans l'édition critique) et le *Parisinus gr.* 854 (sigle C), dont descendent les quelques autres manuscrits, peu nombreux, qui nous sont parvenus. Après une présentation brève du *Vaticanus*, je voudrais m'attacher ici un peu plus longuement au *Parisinus*.

Mais avant toute chose, il faut examiner la manière dont le traité est présenté dans ces livres puisque c'est au départ sur la base du titre qu'a été effectuée l'attribution à Constantin Porphyrogénète de l'ouvrage que nous appelons *De thematibus*. Le témoignage offert par le *Vaticanus gr.* 1065 et le *Parisinus gr.* 854 est sans ambiguïté et presque semblable ; le titre du traité mentionne Constantin de manière claire : Φιλοπόνημα κωνσταντίνου βασιλέως υἱοῦ λέοντος. Περὶ τῶν θεμάτων τῶν ἀνηκόντων τῇ βασιλείᾳ τῶν ῥωμαίων[7]. Ce titre est néanmoins particulier et mérite d'être analysé pour mieux apprécier la nature même de l'ouvrage. Il vaut en effet la peine de prêter attention à une mention : le terme initial de φιλοπόνημα, incorporé dans le titre et écrit sur le même plan que la suite dans les deux manuscrits, est surprenant au premier abord et il est dans le même temps très éclairant sur la nature de l'ouvrage. Φιλοπόνημα est un mot d'emploi très limité en grec, puisqu'il n'y a aucune attestation en grec classique et une dizaine d'occurrences seulement répertoriées dans la littérature byzantine, en plus de sa mention dans le titre du *De thematibus* ; il apparaît dans deux *Vies* de saints (Nahum d'Ohrid et Léon de Catane), chez Théophylacte de Bulgarie mais, surtout, à six reprises dans l'œuvre de Photius et en particulier dans quatre *codices* (147, 149, 161, 233) de la *Bibliothèque*[8]. Ces notices sont consacrées respectivement à un *Lexique*

5. B. Mondrain, La lecture du *De administrando imperio* à Byzance au cours des siècles, *TM* 14, 2002 (= *Mélanges Gilbert Dagron*), p. 485-498.

6. L'ensemble de la tradition manuscrite a été analysé par Pertusi, dans Costantino Porfirogenito, *De thematibus* (cité n. 1).

7. Il faut néanmoins signaler une différence dans l'ordre des termes et un ajout dans le *Parisinus* : κωνσταντίνου υἱοῦ βασιλέως λέοντος τοῦ σοφοῦ, qui présente Constantin non pas en tant qu'empereur mais comme fils de l'empereur Léon, lui-même qualifié de « sage ».

8. Dans la traduction collective mise en œuvre par L. Canfora et réalisée sous la direction de N. Bianchi et C. Schiano : Fozio, *Biblioteca*, a cura di N. Bianchi & C. Schiano, Pisa 2016, p. 1046 (note 2 au *Cod.* 147), l'emploi du terme φιλοπόνημα à quatre reprises dans la *Bibliothèque* est signalé

du style grave (λεξικὸν σεμνῆς ἰδέας), le *Lexique alphabétique* de termes poétiques de Pollion (Πολλίωνος λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον), les douze livres, présentés longuement, d'*Extraits variés* (ἐκλογαὶ διάφοροι, « collection tirée de nombreux récits et écrits variés ») du sophiste Sopatros et un ouvrage de Germain de Constantinople qui est une somme polémique, avec de nombreuses citations, destinée à montrer que Grégoire de Nysse ne saurait être accusé d'origénisme. Ces quatre ouvrages désignés comme φιλοπόνημα sont très différents mais ils se caractérisent par le rassemblement de données, d'extraits et de citations divers. Le terme employé également dans le titre du *De thematibus* peut donc indiquer, à mon avis, que l'ouvrage a été fait sur la base de documents rassemblés par Constantin Porphyrogénète, sans qu'il ait lui-même totalement constitué le traité sous la forme rédigée qu'il offre. L'on retrouve ici l'équivalent de l'analyse qui me paraît pouvoir être suggérée pour le *De administrando imperio*.

Le *Vaticanus gr.* 1065 (R)

Le témoin le plus ancien du traité, le *Vaticanus gr.* 1065 (R), est un manuscrit de papier qui avait tout d'abord été attribué au XIIIe siècle, avant de l'être au XIIe siècle[9]; cette date peut sans doute être légèrement remontée dans le temps, à la fin du XIe siècle. Le livre a un assez petit format de 247 × 195 mm, il comprend 100 folios et le *De thematibus* en occupe une portion limitée, les ff. 7v à 21r, soit 14 folios : seul le livre I du traité est présent. L'essentiel du volume est constitué par les 7 livres du *De aedificiis* de Procope de Césarée[10]. Ce manuscrit ne présente pas beaucoup de traces de lecture ultérieure, à l'exception de quelques corrections dans le texte, qu'Agostino Pertusi a attribuées à la fin du XIIIe siècle et pour lesquelles il a établi que le modèle utilisé a été l'autre témoin important qui sera analysé plus en détail ici, le *Parisinus gr.* 854 (sigle C), un manuscrit de la seconde moitié du XIIIe siècle. Le travail de ce relecteur tend à prouver que, s'il a bien utilisé le *Parisinus gr.* 854 pour effectuer ses corrections et aménagements, les deux manuscrits *Vaticanus gr.* 1065 (R) et *Parisinus gr.* 854 (C) se trouvaient conservés en un même endroit lorsqu'il a travaillé – il nous faudra donc tenter de déterminer où pouvaient être ces témoins.

L'ordre des folios dans le *Vaticanus gr.* 1065 était perturbé et il a donné lieu à une copie semblablement fautive au XIVe siècle, conservée dans un manuscrit de Leyde, le *Leidensis Vulcanius* 56 (sigle A), qui comporte aussi, comme R, le *De aedificiis* de Procope. La succession correcte des pages a été rétablie ultérieurement par un bibliothécaire de la bibliothèque Vaticane, ainsi qu'en témoigne une autre copie plus tardive, réalisée dans la seconde moitié du XVIe siècle, le manuscrit S, *Vaticanus gr.* 1202. Le *Leidensis* (A) a pour sa part été recopié dans un autre manuscrit (M) aujourd'hui à Leyde, par l'érudit flamand Bonaventura de Smet, dit Vulcanius, qui a vécu entre 1538 et 1614 et qui a été le premier éditeur du texte, sur la base de ce manuscrit, en 1588.

également pour le *De thematibus* mais seule la notion de peine déployée par l'auteur pour la réalisation d'un ouvrage est suggérée pour cet usage.

9. Si J. Haury dans son édition du *De aedificiis* (*Procopii Caesariensis opera omnia. 3, 2*, Lipsiae 1913), p. IV l'avait daté du XIIIe siècle, G. Moravcsik, *Byzantinoturcica. 1, Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker*, Budapest 1942, p. 225 fut le premier à revoir cette datation.

10. Voir, sur la tradition du texte, l'étude éclairante de B. Flusin, Remarques sur la tradition manuscrite du *De aedificiis*, *AnTard* 8, 2000, p. 9-17.

Le *De thematibus* dans le *Parisinus gr.* 854 (C)

Voilà quelle est la première branche de la tradition. La seconde branche est particulièrement intéressante d'une part parce qu'elle nous offre un texte en fait très différent en raison des nombreuses variantes, et aussi, surtout, dans la mesure où ce texte est beaucoup plus long : au livre sur les thèmes d'Orient que donne le manuscrit R, le *Vaticanus gr.* 1065 dont descendent tous les autres témoins qui viennent d'être mentionnés, s'ajoute dans le manuscrit C, le *Parisinus gr.* 854, un second livre, qui est consacré aux thèmes d'Occident et qui commence, au f. 115r à la ligne 3, tout de suite après la fin du livre I, dont il est isolé par un petit bandeau décoratif intermédiaire décoré, comparable à celui qui a été dessiné avant le début du traité.

Le *Parisinus gr.* 854 n'a pas donné lieu lui-même à des copies ultérieures, sinon dans l'usage qu'en a fait l'humaniste Joseph-Juste Scaliger (1540-1609), le fils du tout aussi célèbre Jules-César : il l'a collationné, dans un autre manuscrit de Leyde (*Leidensis Scaliger.* 39), avec le texte de l'édition imprimée de Vulcanius qui est, on l'a noté plus haut, fondée sur la copie du *Vaticanus gr.* 1065 (R); et il a de plus recopié le livre II. Mais il faut rappeler aussi qu'un lecteur du *Vaticanus* (R) a dû avoir en mains à la fin du XIIIe siècle le manuscrit aujourd'hui parisien pour opérer des corrections dans son texte.

Comment se présente le texte dans le *Parisinus gr.* 854 ? À la fin du thème qui traite de la mer Égée, le dix-septième et dernier thème envisagé dans le livre I, une phrase est ajoutée, qui est absente du *Vaticanus* et figure seulement dans l'apparat de l'édition Pertusi : <τ>ὸ τέλος τῶν θεμάτων τῆς ἀνατολῆς. Suit, au tout début du livre II, une phrase correspondant à la précédente (après les thèmes d'Orient commencent les thèmes d'Occident) : ἐνταῦθα τὰ τῆς δύσεως θέματα. ἤγουν τῆς εὐρώπης, qui constitue en fait le titre de ce livre[11]. Et le texte se poursuit avec le premier thème, introduit conformément au début du texte édité par Agostino Pertusi : Πρῶτον θέμα τὸ ἐπὶ τῆς δύσεως εὐρώπης κείμενον γῆς τὸ ὀνομαζόμενον θρᾳκῶον, ἐν ᾧ τὸ βυζάντιον ἵδρυται καὶ τὸ τῶν ῥωμαίων βασίλειον – le texte lui-même débute avec « Byzance, qui est nommée désormais Constantinople », Δίκαιόν ἐστι προκατάρχειν τῆς εὐρώπης γῆς τὸ βυζάντιον τὴν νῦν οὖσαν κωνσταντινούπολιν.

Rien dans le manuscrit ne trahit au niveau de la copie une rupture de la tradition entre le livre I et le livre II du *De thematibus* : un seul et même scribe est responsable de l'ensemble du traité. En revanche, le texte qui a commencé en haut du f. 105v s'achève de manière abrupte dans le f. 120r, dans la ligne 24 (le f. 119v en regard comporte 33 lignes copiées) ; au f. 120, le reste de la page et le verso sont d'abord restés blancs, avant que le bas de la page vide ne soit découpé et que le verso ne soit utilisé postérieurement pour des notes par un autre scribe. L'ensemble du texte occupe donc 16 folios, ce qui représente une extension très voisine de celle du livre I dans le *Vaticanus gr.* 1065.

11. Cette phrase est notée par A. Pertusi, dans Costantino Porfirogenito, *De thematibus* (cité n. 1), dans l'apparat critique de l'édition, p. 84.

DESCRIPTION CODICOLOGIQUE DU *PARISINUS GR.* 854

Or le format du volume est comparable à celui du *Vaticanus gr.* 1065, soit 260 × 170 mm, ce qui en fait là aussi un livre d'assez petit format, et cela indique que la mise en page est nettement plus dense dans le *Parisinus*. C'est de plus un livre très épais, il comprend 422 folios auxquels ont été ajoutés deux folios après coup; ces deux folios faisaient partie du livre à l'origine mais en avaient été séparés par les aléas de l'histoire : on reviendra plus bas sur l'un d'eux, le f. 167bis, car le manuscrit dans lequel il avait été retrouvé fournit un indice pertinent pour reconstituer une partie de l'histoire ancienne du volume.

Le *Parisinus gr.* 854 est copié sur du papier oriental, ce qui empêche de circonscrire une datation précise (faute de filigranes) mais son ou plutôt ses écritures permettent de l'attribuer sans hésiter à la seconde moitié, voire à la fin du XIIIe siècle. La composition en cahiers actuelle permet de mieux comprendre comment le volume a été formé. Elle montre tout d'abord que le début du livre est mutilé puisque le premier cahier sur lequel on discerne une signature est celui qui va du f. 21 au f. 28, un quaternion signé ε' par le copiste, soit « 5 » (dans le cas d'une succession régulière de quaternions, le cinquième cahier devrait correspondre aux ff. 33-40, il manque donc un quaternion et demi au début du manuscrit). Dans la suite du manuscrit, d'autres cahiers apparaissent incomplets, amputés par exemple de leur bifolium extérieur, et témoignent des accidents qui ont affecté le livre. C'est le cas pour le cahier ff. 59-64, le cahier qui devait être numéroté ι', « 10 », et qui est bien encadré par un cahier « 9 » (la signature θ' se lit au milieu de la marge inférieure du f. 58^v) et un cahier « 11 », ια' étant noté au f. 65^r; il est composé aujourd'hui de six folios et était originellement un quaternion qui a perdu son bifolium extérieur, et en même temps la signature du cahier. Certains cahiers ont d'autre part été reliés en désordre; ce sont des accidents que l'on peut relever dans la seconde moitié du volume, où plusieurs cahiers (ff. 245^r-327^v), avec le texte de *Discours* de Libanios, se succèdent dans un ordre inversé : si le premier cahier, α', qui est un quaternion amputé de son premier folio, perdu, commence bien au f. 245^r (ff. 245-251) et est suivi d'un second quaternion correctement signé β' (ff. 252-259), il faut ensuite se reporter au f. 320^r (cahier γ' ff. 320-327) et, après le f. 327^v reprendre au f. 312^r (cahier δ' ff. 312-319) puis au f. 304 (cahier ε' ff. 304-311) et ainsi de suite, lire le texte cahier par cahier en revenant en arrière[12].

Le *De thematibus* (ff. 105^v-120^r) est pour sa part à cheval sur trois cahiers : deux quaternions, les ff. 100-107 (qui contiennent au début les *Quaestiones ad Antiochum ducem* d'Athanase d'Alexandrie) et 108-115, respectivement cahiers « 16 » et « 17 », ις' et ιζ'; et un cahier de cinq folios seulement, qui couvre la fin du texte, incomplet faute de modèle à la disposition du scribe, ff. 116-120, cahier « 18 », ιη'[13]. Or le texte qui suit au f. 121^r en offrant, au début d'une collection de définitions dogmatiques, un passage du *Viae dux* d'Anastase le Sinaïte, commence sur un nouveau quaternion, numéroté α' « 1 ». C'est-à-dire que débute un nouveau système de signatures, une nouvelle unité codicologique qui ne révèle ici pas simplement un changement de modèle pour la suite de la copie du volume, comme c'est souvent le cas dans les manuscrits, mais qui témoigne que cette nouvelle partie a pendant un certain temps mené une existence indépendante de la première. La preuve en est en effet donnée par le fait que l'écriture du f. 121^r a été repassée : elle était considérablement pâlie, sans doute parce que cette page n'était auparavant pas protégée dans un livre mais s'était trouvée exposée à l'extérieur d'un ensemble de cahiers non reliés. Néanmoins, c'est bien la main responsable du *De thematibus* qui a aussi copié ce nouveau texte.

Ce phénomène se reproduit plus loin dans le livre : la partie contenant Libanios constitue un ensemble avec une nouvelle numérotation des cahiers (ff. 245-327), alors que le scribe responsable de la copie est bien toujours le copiste du *De thematibus*, de fait copiste principal dans l'ensemble du volume, et que j'ai dénommé B – il adopte selon les textes des mises en pages différentes, avec un nombre de lignes à la page variable, et même parfois une mise en pages à deux colonnes, de lecture horizontale, lorsqu'il copie des vers. Et il en est de même pour la dernière partie du volume (ff. 328-422), qui donne la *Chronique* de Syméon Logothète, due avant tout au même copiste, dans une mise en page très voisine et avec des cahiers numérotés à partir de β', « 2 », le premier cahier ayant disparu.

L'analyse codicologique permet en même temps de mettre en évidence la correspondance qui peut souvent être établie dans le volume actuel entre les limites des cahiers et un changement de main. C'est ainsi qu'une première main A peut être repérée dans les quatre premiers folios (reste d'un quaternion mutilé), suivie par la main B qui est donc la main principale du livre : B intervient à partir du f. 5^r jusqu'au f. 34^v, avant de reprendre dans un nouveau cahier avec le f. 51^r; dans les ff. 35^r à 50^v, qui forment deux quaternions (ff. 35-42, ζ', et 43-50, η'), on peut d'autre part distinguer trois mains différentes (C pour les ff. 35^r-39^v, D pour les ff. 40^r-47^v et E pour les ff. 48^r-50^v). En tout cas, les diverses écritures identifiables tout au long du volume sont souvent proches par les tracés adoptés; elles sont assurément contemporaines, contrairement à ce qui a pu être suggéré en raison des systèmes de signatures différents.

PARTICULARITÉS DU CONTENU DU *PARISINUS GR.* 854

Comme Agostino Pertusi l'a bien montré, non seulement le *Parisinus gr.* 854 est le témoin unique du livre II du *De thematibus* mais le texte du livre I qu'il offre présente des particularités nombreuses par rapport à celui que donne à lire le *Vaticanus* (R). Elles correspondent le plus souvent à des modifications volontaires apportées au texte, des retouches, des corrections, qui sont une forme de travail éditorial effectué sur le *De thematibus*. Ces variantes textuelles peuvent et doivent bien entendu être mises en relation avec la branche de la tradition autrement inconnue que révèle le livre II incomplet mais elles sont peut-être aussi pour une part le témoignage d'un travail critique réalisé dans un milieu érudit au cours de la période paléologue. De fait, le caractère exceptionnel du manuscrit est évident au delà même de la présence de ce livre II que seul le *Parisinus* (C) transmet; il incite à penser que, comme d'autres recueils de miscellanées encyclopédiques

12. L'ordre de la lecture se poursuit de même dans les cahiers suivants, également signés : ff. 296-303; ff. 288-295; ff. 281-287 (le dernier folio du quaternion initial a été coupé); ff. 273-280; ff. 265-272; et 5 folios restant d'un cahier sans numérotation ff. 260-264.

13. Il s'agissait initialement d'un quaternion, dont les trois derniers folios ont été coupés, sans doute parce qu'ils étaient blancs : trois talons l'attestent, de même que la présence du fil de couture entre les folios 119 et 120.

élaborés à la fin du XIIIe siècle et au XIVe siècle par des érudits, très connus ou plus obscurs, qui redécouvrent des livres demeurés inexploités dans des bibliothèques, le *Parisinus gr.* 854 illustre le dynamisme de l'activité éditoriale mise alors en œuvre dans de grands centres de l'Empire, et tout particulièrement à Constantinople.

Il faut donc tenter de déterminer dans quel contexte le volume a pu être élaboré. Le manuscrit a un contenu à la fois complexe et très diversifié, c'est une somme réunissant de multiples traités et extraits de traités, souvent très brefs et présentés sous une forme dense, copiés les uns à la suite des autres sans respirations dans la mise en pages. Il y a certes différentes parties codicologiques, on l'a vu, mais l'unité « conceptuelle » du manuscrit est fournie non seulement par les caractéristiques matérielles mais par la présence récurrente de la main du scribe principal. Qu'il y ait eu au départ un seul volume prévu ou plusieurs, il est en effet possible de mettre en évidence qu'il s'agissait avant tout non pas d'élaborer un beau livre mais de rassembler, dans les différents domaines du savoir, des textes dont, pour plusieurs d'entre eux, le *Parisinus gr.* 854 est le seul témoin ou un témoin de grande qualité.

Il convient de souligner que, contrairement à l'affirmation souvent reprise, le manuscrit n'est pas essentiellement un recueil de textes théologiques, même s'il est vrai que la première partie du volume en renferme un grand nombre, surtout de contenu dogmatique et hérésiologique, sous une forme intégrale ou sous forme d'extraits. Et parmi ceux-ci, l'on peut mentionner un exemple remarquable : un état de l'*Histoire ecclésiastique* de Germain de Constantinople (ff. 26-35) interpolée avec cinq chapitres de la *Mystagogie* de Maxime le Confesseur (ff. 32-33), qui est attesté en grec seulement par ce manuscrit et qui correspond précisément à la traduction latine qu'a faite Anastase le Bibliothécaire dans les années 870.

Dans cet ensemble, deux gros blocs ressortent dans la seconde moitié du livre, des *Declamationes* de Libanios dans les ff. 245^r^-327^v^, qui correspondent à 11 cahiers reliés dans un ordre en partie perturbé, comme on l'a noté, et, dans les ff. 328^r^-419^r^, la *Chronique* de Syméon Logothète, pour laquelle notre manuscrit est un représentant important de la meilleure rédaction[14]. Si la rhétorique n'est par ailleurs guère présente dans le livre, l'histoire est bien représentée, puisqu'y figure, aux ff. 71^v^-99^r^, l'*Eklogè historiôn* qui a été écrite à la fin du IXe siècle et qui correspond pour partie au livre V de la chronique de Malalas[15]. On a aussi des extraits des *Antiquités de Constantinople* au début de la partie copiée par le scribe du *De thematibus* (ff. 5^r^-16^v^). Ou onze des « poèmes historiques » de Théodore Prodrome, que Wolfram Hörandner a étudiés[16], dans un cahier (ff. 225-232) dû à un autre scribe que le copiste principal; trois d'entre eux ne sont transmis que par le *Parisinus gr.* 854, en particulier les quatre tétrastiques iambiques sur l'épée d'Alexios Kontostéphanos, un officier important sous le règne de Manuel Ier Comnène. Giuseppe De Gregorio a fait il y a quelques années une belle analyse de ce poème et a, à cette

14. Symeon Magister, *Chronicon*, éd. Wahlgren, p. 36*-37*, 57* (sigle P).

15. *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis. 2*, ed. J. A. Cramer, Oxonii 1839, p. 166-230; Malalas, éd. Thurn, p. 12*-13*; T. Dorandi, Due nuove « cronache » di Giorgio-Gennadio Scolario, *Νέα Ῥώμη* 9, 2012, p. 211-243.

16. Theodoros Prodromos, *Historische Gedichte*, [ed.] W. Hörandner (WBS 11), Wien 1974.

occasion, envisagé le contenu et la bibliographie liée au manuscrit dans une synthèse brève mais très documentée et dense[17].

Parmi les publications parues depuis ce moment, il vaut la peine de signaler en particulier les études d'Anne-Laurence Caudano sur les textes scientifiques, de cosmologie et d'astronomie[18] que contient le volume et que Cramer avait pour une part édités sur la base de ce témoin; ils se trouvent essentiellement répartis dans les folios qui vont de 160 à 200 – les premiers de ces folios (160^v^-167bis^v^) offrent une sélection des chapitres de contenu astronomique, physique et cosmologique de l'opuscule *De omnifaria doctrina* de Psellos[19]. Il est en tout cas évident que ce manuscrit, dans la première moitié du volume tout particulièrement, se caractérise par le goût de rassembler des collections de définitions dans les différents domaines du savoir[20].

Histoire du manuscrit

Le *Parisinus gr.* 854 est donc de mieux en mieux connu et ce panorama rapide d'une partie de son contenu prouve qu'une belle bibliothèque, avec des manuscrits au contenu rare et de qualité souvent remarquable, était à la disposition des érudits qui ont réalisé ce livre sans correspondant. Pourtant les différentes études conduites n'ont que très rarement envisagé la question du contexte de son élaboration et de son histoire ultérieure. Quand elle l'a été, le manuscrit a simplement été attribué à une aire géographique gréco-orientale, qui pourrait être Constantinople, mais sans précision autre.

Un indice d'ordre codicologique, qui pourrait à première vue sembler secondaire et n'a pas retenu l'attention jusqu'à présent, mérite ici d'être mis en lumière. Dans le témoin du *De thematibus*, au verso d'un folio de garde en tête du livre, une étiquette a été collée, et datée de décembre 1872; un conservateur de la Bibliothèque nationale y a noté que le f. 167bis du manuscrit avait été détaché du *Parisinus gr.* 2998, dans lequel il se trouvait avec le numéro de folio « 139 »[21]. Dans ce dernier livre, une autre étiquette, correspondant à la précédente et écrite par le même bibliothécaire, précise en revanche que le folio « 239 », qui manque dans le *Parisinus gr.* 2998, a été replacé dans le *Parisinus gr.* 854 « auquel il avait autrefois appartenu ». De fait, il s'agit bien du folio numéroté « 239 », et non « 139 », comme l'examen du manuscrit du *De thematibus* l'atteste.

Le *Parisinus gr.* 2998, un manuscrit de la seconde moitié du XIIIe siècle de papier oriental, est avant tout un recueil de textes rhétoriques, comportant, outre un corpus

17. G. De Gregorio, Teodoro Prodromo e la spada di Alessio Contostefano (*Carm. Hist.* LII Hörandner), *Νέα Ῥώμη* 7, 2010, p. 191-295 (description détaillée essentiellement dans les longues notes 5-7).

18. A.-L. Caudano, « Le ciel a la forme d'un cube ou a été dressé comme une peau » : Pierre le Philosophe et l'orthodoxie du savoir astronomique sous Manuel Ier Comnène, *Byz.* 81, 2011, p. 19-47 et Ead., Cosmologies et cosmographies variées dans les manuscrits byzantins tardifs, *Byz.* 85, 2015, p. 1-25.

19. L. G. Westerink, dans Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, critical text and introd. by L. G. Westerink, Nijmegen 1948, p. 7, 12-13, a montré combien, tout en se rattachant à la « rédaction III » du traité, notre manuscrit (sigle E) offre des leçons très spécifiques, qui lui donnent une place particulière dans la tradition.

20. On a par exemple également une série de définitions grammaticales.

21. « Le feuillet numéroté 167bis a été détaché du manuscrit Gr. 2998 où il portait le n° 139, et restitué au présent manuscrit auquel il a autrefois appartenu. 1er décembre 1872 ».

important de discours de Démosthène, plusieurs discours d'Eschine, Libanios et Aélius Aristide ainsi que des lettres de Synésius, et le *Timée* de Platon (ff. 206^{r}-242^{v}). Or le contenu du folio déplacé, un passage du *De omnifaria doctrina* de Psellos[22], peut être mis en relation avec le *Timée* de Platon, dialogue qui est d'ailleurs explicitement mentionné, au f. 167, dans les propositions cosmologiques précédentes de Psellos (157 et 158) : ce n'est donc peut-être pas tant le hasard qui a fait introduire le f. 167bis dans le cours du *Timée* que la confrontation des deux livres par un lecteur à moment donné.

À quel moment ce folio a-t-il été erronément incorporé dans le *Parisinus gr.* 2998 ? Si l'on regarde l'histoire de ces deux manuscrits avant leur entrée dans le fonds de la Bibliothèque nationale de France, il apparaît qu'ils proviennent de deux collections très différentes : le *Parisinus gr.* 854 vient de la bibliothèque du cardinal Ridolfi, qui est entrée à la fin du XVIe siècle, après la mort de la reine Catherine de Médicis, dans les collections royales françaises. Tandis que le *Parisinus gr.* 2998 se trouvait dans la collection d'Étienne Baluze (1630-1718), qui fut bibliothécaire de Jean-Baptiste Colbert; cette seconde collection a donc été intégrée beaucoup plus tard dans la bibliothèque des rois de France et, d'ailleurs, le manuscrit porte une reliure Louis XIV de cuir rouge. La couvrure du *Parisinus gr.* 854 est pour sa part une reliure byzantine d'un style très particulier et rare, dont le type se retrouve à ma connaissance dans un seul autre manuscrit, au contenu médical, du XIVe siècle, le *Parisinus gr.* 2270. Or ces deux livres sont passés entre les mains d'un grand collectionneur de manuscrits grecs qui sont souvent de très belle qualité, le Corfiote Jean Abramios[23] qui a vécu à la fin du XVe et dans la première moitié du XVIe siècle – il vaut la peine de rappeler que le manuscrit du *De administrando imperio* de Constantin Porphyrogénète, le *Parisinus gr.* 2009, lui a également appartenu[24].

Jean Abramios, dont on peut identifier l'écriture, a noté non seulement un pinax[25] assez détaillé du contenu du *Parisinus gr.* 854 sur le contreplat supérieur de sa reliure, mais également son monogramme. C'est donc lui qui a dû faire procéder à la reliure du manuscrit du *De thematibus* et l'on a ainsi un repère chronologique pour déterminer le moment où le folio 167bis n'était déjà plus à sa place originelle, c'est bien antérieurement à l'entrée du manuscrit dans les collections françaises. Il faut de plus examiner attentivement le *Parisinus gr.* 2998 : sur le dernier folio du volume, qui est assez abîmé, au f. 389^{v}, se trouve un nom en monocondyles un peu dissimulé par un bout de papier de renfort collé sur cette page et qui n'avait pas été signalé jusqu'à présent : ἰωαννης ὁ αβραμ.ς; ce doit être le nom d'un des possesseurs du volume. Jean Abramios n'utilise pas une telle marque de possession dans ses autres livres mais un lien peut désormais être établi de

22. Ce sont les propositions cosmologiques 161 (fin), 162, 164, 166-168 : elles n'ont pas été prises en compte par L. G. WESTERINK, dans Michael Psellus (cité n. 19), qui se fondait pour le contenu de ce témoin sur le travail de J. CRAMER, *Anecdota graeca. I* (cité n. 15), p. 335-352, paru en 1839 avant la restitution du folio.

23. B. MONDRAIN, Le monogramme d'un certain Abramios dans les manuscrits, *TM* 21, 1, 2017 (= *Οὗ δῶρόν εἰμι τὰς γραφὰς βλέπων νόει : mélanges Jean-Claude Cheynet*, éd. par B. Caseau, V. Prigent & A. Sopracasa), p. 459-469.

24. Voir B. MONDRAIN, La lecture du *De administrando imperio* (cité n. 5).

25. On peut noter à ce propos qu'il ne connaissait pas vraiment le *De thematibus* car il l'attribue dans ce pinax non à Constantin Porphyrogénète mais à Léon VI son père, parce qu'il a lu trop rapidement le titre au f. 105^{v}.

façon certaine entre ces deux manuscrits : Jean Abramios a dû les posséder tous deux, avant que sa bibliothèque ne soit dispersée, sans doute après sa mort.

Mais le déplacement de folio doit-il pour autant être attribué à Jean Abramios, s'est-il produit alors ou existait-il déjà antérieurement, à un moment où les deux manuscrits auraient pu se trouver déjà ensemble ? Car, alors qu'il annote fréquemment les livres qu'il étudie, aucune trace de lecture de sa part n'est visible dans le *Parisinus gr.* 2998 et seule la page collée sur le contreplat de la reliure du *Parisinus gr.* 854, avec le pinax et son monogramme, trahit qu'il l'a possédé. Un autre détail doit être remarqué, la foliotation en chiffres grecs présente dans le *Parisinus gr.* 854. Elle n'est pas d'origine[26] mais elle est antérieure à la reliure : le fait que bien des folios manquent ou ont été déplacés dans le livre relié le prouve, et cette foliotation atteste la réunion assez ancienne des différentes parties du manuscrit en un seul volume[27].

Est-il possible de remonter encore plus haut dans le temps ? Les deux manuscrits sont de papier oriental et sont tous deux de la même époque, la seconde moitié du XIIIe siècle. Si l'écriture principale du *Parisinus gr.* 854 est celle d'un anonyme, celle du *Parisinus gr.* 2998 est bien connue : le manuscrit a été copié, pour son usage personnel et avec la collaboration ponctuelle d'autres scribes, par le fameux érudit Georges-Grégoire de Chypre, qui fut patriarche de Constantinople entre 1283 et 1289, figure de la vie intellectuelle à Byzance qui a joué un grand rôle dans la culture profane et religieuse de son époque, tant par sa copie de textes pour lui-même que par la composition d'ouvrages en particulier rhétoriques et hagiographiques et son goût pour les recueils de miscellanées. Ses livres ont fréquemment, comme il a déjà été noté[28], un format de 260 × 170 mm, qui est celui de nos deux manuscrits (ce qui a facilité le déplacement de folio).

Un argument textuel peut aussi être mentionné, à propos de la tradition manuscrite d'un texte que le *Parisinus gr.* 854 transmet, dans les folios qui, après le *De thematibus*, réunissent une belle collection de définitions (ff. 121^{r}-136^{v}) : le bref opuscule de Maxime le Confesseur connu comme *Unionum definitiones* (f. 125^{rv}), qui s'attache à analyser la notion d'ἕνωσις en en établissant les différentes formes par des définitions et que Peter Van Deun a étudié attentivement il y a quelques années[29]; il a à cette occasion souligné le rapport qui peut être établi, également dans la succession originale des textes, entre le

26. Contrairement à l'affirmation de A. PERTUSI, dans Costantino Porfirogenito, *De thematibus* (cité n. 1), p. 16-17, qui la pense non seulement contemporaine de la copie mais même due au scribe. La foliotation n'est pas une pratique fréquente dans les manuscrits byzantins et ne se rencontre guère avant le XVe siècle.

27. Cette foliotation grecque aide à restituer le bon ordre dans les cahiers de Libanios pour lesquels on a noté le désordre qui s'était installé. Elle prouve aussi que certains folios avaient disparu avant cette reliure; elle permet par exemple de retrouver la composition originelle des cahiers pour la portion ff. 65-74 : deux quaternions ff. 65-<70b> (soit 2 folios tombés après 70) puis un autre ff. <70c>-75, dont les trois folios initiaux ont disparu; cette perte de cinq folios a causé un décalage de cinq unités dans le décompte : le f. 70 est ο´ « 70 » et le f. 71 est ος´ « 76 ». Le f. 167bis était lui aussi bien intégré dans ce foliotage puisque numéroté ρογ´, précédé du f. 167 ροβ´ et suivi du f. 168 ροδ´.

28. M. MENCHELLI, Un nuovo codice di Gregorio di Cipro : il codice di Venezia, BNM, gr. 194 con il *Commento al Timeo* e le letture platoniche del patriarca tra Sinesio e Proclo, *Scriptorium* 54, 2010, p. 227-250, ici p. 229.

29. P. VAN DEUN, L'*Unionum definitiones* (*CPG* 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur : étude et édition, *REB* 58, 2000, p. 123-147.

Parisinus gr. 854 et le *Monacensis gr.* 225, dans sa première partie consacrée avant tout à Maxime le Confesseur et qui présente également ce type de définitions. Or c'est à juste titre que Basile Markesinis avait identifié la main de Georges de Chypre comme copiste, sans doute dans les années 1267-1273, de cette partie dans le manuscrit de Munich[30].

Peut-on alors rapprocher le *Parisinus gr.* 854 de l'activité de Georges de Chypre? L'hypothèse est séduisante, ce ne saurait pourtant être qu'une hypothèse dans l'état actuel de la recherche car le folio détaché de ce livre, folioté en chiffres grecs avec les autres, n'a pas été très tôt intégré au *Parisinus gr.* 2998. Il n'en reste pas moins que c'est sans doute à Constantinople, après l'établissement de la dynastie paléologue, qu'il convient de situer la réalisation du manuscrit, dans un milieu où des érudits étaient en mesure d'accéder à une bibliothèque qui préservait des ouvrages rares. Et c'est là aussi certainement que Jean Abramios aura pu acquérir une bonne part de sa remarquable collection.

S'il n'est pas possible de remonter avec certitude dans l'histoire originelle du témoin du *De thematibus*, la confrontation des deux manuscrits invite en revanche à les mettre en relation une fois encore dans leur histoire plus tardive, par l'intermédiaire d'un nouveau lecteur. L'examen du *Parisinus gr.* 2998 de Georges de Chypre, qui comprend 389 folios, m'a permis de relever à la fin du texte d'Aélius Aristide, au f. 289v, sur une page restée à demi blanche, la marque de possession en grec d'un humaniste français, Fédéric Morel. Il s'agit assurément de Fédéric Morel le Jeune (1552-1630), imprimeur du roi pour le grec dès 1581 et éditeur de nombreux ouvrages[31], à qui le livre a donc appartenu avant d'être acquis par Baluze. Or c'est précisément lui qui a édité le premier, imprimé en juin 1609 à Paris par ses soins, le livre II du *De thematibus* sur la base du *Parisinus gr.* 854 consulté dans la bibliothèque royale. Le texte grec est accompagné d'une traduction latine et de notes; il offre des corrections judicieuses et également des annotations sur le texte grec du livre I[32], que Vulcanius avait édité seul vingt ans auparavant, en 1588. Fédéric Morel avait bien vu tout l'intérêt que pouvait présenter ce manuscrit car il en a tiré au fil des ans de nombreuses éditions grecques imprimées, de poèmes en particulier, de Georges de Pisidie aux vers anonymes sur Sainte Barbara en passant par Théodore Prodrome, entre 1584 et 1614[33]. Le *Parisinus gr.* 854 nous permet ainsi d'illustrer à la fois le destin singulier de cet ouvrage de Constantin Porphyrogénète et les méandres de l'histoire des livres susceptibles d'éclairer l'histoire des textes et de leur lecture au cours des siècles.

École pratique des hautes études, PSL (Saprat)

30. B. Markesinis, Le *Monacensis gr.* 225, ff. 1r-40v, et Georges de Chypre, alias Grégoire II de Constantinople, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 54, 2000, p. 259-273.

31. Voir la monographie de J. Kecskeméti, *Fédéric Morel II : éditeur, traducteur et imprimeur*, Turnhout 2014, plus spécialement p. 186-187 pour le *De thematibus*. Voici le début de la préface : *En Constantini Porphyrogennetae … commentarius de Thematibus Praefecturisve occidentalis partis imperii orientis, hactenus desideratus, et ab* ἱστοριαρχαιολογοφίλοις *Notitiae Romanae studiosis omnibus votis expeditus: nunc si minus integer* ὁλοσχερής; *at certe quantus quantus in unico veteri Codice mnsc. Regiae Bibliothecae recens a me, dextro Mercurio compertus est, descriptus, recognitus, utraque lingua imperatorum editus, notisque illustratus, prodire*… Le terme ἱστοριαρχαιολογοφίλοις est intéressant.

32. La remarque est due à A. Pertusi, Costantino Porfirogenito, *De thematibus* (cité n. 1), p. 54.

33. G. De Gregorio, Teodoro Prodromo (cité n. 17), p. 197 n. 5, 201 n. 10, 205 n. 20, 207 n. 29, a bien souligné le travail de Fédéric Morel.

UNE DÉFENSE DE LA CULTURE CHEZ JÉRÔME ET SOCRATE, ET UNE LETTRE PERDUE D'ORIGÈNE

par Sébastien Morlet

Il existe, dans l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate composée sans doute vers 439-440[1], un excursus célèbre dans lequel, après avoir décrit les activités poétiques des deux Apolinaire, l'historien, pour répondre à ceux qui seraient choqués que des chrétiens fassent un tel usage de la littérature païenne, prononce un plaidoyer en faveur de la παιδεία[2]. La critique s'est demandé si le passage sur les productions littéraires des deux Apolinaire était bien fiable[3], mais, à ma connaissance, à une exception près[4], elle ne s'est pas penchée sur les sources éventuelles du développement sur la culture[5].

1. Voir P. Maraval dans Socrate, *Histoire ecclésiastique. Livre I*, p. 10. Je suivrai le texte grec reproduit par P. Maraval à partir de l'édition de G. C. Hansen, Sokrates, *Kirchengeschichte*.

2. *Histoire ecclésiastique* III, 16, 9-27. M. Wallraff a montré que ce passage fait partie des « excursus », historiques ou, comme ici, argumentatifs, qui parsèment l'*Histoire ecclésiastique* (*Der Kirchenhistoriker Sokrates : Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person* [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68], Göttingen 1997, p. 182-185). La formule par laquelle Socrate introduit le développement (III, 16, 9 : Πρὸς ταῦτα οὖν τὰ ὑποπίπτοντα ἡμῖν ὡς οἷόν τε λέξομεν, que P. Maraval traduit : « À cela, nous répondrons ce qui nous vient à l'esprit, autant qu'il nous est possible »), se retrouve dans un excursus analogue sur la Pâque (V, 22, 1 : Ὃ δὲ ὑποπίπτει ἡμῖν περὶ τοῦ Πάσχα).

3. Voir P. Maraval, dans Socrate, *Histoire ecclésiastique. Livres II-III*, p. 310, n. 1.

4. H.-G. Nesselrath est le seul à ma connaissance à avoir envisagé que Socrate puisse avoir une source. Il souligne les parallèles avec Clément (voir *infra*), mais considère, à juste titre, que les décalages entre Clément et Socrate orientent vers d'autres auteurs, dont peut-être Origène… (Die Christen und die heidnische Bildung : das Beispiel des Sokrates Scholastikos [Hist. eccl. 3, 16], dans *Leitbilder der Spätantike*, J. Dummer & M. Vielberg (Hg.), Stuttgart 1999, p. 79-100, ici p. 99). Les éditeurs du *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. 2, 3, Gnomica* (Firenze 2017), supposent qu'Origène était la source de la lettre de Jérôme (cf. n. 9).

5. F. Geppert considère le passage comme indépendant (« selbständig », *Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, Leipzig 1898, p. 123). M. Wallraff estime que Socrate livre ici « sa position » sur la question de la παιδεία (« seine Stellung », *Der Kirchenhistoriker* [cité n. 2], p. 90). B. Neuschäfer y voit aussi sa propre opinion par rapport à la culture, mais précise « in origenischer Tradition » (Zur Bewertung des Origenes bei Socrates, dans *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel :*

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 625-633.

Or ce texte trouve un parallèle frappant dans la Lettre 70 de Jérôme destinée à Magnus, « orateur de la ville de Rome », et probablement rédigée vers 397-398. Le Latin entend répondre à une demande de son correspondant : « Pourquoi, dans nos ouvrages, nous proposons quelquefois des exemples empruntés à la littérature profane; pourquoi nous polluons ainsi la blancheur de l'Église par les souillures des païens »[6]. Le problème posé au début de la Lettre 70 est, on le voit, analogue à celui qui suscite le développement de Socrate. Le correspondant de Jérôme est un païen – Jérôme lui reproche de ne connaître que Cicéron et d'ignorer les Écritures. Les adversaires de Socrate sont des chrétiens. Des deux côtés, pourtant, c'est bien le même problème qui est posé : l'usage de la culture grecque, de la part des chrétiens, est-il légitime? On voit que ce problème, déjà ancien, se posait encore au ve siècle.

À problème analogue, réponse analogue : Jérôme, comme Socrate, compose, à sa manière, un petit traité sur l'utilité des lettres grecques, comme l'avait fait Basile avant eux, comme l'avait fait Clément d'Alexandrie, avant Basile, dans les *Stromates* I et VI. Si l'on met de côté quelques parallèles thématiques généraux, ces deux défenses de la culture grecque sont assez différentes, mais elles présentent au moins un point commun remarquable et précis : les deux auteurs tentent de montrer que même les Écritures sont dépendantes de la culture païenne et citent tous deux, pour démontrer cette thèse, trois emprunts de Paul à la littérature grecque :

Socrate

Si quelqu'un pense que nous exagérons en disant cela, qu'il observe que l'Apôtre non seulement n'empêche pas d'apprendre l'éducation grecque, mais qu'il est manifeste que lui-même ne l'a pas négligée, pour connaître de nombreux dits des Grecs. En effet, d'où est-il parti pour dire : « Crétois, toujours menteurs, mauvaises bêtes, ventres paresseux »[7] (Ti 1,12), *s'il n'avait pas lu les oracles d'Épiménide le Crétois, un homme qui initiait aux mystères? Ou bien, d'où connaissait-il le mot « Car nous sommes aussi de sa race »*[8] (Ac 17,28), *s'il ne connaissait pas les* Phénomènes *de l'astronome Aratos? Mais encore,*

Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr., hrsg. von B. Bäbler & H.-G. Nesselrath, München – Leipzig 2001, p. 71-95, ici p. 91). P. Maraval évoque cette défense de la culture comme l'une des originalités de Socrate et note tous les lieux parallèles dans l'*Histoire ecclésiastique* (Quelques originalités de l'historien Socrate, dans *Antiquité tardive et humanisme : de Tertullien à Beatus Rhenanus : mélanges offerts à François Heim à l'occasion de son 70e anniversaire*, volume éd. par Y. Lehmann, G. Freyburger & J. Hirstein, Turnhout 2005, p. 311-326, ici p. 321-323). C. Eucken (Philosophie und Dialektik in der Kirchengeschichte des Sokrates, dans *Die Welt des Sokrates* [cité *supra*], p. 96-110, ici p. 101) ou P. Van Nuffelen (*Un héritage de paix et de piété : étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène* [OLA 142], Leuven – Paris – Dudley MA 2003) ne posent pas le problème des sources de Socrate ici. L'absence générale d'intérêt pour les sources de ce développement s'explique sans doute parce que Socrate est un chrétien cultivé, qu'on peut donc créditer d'une opinion personnelle sur la παιδεία (voir Wallraff, *Der Kirchenhistoriker* [cité n. 2], p. 83-99), et parce qu'il prétend lui-même faire état, dans cet excursus, des idées qui *lui* sont venues (voir n. 2).

6. Trad. J. Labourt (je citerai le texte à partir de l'édition du même, Saint Jérôme, *Lettres. 3*, Paris 1953).

7. Épiménide, fr. 2 (Jacoby). On retrouve le même texte chez Callimaque, *Hymnes* I, 1.

8. Aratos, *Phénomènes*, v. 5.

« Les mauvaises fréquentations corrompent les bonnes mœurs »[9] (1 Co 15,33) *montre qu'il se trouvait ne pas être ignorant des pièces d'Euripide*[10].

Jérôme

Mais Paul l'Apôtre aussi a utilisé un vers d'Épiménide quand il écrit à Tite : « Crétois, toujours menteurs, mauvaises bêtes, ventres paresseux » (Ti 1,12)*; par la suite, Callimaque a emprunté un hémistiche de ce vers héroïque. Il n'est pas surprenant qu'en latin, la traduction mot-à-mot n'en conserve pas la métrique, car Homère, traduit en prose dans la même langue, paraît presque incohérent. Dans une autre épître, Paul cite aussi un trimètre iambique de Ménandre : « les conversations*[11] *méchantes corrompent les bonnes mœurs »* (1 Co 15,33). *Enfin, dissertant à l'Aréopage devant les Athéniens, il invoque le témoignage d'Aratus : « car nous sommes aussi de sa race », ce qui se dit en grec* τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (Ac 17,28) – *c'est le second hémistiche d'un vers héroïque. Ce n'est pas assez : le chef de l'armée chrétienne, l'orateur invincible, plaidant la cause du Christ, rétorque même l'inscription lue par hasard sur un autel pour en tirer une preuve de sa foi*[12].

9. Vers d'Euripide (fr. 1024 Nauck/Snell), qui se trouvait apparemment aussi dans la *Thaïs* de Ménandre (fr. Tha. 2 Meineke = fr. 165 Kassel-Austin). Il en existait dans l'Antiquité une variante proverbiale : Κακοῖς ὁμιλῶν καὐτὸς ἐκβήσῃ κακός (voir *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. 2, 2, Sentenze di autori noti e « chreiai »*, Firenze 2015, p. 208). C'est une note marginale, attestée dans différents manuscrits du Nouveau Testament et qu'on veut parfois faire remonter à son édition « euthalienne », qui nous apprend que le passage cité en 1 Co 15,33 se trouvait dans la *Thaïs* de Ménandre (*cf. Poetae comici graeci. 6, 2, Menander : testimonia et fragmenta apud scriptores servata*, ed. R. Kassel & C. Austin, Berolini – Novi Eboraci 1998, p. 124-125). Jérôme (cf. note 12), l'attribue au Comique, mais sans préciser le titre de la pièce. La question se pose de savoir si Ménandre l'avait repris d'Euripide – et donc si l'attribution à Euripide est pertinente. Kassel & Austin remarquent que, dans le Pap.Hib. 7, 93 *sq.* (IIIe s. apr. J.-C.), les mots qui précèdent la citation sont étrangers au style comique, et appuient donc l'idée d'un emprunt de Ménandre à Euripide (*Poetae comici graeci*, p. 125, avec d'autres citations du texte dans la littérature chrétienne). Les auteurs du *Corpus dei papiri filosofici. 2, 3, Gnomica* (Firenze 2017), qui éditent le papyrus, reprennent la question et estiment possible que l'attribution à Ménandre soit secondaire et ait été favorisée par la circulation du texte dans des collections de monostiches (p. 252). Mais ils oublient de discuter l'attribution précise à la *Thaïs* du poète, dans les *marginalia* des manuscrits du Nouveau Testament, qui mériteraient une vérification.

10. *Histoire ecclésiastique* III, 16, 23-26 (trad. Maraval modifiée) : Εἰ δέ τις ἡμᾶς βιαίως ταῦτα λέγειν νομίζει, σκοπησάτω ὅτι ὁ ἀπόστολος οὐ μόνον οὐ κωλύει μανθάνειν Ἑλληνικὴν παίδευσιν, ἀλλὰ γὰρ φαίνεται καὶ αὐτὸς μὴ ἀμελήσας αὐτῆς ἕνεκεν τοῦ γνῶναι πολλὰ τῶν εἰρημένων τοῖς Ἕλλησιν. Ἐπεὶ πόθεν ὁρμώμενος ἔλεγεν· «*Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί*», εἰ μὴ τοὺς Ἐπιμενίδου τοῦ Κρητός, ἄνδρος τελεστοῦ, ἀνεγνώκει χρησμούς; ἢ πόθεν ἐγνώκει τὸ «*Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*», εἰ μὴ τὰ Φαινόμενα τοῦ ἀστρονόμου Ἀράτου ἠπίστατο; ἀλλὰ καὶ τὸ «*Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί*» δείκνυσιν μὴ ἀνήκοον τῶν Εὐριπίδου δραμάτων τυγχάνοντα.

11. Jérôme dit *confabulationes*, calque du grec ὁμιλίαι, mais qui n'en retient que le sens « entretiens, conversations », et non le sens de « fréquentations ».

12. Lettre 70, 2 (trad. Labourt très modifiée) : *Sed et Paulus apostolus Epimenidis poetae abusus uersiculo est scribens ad Titum: « Cretenses semper mendaces, malae bestiae, uentres pigri. » Cuius heroici hemistichium postea Callimachus usurpauit. Nec mirum, si apud Latinos metrum non seruet ad uerbum expressa translatio, cum Homerus eadem lingua uersus in prosam uix cohaereat. In alia quoque epistula Menandri ponit senarium: « Corrumpunt mores bonos confabulationes pessimae. » Et apud Athenienses in Martis curia disputans Aratum testem uocat: « Ipsius enim et genus sumus », quod graece dicitur:* τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν *et est clausula uersus heroici. Ac ne parum hoc esset, ductor Christiani exercitus et orator inuictus pro Christo causam agens etiam inscriptionem fortuitam arae retorquet in argumentum fidei* (texte latin de l'édition de I. Hilberg [CSEL 54], Vindobonae – Lipsiae 1910).

On voit que, des deux côtés, les trois exemples scripturaires sont identiques, mais donnés dans un ordre différent. Par ailleurs, Jérôme est plus précis que Socrate : il attribue à juste titre la citation faite en Ti 1,12 à Épiménide, alors que Socrate n'en précise pas l'auteur, et il assigne à Ménandre le mot reproduit en 1 Co 15,33, alors que Socrate l'attribue à Euripide[13]. Ces décalages confirment, s'il en était besoin, que Socrate ne dépend pas de Jérôme. La parenté des deux passages, cependant, laisse entrevoir que les deux auteurs ont utilisé une source commune. Peut-on l'identifier?

L'outil indispensable qu'est devenu *Biblindex* – version en ligne de *Biblia patristica* – donne, pour n'en rester qu'aux auteurs antérieurs à Jérôme, les références suivantes (j'exclus Chrysostome, dont la datation des œuvres n'est pas toujours certaine) :

Tite 1,12 :

Tertullien, *De anima* 20, 3; Clément, *Stromates* I, 59, 2; Origène, *Homélies sur le Lévitique* 5, 7; *Homélies sur Luc* 31, 3 (Rauer, p. 176); Athanase, *De synodis* 39; Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas* (Vogels, CSEL 81/3, p. 325); Épiphane, *Panarion* 42, 12, 3.

1 Corinthiens 15,33 :

Tertullien, *Ad uxorem* 1, 8, 4; II, 3, 3; Clément, *Stromates* I, 59, 4; Cyprien, *Ad Quirinum*, III, 95; *De catholicae ecclesiae unitate* 17; *Epistulae* 59, 20; Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* V, 1; *Sur les principes* III, 1, 5; *Homélies sur Ézéchiel* 8, 1; *Homélies sur le Lévitique* 5, 7; *Homélies sur Luc* 31, 3 (Rauer, p. 176); Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* VI, 6, 42; Hilaire, *Collectanea antiariana parisina* (Feder, p. 172); *Tractatus super psalmos* 119, 9; Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas* (Vogels, CSEL 81/3, p. 176, 232); Ambroise, *Epistulae* 14, 18; *Expositio de psalmo XVIII* 2, 5; 10, 43; Basile de Césarée, *Comment tirer profit de la littérature grecque* 4, 3; *Lettres* 223, 2; *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal* 9; Épiphane, *Panarion* 28, 6, 2; Didyme d'Alexandrie, *Commentarii in psalmos XX-XI* 10, 23; *In psalmos XXII-XXVI* 81, 1; *In psalmos XXIX-XXXIV* 208, 26; *In psalmos XXXV-XXXIX* 268, 18; *In psalmos XL-XLIV* 247, 22; *Fragment sur 1 Corinthiens* (Staab, p. 9); *Fragments sur les Psaumes (2)* 1226 (Mühlenberg).

Actes 17,28 :

Clément, *Stromates* I, 91, 1; Minucius Felix, *Octauius* 32, 9; Novatien, *De trinitate* II, 1; Origène, *Commentaire sur Jean* X, 30; *Contre Celse* IV, 5; *Sur les principes* II, 1, 3; *Fragments sur 1 Corinthiens* 43 (Jenkins); *Fragments sur Jérémie*, fr. 17 (Klostermann, p. 206); *Fragments sur les psaumes* (Harl, SC 189, p. 427); *Homélies sur Luc* 31, 3 (Rauer, p. 176); Eusèbe, *Préparation évangélique* III, 10, 5; *Démonstration évangélique* IV, 1, 5; *Théologie ecclésiastique* III, 20; Athanase, *De synodis* 39; *In illud : Omnia mihi tradita sunt* 5; *De incarnatione Verbi* 1; 42; *Orationes contra Arianos* III, 1; Hilaire, *De trinitate* IV, 8; *Tractatus super psalmos* 19, 8; 67, 22; 129, 3; 135, 11; 144, 21; Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas* (Vogels, CSEL 81/3, p. 105, 231); *Quaestiones Veteri et Noui Testamenti* 2, 1; 107, 8; appendix 48; Ambroise, *De bono mortis* 9, 38; 12, 55; *De fide* II, 7; III, 1, 4; III, 6, 43; *De Isaac* 8, 79; *De Noe* 12, 39; *De spiritu sancto* I, 6; II, 9; *Epistulae* 9, 3; 11, 14; 19, 2; 21, 3; 29, 10; *Expositio de psalmo XVIII* 19, 41; *Exameron* III, 7, 31; *Expositio euangeli secundum Lucam* VI, 104; 108; Grégoire de Nazianze, *Carmina historica* II, 5; *Orationes* 30, 20; 42, 1; Grégoire de Nysse, *Contre Eunome* I, 373; *De oratione dominica* I, PG 44, col. 1125; *De perfectione Christiana*, p. 190 Jaeger; *De uita*

13. Les deux attributions sont possibles (voir n. 9).

Gregorii, p. 26 Heil; *In Ecclesiasten* V, p. 358 Alexander; *In illud : Quatenus uni...*, p. 112 Van Heck; *In inscriptiones Psalmorum* I, 8; Didyme d'Alexandrie, *Commentaire sur la Genèse* 227; *Fragments sur les Actes*, p. 292; 295 Cramer; Didyme (?), *De trinitate* II, 7; III, 18.

De ce résultat de recherche émergent quatre œuvres – elles sont soulignées – dans lesquelles deux ou trois des citations de Paul sont données ensemble : les *Stromates* (I, 59, 2-4) de Clément, (pour Ti 1,12 et 1 Co 15,33); les *Homélies sur le Lévitique* (5, 7) d'Origène (même groupement); les *Homélies sur Luc* (31, 3) du même Origène, qui donnent les trois mêmes citations que Jérôme et Socrate; le *De synodis* (39) d'Athanase. Le traité de Basile *Comment tirer profit de la littérature grecque*[14], qu'on aurait pu croire utilisé par l'un et l'autre, ne contient aucune des trois citations – la référence donnée par *Biblindex* à propos de 1 Co 15,33 est très discutable et n'est tout au plus qu'une vague allusion au texte biblique.

Dans les *Stromates* de Clément (I, 59, 2-4), Ti 1,12 et 1 Co 15,33 sont déjà cités comme deux exemples illustrant l'usage, par Paul, des auteurs grecs. Dans les deux cas, Clément donne des citations plus longues que Jérôme et Socrate. Il attribue le mot de Ti 1,12 à Épiménide et présente l'extrait reproduit en 1 Co 15,33 comme un « iambe tragique », sans indication d'auteur. Problème : il ne cite pas ici Ac 17,28, mais plus loin dans le même *Stromate* (I, 91, 1-5), pour montrer, une fois encore, que l'Apôtre a approuvé ce que les Grecs ont dit de bon. Rien n'interdirait de penser qu'un auteur plus tardif ait réuni les trois exemples donnés par Clément en deux endroits distincts de son œuvre[15]. Il paraît en revanche difficile de penser qu'ils aient été deux à avoir la même idée – et Socrate ne dépend pas de Jérôme. Clément n'est donc la source, ni de Jérôme, ni de Socrate.

Dans les *Homélies sur le Lévitique* (5, 7), Origène cite 1 Co 15,33, puis Ti 1,12, pour étayer une interprétation particulière des « pains levés » sur lesquels, d'après Lv 7,3, il faut déposer l'oblation. Le pain levé, explique Origène, représente, non la matière du sacrifice, mais son adjuvant. Il représente symboliquement la « doctrine humaine » – « la grammaire ou la rhétorique ou même la dialectique »[16] – que l'on peut mettre au service de la parole de Dieu, comme le montrent les extraits à la littérature grecque faits en 1 Co 15,33 et Ti 1,12, « et autres semblables emprunts au levain des Grecs ». Le passage s'inscrit dans le droit fil de l'usage des textes attribués à Paul par Clément, mais il n'en cite que deux sur trois, sans d'ailleurs donner les sources de Paul. Il est donc difficile d'en faire, *a priori*, la source de Jérôme ou de Socrate. Une réserve de prudence s'impose cependant, dans la mesure où le texte ne nous est parvenu que dans la traduction latine de Rufin, jugée souvent très libre par les Modernes[17]. Il n'est pas impossible que l'expression traduite par « et autres semblables emprunts au levain des Grecs » *(et alia his similia ex fermento sumpta Graecorum)* ne serve qu'à résumer un catalogue d'exemples plus longs dans le grec d'Origène, bien que la formule me paraisse assez dans son style. Mais même à supposer

14. Je donne ici le titre proposé par A. Perrot (trad.), Basile de Césarée, *Aux jeunes gens : comment tirer profit de la littérature grecque*, Paris 2012.

15. P. Courcelle estimait, de fait, que Jérôme connaissait les *Stromates* (*Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948, p. 87).

16. Trad. M. Borret (SC 286), Paris 1981.

17. Voir le jugement de M. Borret, *ibid.*, p. 7.

qu'en grec, l'Alexandrin énumérait les trois lieux scripturaires que nous retrouvons chez Jérôme, puis Socrate, et attribuait les extraits qui y étaient donnés à des auteurs précis, une raison supplémentaire me semble faire obstacle à l'idée que ce texte puisse être la source que nous recherchons. Le développement s'inscrit dans l'exégèse d'un passage du Lévitique. Il n'est qu'indirectement une défense de la culture. Ce n'est pas *a priori* dans ce type de texte que l'on s'attend à trouver la source de nos deux auteurs.

Les *Homélies sur Luc* (31, 3) sont un peu plus intéressantes, car, dans toute la littérature conservée avant Jérôme, elles contiennent le seul passage à citer en même temps les trois textes attribués à Paul (dans l'ordre : Ti 1,12 ; Ac 17,28 ; 1 Co 15,33). De nouveau, il s'agit d'illustrer la façon dont Paul lui-même a su utiliser les textes païens. Le passage, cette fois, prend davantage l'allure d'une défense de la culture grecque. Si les hérétiques, c'est-à-dire le diable, s'appuient sur l'Écriture, il ne faut pas pour autant s'attacher à eux. Inversement, ce n'est pas parce que l'Apôtre cite la littérature païenne qu'il faut se détourner de lui. Ce texte représente, dans la littérature conservée, le seul précédent significatif à la Lettre 70 de Jérôme et au passage correspondant de Socrate. Est-il pour autant la source des deux auteurs ? Bien que ces homélies aient été traduites par Jérôme, sans doute vers 389-390[18], et, donc, qu'il les ait connues, je ne crois pas qu'elles soient sa source, ni celle de Socrate, et ce pour deux raisons principales. D'abord, les extraits cités dans les trois passages de Paul n'y sont attribués à aucun auteur, alors que Jérôme et Socrate en donnent en général la source. On pourrait penser, comme dans le cas précédent, que Jérôme a pu abréger le texte d'Origène. La critique est cependant moins sévère dans son cas que dans celui de Rufin et estime que sa traduction était globalement fidèle[19]. L'autre raison qui me pousse à envisager une autre hypothèse est que ce texte, bien qu'il prenne davantage l'allure d'une défense des lettres grecques que les *Homélies sur le Lévitique*, reste allusif et s'inscrit dans un commentaire exégétique (sur le mot du diable en Lc 4,9-13). L'idée principale du passage est qu'il ne faut pas se fier au diable, ou aux hérétiques, quand ils s'appuient sur l'Écriture. Le cas inverse de Paul, qui utilise les lettres grecques, n'est cité qu'à titre de complément à cet argument. Il est inutile de s'attarder sur le quatrième texte de notre dossier, le *De synodis* 39 d'Athanase, car il constitue une simple reprise du passage d'Origène, et pose par conséquent les mêmes problèmes que lui[20].

Si le commentaire des *Homélies sur Luc* me semble pouvoir être difficilement la source de Jérôme et de Socrate, ce passage, comme les autres textes d'Origène qui évoquent l'une ou l'autre des trois citations données par Paul, incite cependant à rechercher en Origène la source de nos deux auteurs. Si cette hypothèse est la bonne, alors leur source précise fait partie des nombreux textes d'Origène qui n'ont pas été transmis jusqu'à nous. Autrement dit, il faut faire l'hypothèse que, au moins dans l'un de ces textes perdus, Origène avait proposé une défense de la culture comparable à celle de Jérôme et de Socrate, qui citait et commentait les trois textes pauliniens, en en donnant les sources, et en insistant sur la voie ainsi ouverte pour le chrétien par l'Apôtre lui-même.

18. *Ibid.*, p. 78.
19. *Ibid.*, p. 86-87.
20. Voir la traduction de A. Martin et X. Morales, sur l'édition de H.-G. Opitz ([SC 563], Paris 2013, p. 313), qui ne signalent pas le parallèle avec Origène, Jérôme et Socrate.

Dans la même Lettre 70, Jérôme, un peu après le passage duquel je suis parti, évoque une œuvre perdue d'Origène, les *Stromates*, au sein d'un catalogue d'ouvrages chrétiens remarquables pour l'usage qui y était fait de la culture grecque. Dans ce livre en dix tomes, écrit Jérôme, Origène, imitant Clément, aurait cherché à confirmer toutes les doctrines de l'Église à partir de Platon, d'Aristote, de Numénius et de Cornutus[21]. Les *Stromates* contenaient-ils un développement sur l'utilité de la παιδεία ? C'est tout à fait possible, mais malheureusement indémontrable.

Il a existé, en revanche, au moins un texte d'Origène qui se présentait comme une défense de la culture. Eusèbe l'évoque dans l'*Histoire ecclésiastique* :

> *Que cela soit donc dit comme preuve du caractère calomnieux du propos de ce menteur* [Porphyre] *comme de la grande expérience d'Origène y compris dans les disciplines grecques. À son sujet, voici ce qu'il écrit dans une lettre, pour se défendre contre certains qui lui reprochaient son zèle à leur égard...*[22]

L'extrait fourni par Eusèbe ne correspond pas aux arguments de Jérôme et de Socrate. Origène prétend avoir suivi l'exemple de Pantène et d'Héraclas, deux chrétiens cultivés, dont il dit avoir rencontré le second chez le « maître des disciplines philosophiques »[23]. Mais la lettre d'Origène contenait sans doute des développements plus généraux sur la παιδεία, qu'Eusèbe, dans ce passage consacré à la vie d'Origène, n'avait pas de raison de citer. On ignore qui sont ceux qui reprochaient à Origène ses connaissances grecques. G. Bardy estimait que la lettre datait d'un temps « où Origène était inquiété pour ses études philosophiques »[24], c'est-à-dire sans doute de sa période alexandrine. On pourrait penser aussi qu'elle date plutôt de l'époque où Origène avait ouvert son école à Césarée. Aux dires de son ancien disciple Grégoire, son enseignement y faisait la part belle aux disciplines de la παιδεία et à la philosophie[25]. Pierre Nautin, cependant, a essayé de

21. Lettre 70, 4. Sur les *Stromates* d'Origène, composés pendant sa période alexandrine, voir R. M. Grant, The Stromateis of Origen, dans *Epektasis : mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par J. Fontaine & Ch. Kannengiesser, Paris 1972, p. 285-292 ; P. Nautin, *Origène*, Paris 1977, p. 293-302 ; C. Moreschini, Note ai perduti Stromata di Origene, dans *Origeniana quarta : die Referate des 4. Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, hrsg. von L. Lies (Innsbrucker theologische Studien 19), Innsbruck – Wien, 1987, p. 36-43. À la suite d'une suggestion de H. D. Saffrey, Les extraits du Περὶ τἀγαθοῦ de Numénius dans le livre XI de la *Préparation évangélique*, *Studia patristica* 13, 1975, p. 46-51, j'ai montré qu'Eusèbe de Césarée avait peut-être utilisé cette œuvre dans la *Préparation évangélique* (voir S. Morlet, Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les *Stromates* d'Origène dans la *Préparation évangélique* ?, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 78, 2004, p. 127-140 ; Id., La *Préparation évangélique* d'Eusèbe et les *Stromates* perdus d'Origène : nouvelles considérations, *ibid.* 87, 2013, p. 107-123). Voir encore, pour un possible écho de l'œuvre chez Anastase le Sinaïte, S. Morlet, Un fragment méconnu des *Stromates* (de Clément ou d'Origène ?) chez Anastase le Sinaïte, dans *Les polémiques religieuses du Ier au IVe siècle de notre ère : hommage à Bernard Pouderon*, études réunies par G. Bady & D. Cuny, Paris 2019, p. 329-345.
22. *Histoire ecclésiastique* VI, 19, 11 (trad. personnelle) : ταῦτα μὲν οὖν εἰς παράστασιν ἐκκείσθω τῆς τε τοῦ ψευδηγόρου συκοφαντίας καὶ τῆς Ὠριγένους καὶ περὶ τὰ Ἑλλήνων μαθήματα πολυπειρίας, περὶ ἧς πρός τινας μεμψαμένους· αὐτῷ διὰ τὴν περὶ ἐκεῖνα σπουδὴν ἀπολογούμενος, ἐν ἐπιστολῇ τινι ταῦτα γράφει (texte grec de l'éd. de E. Schwartz, reproduite par G. Bardy [SC 41], Paris 1955).
23. *Ibid.* VI, 19, 13-14.
24. Voir sa traduction du passage en question (SC 41, p. 117, n. 10).
25. Voir son *Discours de remerciement* 109 et 170.

montrer que cette lettre aurait été écrite depuis Athènes pour répondre à Alexandre de Jérusalem, qui aurait écrit à Origène pour s'inquiéter des accusations lancées contre lui par son évêque Démétrios à la suite de son ordination comme prêtre. L'ensemble du « bloc biographique » sur l'éducation d'Origène, chez Eusèbe, proviendrait de cette lettre[26]. Si mon hypothèse est valable, il faudrait admettre que cette dernière contenait peut-être, à côté de développements biographiques personnels, des considérations générales sur l'utilité de la culture et sa compatibilité avec le christianisme.

Jérôme connaissait bien l'œuvre d'Origène[27], et notamment ses lettres[28]. Il est établi aujourd'hui que son exégèse, comme ses propres lettres, sont profondément marquées par l'influence d'Origène[29]. Quant à Socrate, il connaissait aussi l'œuvre d'Origène, et la défend à plusieurs reprises[30].

Si cette hypothèse doit être retenue, on peut se demander si d'autres éléments, chez Jérôme et chez Socrate, ne proviennent pas aussi du même texte. Par exemple, après avoir cité l'extrait d'Aratos en Ac 17,28, Jérôme précise que Paul va jusqu'à s'appuyer sur une inscription païenne (cf. Ac 17,23). Clément associait déjà les deux passages[31], mais Origène fait de même dans son *Commentaire sur Jean*[32]. À la suite de son développement sur Paul, Jérôme fait allusion à une exégèse allégorique de Dt 21,10-13 – il faut raser la tête d'une femme captive avant de la prendre en mariage –, qui était précisément celle d'Origène – la captive représenterait la culture grecque, dont il faut savoir prendre ce qui est bon[33]. Jérôme évoque également une lecture particulière de l'épisode de David et Goliath – David tranche la tête de Goliath (1 R 17,51), comme le chrétien qui doit, contre les païens, utiliser les disciplines des païens. Peut-être cette exégèse remonte-t-elle, elle aussi, à Origène[34]. Socrate cite dans son excursus sur la culture le mot de 1 Rm 1,19

26. Voir NAUTIN, *Origène* (cité n. 21), p. 22-24 (à la suite de *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, p. 132-134). C. Mazzucco rappelle que la thèse de P. Nautin est sans doute, à cet égard, excessive (Il modello martiriale nella «Vita di Origene» di Eusebio, dans *La biografia di Origene fra storia e agiografia : atti del VI Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*, a cura di A. Monaci Castagno, Villa Verucchio 2004, p. 206-255, ici p. 218).

27. Voir COURCELLE, *Les lettres grecques* (cité n. 15), p. 88-100.

28. Il connaissait au moins trois recueils des lettres d'Origène : l'un en neuf livres, l'autre en deux livres, et un dernier contenant des lettres d'Origène, d'Africanus et de Grégoire le Thaumaturge (COURCELLE, *Les lettres grecques* [cité n. 15], p. 97-98).

29. La comparaison entre Jérôme et certains auteurs grecs conduit souvent à Origène. J'ai, par le passé, tenté le même genre de comparaison entre Jérôme et Eusèbe de Césarée, avec des résultats analogues (*La* Démonstration évangélique *d'Eusèbe de Césarée : étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris 2009, p. 592-614 ; La *Préparation évangélique* d'Eusèbe [cité n. 21]).

30. Voir *Histoire ecclésiastique* II, 35, 10 ; 45, 14 ; III, 7, 7 ; IV, 25, 7 ; V, 25, 3-4 ; 22, 47-48 ; VI, 12, 3. MARAVAL, Quelques originalités (cité n. 4), p. 320-321. Je m'appuie sur le chapitre « Socrate » rédigé par Pierre Maraval pour le t. 4 de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne*, dirigé par Matthieu Cassin (série lancée par Bernard Pouderon et dont j'ai repris la direction générale), actuellement sous presse aux Belles Lettres. Voir également, du même, son introduction générale à l'*Histoire ecclésiastique* (cité n. 1), et B. NEUSCHÄFER, Zur Bewertung des Origenes bei Socrates (cité n. 5).

31. *Stromates* I, 91, 5.

32. *Commentaire sur Jean* X, 30.

33. *Homélies sur le Lévitique* 7, 6.

34. L'œuvre conservée ne l'a pas transmise (cf. *Commentaire sur Jean* XX, 220 ; *I Homélie sur le Ps. 36* 1), mais un fragment sur Éphésiens identifie Goliath et tous les étrangers opposés à Israël aux puissances vaincues par le Christ (*Commentaire sur Éphésiens*, fr. 33 Gregg). M. DULAEY n'a pas recensé

(« car c'est Dieu qui le leur a manifesté »)[35]. Origène l'évoque plusieurs fois à propos de l'origine du savoir grec, et notamment des philosophes[36].

Ce faisceau d'éléments tend à confirmer que les développements parallèles de Socrate et de Jérôme sur la compatibilité de la culture grecque et du christianisme remontent sans doute à un texte perdu d'Origène. Ce texte est peut-être la lettre évoquée par Eusèbe comme une défense contre ceux qui accusaient Origène de pratiquer les disciplines des païens.

Sorbonne Université
UMR 8167 Orient & Méditerranée, Antiquité classique et tardive
Labex RESMED

APPENDICE

Après avoir terminé la rédaction de cette étude, j'ai eu connaissance d'un article de P. COURCELLE qui m'avait échappé (Un vers d'Épiménide dans le *Discours sur l'Aréopage*, *REG* 76, 1963, p. 404-413). Courcelle ajoute au dossier un texte intéressant d'Ishodad de Merv (*Commentaire sur les Actes des apôtres*, éd. et trad. : *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 AD). 4, Acts of the Apostles and three catholic epistles*, ed. and transl. by M. D. Gibson [Horae semiticae 10], Cambridge 1913, p. 29 et 39) dans lequel l'un des passages du discours supposé de Paul devant l'Aréopage (Ac 17,28 : « car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ») se trouve cité, à la suite du passage d'Épiménide cité dans l'Épître à Tite 1,12, dans une seule et même citation attribuée à Minos. Courcelle pense qu'Ishodad dépend de Théodore de Mopsueste. Il conclut de ce texte que le passage des Actes provient, à l'origine, du même passage d'Épiménide cité en Ti 1,12, et se sert de cette conclusion pour accréditer le caractère historique du discours à l'Aréopage. Il voit le lien entre Socrate et Origène (p. 408 : Socrate « suit » Origène), mais il n'évoque, de l'Alexandrin, que les homélies sur Luc, sans voir qu'elles ne peuvent pas être la source de Socrate.

l'explication donnée par Jérôme (L'histoire de David lue par les écrivains des premiers siècles chrétiens. 1, Le roi caché, *Revue des études augustiniennes et patristiques* 60, 2014, p. 175-212).

35. *Histoire ecclésiastique* III, 16, 13.

36. *Commentaire sur Romains* I, 19 ; *Contre Celse* III, 47 ; IV, 30 ; VII, 46-47.

LE SAVOIR DE L'ILLETTRÉ SELON ATHANASE : À PROPOS DE LA *VIE D'ANTOINE*[*]

par Olivier MUNNICH

Bernard Flusin a mis en valeur l'influence de la *Vita Antonii* sur l'œuvre de Cyrille de Scythopolis[1]. Il a montré que le thème de l'inculture des moines s'estompait, quand leur origine sociale évoluait[2]. « Nous sommes loin, écrit-il, de la pieuse ignorance qu'Athanase se plaît à trouver chez son héros. »[3] Cependant, l'emploi pour Antoine de l'épithète *agrammatos* – terme absent de la *Vita Antonii* et qui n'est attribué au moine que bien plus tard[4] – correspond à un aspect de l'œuvre d'Athanase qui ne manque pas de complexité et l'on voudrait montrer comment un motif essentiellement doctrinal, lié au débat paulinien entre les « deux sagesses », est finement préparé par Athanase dans la narration hagiographique que l'on trouve au début de cette première *Vie* de moine ; Athanase y fixe une « image d'Antoine [qui] définit le moine »[5].

L'œuvre est construite autour d'un paradoxe : celui qui s'enfonce progressivement dans la solitude acquiert une notoriété de plus en plus large : elle gagne les moines qui le suivent (14, 7), mais aussi des païens (chap. 70), des philosophes qui viennent lui rendre visite (chap. 72-80), des empereurs qui lui écrivent (chap. 81), des juges qui le sollicitent, pour eux ou pour des accusés (chap. 84) ou enfin un commandant qui projette de venir le châtier (chap. 86). En somme, l'homme qui avait fait vœu de « vivre caché sur la

* Cette étude est l'occasion de rendre hommage à un collègue dont, pendant près de vingt ans, nous avons apprécié l'intelligence et la bienveillance, lorsqu'il portait son attention sur un travail de thèse ou un dossier d'habilitation dont nous avions assuré la direction. Aucun collègue ne nous a semblé posséder autant que lui la capacité d'aller intellectuellement à l'essentiel et de définir, dans une œuvre ancienne aussi bien que dans un travail universitaire, ce qui devait en constituer le point d'équilibre. La présente analyse s'est enrichie d'intenses échanges que nous avons eus avec Françoise Frazier (décédée en 2016), alors que la *Vie d'Antoine* était au programme de l'agrégation (1996-1997).

1. FLUSIN, *Miracle et histoire*.

2. Euthyme a été instruit par « deux jeunes gens [...] qui, en plus de la Sainte Écriture, s'étaient soigneusement exercés aussi dans la culture profane » : FLUSIN, *Miracle et histoire*, p. 111.

3. *Ibid.*

4. Les auteurs ecclésiastiques emploient toujours l'adjectif en relation avec sa mention en Ac 4,13. Le premier, Théodore Stoudite parle d'Antoine l'*agrammatos* : ὁ ἅγιος Ἀντώνιος ἀγράμματος ὢν τῶν σοφῶν σοφώτερος (*Petite catéchèse* 43).

5. B. FLUSIN, *La civilisation byzantine* (Que sais-je 3772), Paris 2006, p. 42.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 635-650.

montagne »[6] est révélé par le Seigneur « comme un flambeau pour tous »[7]; de son vivant déjà, sa notoriété atteint l'Espagne, la Gaule, Rome et l'Afrique (93, 5).

Il est naturel que la question des rapports d'Antoine avec les païens se précise dans la partie de sa vie où il se mêle davantage aux affaires du monde. Plus encore que les échanges avec les hérétiques, ce sont les chapitres consacrés à son dialogue avec l'élite cultivée qui définissent ses relations avec les lettres et la culture grecques. Cette séquence, plus développée que les précédentes et mise sous le signe de la φρόνησις du personnage[8], comporte successivement deux dialogues rapides dans le style traditionnel des « dits » des philosophes. Dans les deux cas, les philosophes païens cherchent à mettre à l'épreuve[9] et à ridiculiser[10] Antoine lui-même (chap. 72-73)[11]; en revanche, son long discours en deux temps (chap. 74-76, puis 77-80) représente sa réponse à une mise en cause de la foi chrétienne[12]. Comme l'a noté H. Dörries, les propos d'Antoine aux chap. 74-80, reflètent non la pensée du moine copte, probablement étranger à la culture grecque de l'époque impériale, mais les préoccupations théologiques de son biographe, l'évêque alexandrin[13]. P. F. Beatrice a fait l'inventaire des échos entre le discours prêté à Antoine aux chap. 74-80 et deux traités d'Athanase, le *Contre les païens* et le *Sur l'Incarnation du verbe*[14]; ce critique aboutit à la conclusion que « le discours d'Antoine contient la version abrégée d'une pensée amplement développée dans le *Contra Gentes* et le *De Incarnatione Verbi* »[15]. En outre, dans son discours aux philosophes grecs, Antoine ne développe pas seulement la *doctrine* d'Athanase mais il mobilise aussi la *culture* de l'évêque d'Alexandrie : Antoine

6. Ἐν ὄρει κεκρυμμένος (93, 5).

7. Ὁ Κύριος αὐτοὺς ὡς λύχνον δείκνυσι πᾶσιν (93, 6).

8. « Il était extrêmement sage » (Καὶ φρόνιμος δὲ ἦν λίαν, 72, 1); le terme, employé en un sens positif en 17, 7 et en 22, 2, fait contraste avec la σοφία fallacieuse des philosophes.

9. Ils pensent « pouvoir mettre Antoine à l'épreuve » (δύνασθαι πειρᾶσαι τὸν Ἀντώνιον, 72, 2).

10. Ils pensent « le ridiculiser pour ne pas avoir appris les lettres » (νομιζόντων χλευάζειν, ὅτι μὴ μεμάθηκε γράμματα, 73, 1).

11. A. Martin signale un échange du même type avec des philosophes pleins d'ironie dans la *Vie de Pachôme* : *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle, 328-373* (CEFR 216), Rome 1996, p. 687.

12. Les prétendus sages grecs « lui demandaient raison de notre foi envers le Christ » (ἀπαιτούντων αὐτὸν λόγον περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ πίστεως, 74, 1).

13. H. Dörries, Die *Vita Antonii* als Geschichtsquelle, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, Göttingen 1949, p. 357-410, reproduit dans *Wort und Stunde. 1, Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen 1966, p. 145-224, ici p. 172 pour la citation.

14. La critique des mythes païens (chap. 75) correspond au *Contre les païens* 11-12; la vénération païenne des démons (chap. 76) au *Sur l'Incarnation du verbe* 11, 15; l'adoration païenne de la création (chap. 76) au *Contre les païens* 47; l'attribution à la maison de l'honneur dû à l'architecte au même chapitre du *Contra Gentes*; la dérision païenne de la Croix (chap. 74) au *Contre les païens* 1 et au *Sur l'Incarnation du verbe* 1; l'efficacité puissante du signe de la Croix (chap. 78) au *Sur l'Incarnation du verbe* 19, 53; la victoire de la Croix sur les démons (chap. 79) au *Sur l'Incarnation du verbe* 31, 45; 50; 53; la fin de l'idolâtrie (chap. 79) au *Contre les païens* 1; la cessation des oracles (chap. 79) au *Sur l'Incarnation du verbe* 46; les effets de la prédication chrétienne (chap. 79) au *Contre les païens* 1 et au *Sur l'Incarnation du verbe* 30, 53; la force de conversion de la Croix (chap. 78) au *Sur l'Incarnation du verbe* 47, 55 : P. F. Beatrice, La Croix et les idoles d'après l'apologie d'Athanase *Contre les païens*, dans *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, ed. A. Gonzáles Blanco & J. M. Blázquez Martinez (Antigüedad y Cristianismo 7), Murcia 1990, p. 159-178.

15. Beatrice, La Croix et les idoles (cité n. 14), p. 169.

fait allusion à la doctrine des trois hypostases – Père (équivalent de l'Un?), Intellect, Âme qu'ils professent (74, 9-10) – et engage ainsi la polémique avec des interlocuteurs qu'il faut identifier à des néoplatoniciens. Il se montre très informé relativement à l'exégèse allégorique que, à la suite des stoïciens, le néoplatonisme applique aux mythes (76, 2-3)[16]; ici, les propos d'Antoine se retrouvent, plus développés, au chap. 16 du *Contre les païens*. Enfin, Antoine reprend des thèmes et des termes importants dans les ouvrages apologétiques d'Athanase : le moine reproche sans cesse aux philosophes leurs « railleries » déplacées[17]. Or cette « raillerie » des païens est mentionnée dès le début du *Contre les païens* : « car telles sont les calomnies et les railleries (χλευάζουσι) des Grecs envers nous; ils rient de nous à gorge déployée (πλατὺ γελῶσι), sans avoir rien d'autre à nous reprocher que la croix du Christ » (16, 1); dans ces différents cas, on trouve sans doute une allusion aux moqueries que Porphyre opposait effectivement au recours des chrétiens à l'allégorie dans des passages de la Bible qui ne présentent pas d'obscurité[18].

Rares sont les pages de la *Vita* où apparaît mieux ce que M. de Durand a nommé « l'interprétation athanasienne de la figure d'Antoine »[19] et où l'on perçoit autant, selon la formule de A. Martin, comment « l'évêque [...] et le moine finissent, dans cette subtile alchimie dont Athanase a le secret, par ne plus faire qu'un »[20]. Or si le moine illettré est ici le double de l'évêque lettré, que valent pour ces chapitres les notations relatives à l'inculture d'Antoine[21]? Comment l'inculture peut-elle concerner l'auteur d'un discours où les références à la langue philosophique abondent[22], parfois de façon ironique[23], et où le propos est finement structuré autour de questions[24], d'oppositions rhétoriques[25] ou de prises à partie[26]? Comment l'illettré peut-il posséder « sagesse » (φρόνιμος), « pénétration d'esprit » (ἀγχίνους) et « intelligence » (συνετός), selon les termes qui ouvrent au chap. 72 la longue séquence relative à l'échange d'Antoine avec les philosophes? La figure du moine ἰδιώτης, qu'Athanase est ici le premier à brosser, connaîtra une grande fortune dans la littérature monastique; qu'on songe à la phrase de Jean Cassien : « La vraie science, la science spirituelle [...] on l'a vue parfois fleurir merveilleusement chez des hommes qui

16. On songe ici à l'*Antre des nymphes*, ouvrage où Porphyre donne une interprétation cosmologique des onze vers que l'*Odyssée* XIII consacre à la description de la grotte de Calypso.

17. Χλευάζειν (74, 6), χλευάζοντες (75, 3), χλεύης (76, 4), χλεύης (79, 2), χλευαζομένη (79, 4).

18. Cf. la citation qu'Origène fait de Porphyre dans le *Contre Celse* VI, 19, 4.

19. M. de Durand, St. Antoine, écrivain illettré, *Connaissance des Pères de l'Église* 64, déc. 1996, p. 15 n. 1.

20. A. Martin, Athanase d'Alexandrie, l'Église d'Égypte et les moines : à propos de la *Vie d'Antoine*, *Revue des sciences religieuses* 71, 2, 1997, p. 171-188, ici p. 173 pour la citation.

21. « Il n'avait pas appris les lettres » (72, 1 et 73, 1); c'était « une personne quelconque », ἰδιώτης (73, 5 et 85, 5).

22. « Raisonnements démonstratifs » (ἀποδεικτικοῖς λόγοις, 77, 2), « méthode dialectique » (ἡ δὲ διαλεκτική, 77, 5), « syllogismes sophistiques » (σοφιστικῶν [...] συλλογισμῶν, 77, 6).

23. « Logomachies sophistiques » (σοφιστικαῖς λογομαχίαις, 78, 2).

24. Τί κάλλιόν ἐστιν (74, 3), τί βέλτιόν ἐστιν (74, 4), τί βέλτιον ἂν εἴποιτε (75, 1); de style diatribique, le chap. 79 comporte, à lui seul, sept questions.

25. Par exemple au chap. 74 : Τὸ μὲν γὰρ παρ' ἡμῖν λεγόμενον [...] τὰ δὲ ὑμέτερα (74, 3); Ἡ μὲν γὰρ ἡμετέρα πίστις [...] ὑμεῖς δὲ πλάνας (74, 7); Καὶ ἡμεῖς μὲν τὸ δυνατὸν καὶ φιλάνθρωπον τῆς προνοίας [...] Ὑμεῖς δέ, εἰκόνα τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν λέγοντες [...] (74, 8-9).

26. Ainsi au chap. 76 : Εἴπατε δὲ καὶ ὑμεῖς ἡμῖν τὰ ὑμέτερα (76, 1); Τί τοίνυν πρὸς ταῦτα λέγετε; (76, 4).

n'avaient aucun don de parole et à peu près illettrés »[27] ; la force du portrait d'Antoine dressé par Athanase ainsi que le crédit de ce dernier ont été tels qu'ils ont « longtemps fait refuser à Antoine la paternité des lettres transmises sous son nom », comme le remarque F. Frazier[28]. À la suite de S. Rubenson[29], B. Flusin a écrit : « Les lettres d'Antoine [...] montrent que, si celui-ci n'eut aucune part à la *paideia* grecque, il n'était pas dépourvu de culture et il faut tenir compte par exemple de l'influence exercée sur sa spiritualité par l'œuvre d'Origène. »[30] En tout cas, dans les chap. 72-80 de la *Vita*, la superposition des figures d'Antoine et d'Athanase rend ambiguë la représentation d'un Antoine dépourvu de lettres.

Selon nous, la rencontre entre le moine et les philosophes grecs est, pour Athanase, une manière de dramatiser la polémique entre les deux sagesses, telle que la thématise Paul dans ses épîtres. Une première ligne, inspirée par Ga 5,6[31], porte sur « l'efficacité de la foi », puis sur sa « puissance ». L'importance du verset est si grande qu'il est, pour partie, cité dans l'exhortation finale à la conversion (80, 6) ; néanmoins, l'idée est déjà présente dans ce qui précède : « l'efficacité de la foi » (ἡ διὰ πίστεως ἐνέργεια) est mentionnée par quatre fois au chap. 77 (§ 3, 4, 5, 6) ; quant à la « puissance de la foi » et à « la foi », elles reviennent à six reprises au chap. 78. Opposée à elle, une seconde ligne montre, dans sa faiblesse, la sagesse de ce monde, représentée par la culture grecque[32]. La tension entre foi et sagesse culmine dans la paraphrase de 1 Co 2,4 qu'on lit au chap. 80, 1 : « Si encore maintenant, pour votre part, vous manquez de foi (ἀπιστεῖτε) et cherchez les syllogismes tirés de vos arguments, nous, ce n'est pas par une persuasion tirée d'une sagesse païenne (οὐκ ἐν πειθοῖ σοφίας Ἑλληνικῆς), comme l'a dit notre maître, que nous démontrons (ἀποδείκνυμεν), mais nous persuadons par la foi (τῇ δὲ πίστει πείθομεν), qui a manifestement l'ascendant sur l'organisation tirée des arguments (τὴν ἐκ τῶν λόγων κατασκευήν) ». À la persuasion apparente, fondée sur des raisonnements, Antoine oppose, à la suite de Paul, une persuasion opérée par la foi. Dans tout cela, Antoine parle moins de lui-même qu'il ne délivre une prédication chrétienne : lorsqu'il demande aux philosophes païens pourquoi ils ont pris la peine de venir voir « un fou » (μωρὸν ἄνθρωπον, 72, 3), la phrase fait clairement allusion à 1 Co 1,27 : « Mais la folie du monde (τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου) Dieu l'a choisie pour confondre les sages (τοὺς σοφούς). » En outre, lorsqu'il

27. *In nonnullis e linguibus ac paene inlitteratis* : *Conférences* 16, 14, dans Jean Cassien, *Conférences. 2, VIII-XVII*, introd., texte latin, trad. et notes par E. Pichery (SC 54), Paris 1958, p. 205.

28. F. Frazier, L'Antoine d'Athanase : à propos des chapitres 83-88 de la *Vita*, *Vigiliae christianae* 53, 3, 1998, p. 227-256, ici p. 238, n. 59.

29. S. Rubenson, *The letters of St. Antony : Origenist theology, monastic tradition and the making of a saint*, Lund 1990.

30. B. Flusin, La vie religieuse. Les chrétiens dans le monde ; Le monachisme, dans *Le monde byzantin. 1, L'Empire romain d'Orient (330-641)*, sous la dir. de C. Morrisson (Nouvelle Clio), Paris 2004, p. 221-254, ici p. 238 : « Antoine, Père des moines ».

31. « Pour celui qui est en Jésus-Christ, ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de force mais la foi agissant par amour (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). »

32. « Les raisonnements démonstratifs » (τοῖς ἀποδεικτικοῖς λόγοις, 77, 2) ; « la démonstration par les raisonnements » (τῆς τῶν λόγων ἀποδείξεως, 77, 2) ; « vos syllogismes sophistiques » (τῶν σοφιστικῶν ὑμῶν συλλογισμῶν, 77, 5) ; « la sagesse des raisonnements grecs » (σοφίᾳ λόγων Ἑλληνικῶν, 78, 1) ; « les disputes sophistiques » (σοφιστικαῖς λογομαχίαις, 78, 2) ; « la pratique des syllogismes et des sophismes » (συλλογιζόμενοι καὶ σοφιζόμενοι, 78, 3).

se présente comme « une personne quelconque » (ἰδιώτης) ou « illettrée », Antoine mentionne-t-il une donnée biographique qui lui serait propre ou ne reprend-il pas à son compte l'attitude de Pierre et de Jean, frappant le sanhédrin par leur assurance, alors même qu'ils étaient « des gens illettrés et quelconques » (ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται, Ac 4,13) ?

En somme, dans ce long discours, nourri de la culture rhétorique et des connaissances philosophiques d'Athanase, l'opposition entre la sagesse discursive des Grecs et la force de la foi chrétienne est elle-même formulée en des termes riches de références néotestamentaires, pauliniennes pour l'essentiel. La mention de la « simplicité » (ἰδιώτης) et de « l'inculture » d'Antoine ne constituent pas des données biographiques, mais elles illustrent que, face aux « joliesses d'expression » (τῇ καλλιεπείᾳ, 78, 4) des Grecs, et à leurs « constructions logiques »[33], l'attitude chrétienne recourt à une sainteté d'esprit rendant les lettres superflues, ainsi qu'à une foi agissante qui limite le langage à la prononciation d'un seul nom, celui du Christ crucifié[34] et à un signe, celui de la Croix[35]. Un indice prévient contre une interprétation biographique de l'inculture d'Antoine ; à deux reprises, l'expression concerne le seul personnage : « Chose étonnante : bien qu'il n'eût pas appris les lettres, l'homme avait de la pénétration d'esprit et de l'intelligence » (72, 1) ; « ils pensaient se moquer de lui parce qu'il n'avait pas appris les lettres » (73, 1). En revanche, dans la suite, Antoine déclare ceci : « Et que notre parole est vraie, en voici la preuve : sans avoir appris les lettres, nous croyons en Dieu, reconnaissant dans ses œuvres sa providence universelle » (78, 1) ; le pluriel en est ici vraiment un, puisqu'il reprend les mots qui ouvrent le chapitre (« Nous, les chrétiens », Ἡμεῖς τοίνυν οἱ χριστιανοί). La supériorité de la foi sur la raison discursive doit donc, comme les éléments rhétoriques et philosophiques du discours, être mise au compte d'Athanase. Pour la teneur même de ces chapitres, Athanase emprunte à une tradition qui remonte probablement à Origène. Contre la critique de Celse qui traite les apôtres d'hommes « décriés » (ἐπιρρήτους, § 62, l. 3) « pour leur caractère quelconque » (περὶ τῆς ἰδιωτείας, l. 41), Origène réplique ceci :

> *[Les apôtres] ne possédaient ni puissance* (δύναμις) *oratoire ni ordonnance* (τάξις) *de leur message selon les procédés* (τέχνας) *dialectiques et rhétoriques des Grecs, qui entraînent les auditeurs. Mais il me semble que si Jésus avait choisi des hommes savants* (σοφούς) *au regard de l'opinion publique, capables de saisir et d'exprimer des actions chères aux foules, pour en faire les ministres de son enseignement, il eût très justement prêté au soupçon d'avoir prêché selon une méthode semblable à celle des philosophes chefs d'écoles, et le caractère divin de sa doctrine n'aurait plus paru dans toute son évidence. Sa doctrine et sa prédication auraient consisté en discours persuasifs de la sagesse* (πειθοῖς τῆς [...] σοφίας) *avec le style* (φράσει) *et la composition littéraire* (συνθέσει τῶν λέξεων). *Notre foi, pareille à celle qu'on accorde aux doctrines des philosophes du monde, reposerait sur la sagesse des hommes* (ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων) *et non sur la puissance de Dieu* (ἐν δυνάμει θεοῦ). *Mais, à voir des pêcheurs et des publicains sans même les premiers rudiments des*

33. τοῦτο ὑμεῖς διὰ λόγων κατασκευάζειν πειρᾶσθε (77, 6) ; λόγων κατασκευήν (80, 1).

34. ἡμεῖς δέ, ὀνομάζοντες τὸν ἐσταυρωμένον Χριστόν (78, 4).

35. ἐσφράγισέ τε τοὺς πάσχοντας τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ (80, 4).

lettres (μηδὲ τὰ πρῶτα γράμματα μεμαθηκότας) [...] *comment ne pas chercher l'origine de leur puissance de persuasion ?*[36]

Opposant l'ἰδιωτεία et la totale inculture des apôtres aux ressources de la philosophie grecque et fondant explicitement son argumentation sur 2 Co 4-5, qu'il mentionne par segments (l. 37-38), puis cite intégralement (l. 49-52), Origène adapte à la philosophie grecque le débat paulinien entre les deux sagesses. Un siècle plus tard, Athanase, héritier du développement origénien et citant également 2 Co 4-5 d'abord partiellement, puis intégralement à la fin de son discours (chap. 80, 1, avec dans ce cas l'attribution de la référence à « notre maître »), ne fait aux chap. 72-80 de la *Vita* que reprendre l'argumentaire origénien en l'actualisant à la philosophie qu'il connaît. Le portrait athanasien d'Antoine reformule la figure origénienne des apôtres : dans cette continuité de l'interprétation, la part documentaire relative à l'Antoine historique semble bien mince.

Cela réduit-il le portrait de l'ἀγράμματος à une abstraction doctrinale, et le personnage du solitaire à un être de papier? Non, car au-delà de l'Antoine qu'il a connu durant la dernière partie de sa vie, Athanase construit avec force, pour la jeunesse du Père des moines, la figure d'un spirituel sans lien avec le monde de la lecture. Le refus qu'oppose Antoine à l'apprentissage des lettres est souligné dès le début du récit, alors même qu'Athanase présente l'enfant comme « soumis à ses parents » (1, 3) : « il ne supporta pas (οὐκ ἠνέσχετο) d'apprendre les lettres dans son désir d'être à l'écart de la compagnie (συνηθείας) même des enfants » (1, 2). Le texte crée d'emblée un lien entre le rejet de la culture et le choix de la solitude. Non seulement Antoine ne souhaite pas savoir lire mais l'Écriture correspond moins pour lui à un texte qu'à une lecture qu'il découvre par une écoute à laquelle il consacre toute son attention. On tient là un motif essentiel, souligné par sa répétition même : peu après le décès de ses parents, Antoine se rend à l'église : « il se trouva qu'on lisait alors l'Évangile et Antoine entendit le Seigneur dire au riche : "si tu veux être parfait, va vends tout ce que tu possèdes [...] et tu auras un trésor dans les cieux" » (2, 2) ; Antoine n'entend pas l'Évangile citer le Seigneur, mais il entend le Seigneur sans que le livre fasse ici écran. Si Augustin se convertit à la suite d'une *apertio libri*[37], Antoine vit l'Écriture comme une parole, tout à la fois mûrie dans son esprit et entendue : en se rendant à la maison du Seigneur, il « se concentrait comme à l'accoutumée »[38] et réfléchissait à deux lieux bibliques – l'abandon de tout par les apôtres pour suivre le Sauveur (Mt 4,20) et la vente des biens par la communauté de Jérusalem (Ac 4,35-37) – tout en se posant deux questions précises (quelles sont la nature

36. *Contre Celse* I, 62 : Origène, *Contre Celse. 1, Livres I et II*, introd., texte critique, trad. et notes par M. Borret (SC 132), Paris 1967, p. 246-249.

37. Il entend une voix d'enfant chanter à plusieurs reprises *Tolle, lege*, « Prends et lis » ; il se saisit des Épîtres de Paul, présentes devant lui, en lit quelques lignes et sent une lumière rassurante envahir son cœur (*Confessions* VIII, 12). Peu auparavant, les compagnons de Ponticianus découvrent dans un jardin, près de Trèves, la *Vita Antonii* et, à sa lecture, se convertissent (*Confessions* VIII, 6).

38. En 2, 2 (καὶ κατὰ τὸ εἰωθὸς προερχόμενος εἰς τὸ κυριακόν, καὶ συνάγων ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν), la traduction de G. J. M. Bartelink affaiblit le sens : « allant à la maison du Seigneur, comme à l'accoutumée, et songeant en lui-même » (Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, introd., texte critique, trad., notes et index par G. J. M. Bartelink [SC 400], Paris 1994, p. 133) ; il faut comprendre : « et, conformément à son habitude, avançant vers la maison du Seigneur tout en se concentrant dans sa réflexion » : dès les premières lignes, le lien entre l'ὁδός physique et l'ὁδός spirituelle est mis en place.

et l'importance de l'espoir dans les cieux ?). Or, le verset de Mt 19,21 qu'il « entend le Seigneur dire » répond aux deux questions qui étaient les siennes (« tu auras un trésor dans les cieux ») en même temps qu'il reprend des éléments des deux lieux qu'il méditait[39]. Entre le futur moine et la Parole sacrée se crée un entretien privé, comme le suggère Athanase : « comme si c'était pour lui que la lecture avait eu lieu. » La différence de nature entre le Livre et sa réception laisse ici place à un échange entre une pensée vivante et une Parole qui vient de Dieu (θεόθεν, 2, 4)[40] ; au chapitre suivant, la réitération de cette expérience vient souligner ce fait : « entrant à nouveau dans la maison du Seigneur, il entendit le Seigneur dire dans l'Évangile. »[41] De la part d'Antoine, l'injonction entendue dans la maison du Seigneur (« ne pas se soucier du lendemain », Mt 6,34) ne souffre aucun délai : « il ne supporta pas de rester encore (οὐκ ἀνασχόμενος ἔτι μένειν), sortit (ἐξελθών) et distribua aux nécessiteux ses derniers biens » (3, 1) ; les paroles de l'Écriture sont ici représentées comme des propos de la vie concrète[42].

L'attention d'Antoine lorsqu'il s'attachait (προσεῖχεν) à la lecture (τῇ ἀναγνώσει) était telle que « rien de ce qui était *écrit* ne lui échappait pour tomber à terre mais qu'il conservait tout » (μηδὲν τῶν γεγραμμένων ἀπ' αὐτοῦ πίπτειν χαμαί, πάντα δὲ κατέχειν, 3, 7). La formulation même fait ici encore passer l'Écriture du côté de la vie matérielle, mais le mécanisme de la réminiscence scripturaire chez Athanase mérite d'être noté ; après l'appel du jeune Samuel par Dieu, le texte du premier livre des Règnes poursuit ainsi : « et Samuel grandit et le Seigneur était avec lui et rien dans ses *paroles* ne tomba à terre (καὶ οὐκ ἔπεσεν ἀπὸ πάντων τῶν λόγων αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν, 1 Rg 3,19) » ; l'expression signifie probablement que toutes les annonces divines trouvaient leur réalisation. Sans doute sensible à cette intimité entre Dieu et le premier prophète, Athanase se rappelle cet épisode, mais il l'infléchit pour le premier des moines : dans la *Vita*, l'initiative revient à Antoine et les « paroles » de Règnes deviennent des « propos écrits », nouvel indice du lien étroit qu'entretiennent dans cette biographie l'écrit et la parole. L'écoute des lectures bibliques est, chez le jeune Antoine, l'objet d'une intériorisation : « l'utilité qu'elles comportaient, c'est en lui qu'il la conservait » (τὴν ἐξ αὐτῶν ὠφέλειαν ἐν ἑαυτῷ διετήρει, 1, 3). Or, son attitude envers la lecture ne diffère pas de celle qu'il adopte avec les hommes de son entourage : « désormais, rassemblant en lui (εἰς ἑαυτόν) les qualités venues de chacun (παρ' ἑκάστου), il s'efforçait de les révéler toutes en lui (ἐν ἑαυτῷ) » (4, 2)[43]. Dans ce chapitre, la façon dont Antoine observe les « zélés » est décrite en des termes

39. δεῦρο ἀκολούθει μοι reprend ἠκολούθησαν τῷ Σωτῆρι de Mt 4,20 et πώλησον πάντα τὰ ὑπάρχοντά σου répond à πωλοῦντες τὰ ἑαυτῶν de Ac 4,34.

40. Alors qu'il n'est question ni de lettres ni de texte, le jeune Antoine vit d'emblée dans un univers intellectuel : συνάγων ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν (2, 2), ἐλογίζετο (2, 2), ἐνθυμούμενος (2, 3). Les attaques démoniaques viennent introduire la confusion dans un tel ordre, cf. O. MUNNICH, Les démons d'Antoine dans la *Vie d'Antoine*, dans *Saint Antoine entre mythe et légende*, textes réunis et présentés par Ph. Walter, Grenoble 1996, p. 95-110.

41. Ἤκουσεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου λέγοντος (3, 1).

42. Sur les chap. 2 et 3 de la *Vita*, cf. M. ALEXANDRE, La construction d'un modèle de sainteté dans la *Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie, dans *Saint Antoine entre mythe et légende* (cité n. 40), p. 63-93, ici p. 72-73.

43. Telle l'abeille sage, le jeune ascète se rend auprès de chaque personne de qualité (σπουδαῖον) et ne revient en son lieu qu'après avoir tiré d'elle (παρ' αὐτοῦ λαβών) « comme un viatique (ὥσπερ ἐφόδιον) sur la route de la vertu » (3, 4).

intellectuels[44] : Antoine « observait » dans son entourage telle qualité (παρετηρεῖτο, 4, 1), il en « consignait » telle autre (ἐσημειοῦτο, 4, 1). Quoique courants, ces verbes relèvent souvent du lexique grammatical[45] dans un cas et de celui des scholies dans l'autre[46]. On en dira autant, dans son discours catéchétique, de l'injonction qu'Antoine fait aux frères de « se corriger » (διορθοῦσθαι) les uns les autres (22, 4 ; autre emploi en 38, 2) : si le verbe est banal au sens moral, il fait aussi songer aux corrections qu'on apporte à un exemplaire manuscrit. En somme, Antoine regarde les hommes comme un texte qu'on annote et l'*agrammatos* vit dans un « grand livre du monde » qui, à la différence de celui de Descartes[47], fait écho au monde de l'écrit au lieu de s'opposer à lui. Cela correspond pleinement à l'apophtegme d'Antoine que rapporte Évagre le Pontique à la fin du IVe siècle :

L'un des sages d'alors vint trouver Antoine le juste et lui dit : « Comment peux-tu tenir (διακαρετερεῖς), *ô Père, privé que tu es de la consolation des livres ? » Celui-ci répondit : « Mon livre, ô philosophe, c'est la nature de ce qui existe* (ἡ φύσις τῶν γεγονότων), *et il est là quand je veux lire les paroles de Dieu. »*[48]

Un tel lien entre l'Écriture et sa réalisation par les hommes de bien se retrouve dans la liste de préceptes que recommande Antoine à tous les moines ; outre la prière perpétuelle et la récitation des Psaumes on y trouve ceci : « répéter par cœur (ἀποστηθίζειν) les préceptes présents dans les Écritures et se souvenir (μνημονεύειν) des actions des saints, afin que l'âme se règle (ῥυθμίζεσθαι) sur leur zèle, en ayant la mémoire ranimée (ὑπομιμνησκομένην) par les commandements » (55, 3). Le verbe ἀποστηθίζειν, spécifique à la littérature monastique, désigne de façon imagée ce que M. Alexandre nomme une « rumination des Écritures mémorisées » qui contribue à « napper le temps de l'ascèse de la présence divine »[49]. Toutefois, l'essentiel tient ici à une dynamique où l'âme trouve son « rythme » dans un échange entre le précepte scripturaire et sa réalisation à travers l'exemple des saints qui, à son tour, nourrit la remémoration des commandements. Au chap. 7, la *Vita* en fournit avec Élie un exemple parlant : Antoine « se souvenait aussi de la sentence (τῆς φωνῆς) du prophète Élie qui disait (λέγοντος) : "Le Seigneur est vivant, devant lequel je me tiens" en ce jour (σήμερον) (3 Rg 17,1) » (7, 12)[50] ; on trouve ensuite la notation suivante : « Il se disait à lui-même : "il faut que l'ascète s'instruise (καταμανθάνειν), à partir de la conduite (ἐκ τῆς πολιτείας) du grand Élie, comme dans

44. Κατεμάνθανεν, ἐθεώρει, κατενόει, προσεῖχεν (4, 1).
45. Ainsi chez Herennius Philo, *De diversis verborum significationibus*, ou chez Aelius Herodianus, *De prosodia catholica*.
46. Σημειοῦσθαι est employé en 55, 9 pour la notation par le moine des états de son âme, qui doit précéder leur consignation par écrit et en 60, 10 et en 61, 3, à propos de la consignation de la date d'un événement prédit par Antoine.
47. *Discours de la méthode*, Première partie.
48. Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, introd., éd. critique du texte grec, trad., commentaire et tables par A. et C. Guillaumont (SC 171), Paris 1971, p. 694-695 (traduction légèrement révisée).
49. ALEXANDRE, La construction (cité n. 42), p. 75.
50. Ζῇ Κύριος, ᾧ παρέστην ἐνώπιον αὐτοῦ σήμερον (7, 12).

un miroir (ὡς ἐν ἐσόπτρῳ), sur sa propre vie et cela en permanence" (ἀεί) » (7, 13)[51]. On passe ici d'une réminiscence scripturaire à une réflexion du moine, nourrie par l'intimité spirituelle avec le saint et « l'aujourd'hui » du passage biblique se dilate jusqu'à occuper la « permanence » de la vie monastique (l'adverbe ἀεί, mis en valeur par l'hyperbate, faisant écho à σήμερον)[52] : dans la *Vita*, l'Écriture ainsi que la pensée des « zélés » ont ce qu'on pourrait nommer une valeur performative[53].

Le texte décrit une « ascèse de la mémoire », faite d'oubli des liens familiaux, des biens matériels et, plus profondément, de toute conscience du temps[54], et, tout à la fois, d'une attention à l'Écriture. Celle-ci n'est pas seulement mémorisée[55] mais, comme on l'a vu, intériorisée. D'une façon qu'on a insuffisamment soulignée, le texte évoque « une ascèse par l'Écriture » plus que par les sacrifices physiques. Selon Athanase, c'est une telle ascèse qui constitue l'utilité providentielle d'Antoine : venu à Alexandrie lors de la persécution de Maximin, il priait pour subir le martyre, mais « le Seigneur le tenait sauf pour notre utilité et celle des autres, afin que même dans *l'ascèse qu'il avait personnellement apprise à partir des Écritures*, il devînt un *maître* pour un grand nombre » (ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀσκήσει, ἣν αὐτὸς ἐκ τῶν γραφῶν μεμάθηκεν, πολλοῖς διδάσκαλος γένηται, 46, 6). L'ascèse est ici présentée comme un exercice spirituel faisant d'Antoine, non un maître ès lettres, mais un homme devenu maître à la suite d'une pratique de l'Écriture, qu'on cherchera désormais à définir. M. Alexandre a montré comment, dans la *Vita*, « le schéma d'intériorisation était nettement privilégié – montagne intérieure et choses intérieures (§ 55) »[56]. Sans doute convient-il de mentionner aussi l'intériorisation de l'Écriture. On lit au chap. 55, 4 l'un des apophtegmes les plus célèbres d'Antoine (n° 10 dans la collection alphabétique) : « Il faut donc que, comme le poisson vers la mer, nous nous hâtions vers la montagne, pour ne pas oublier, en nous attardant, les choses intérieures (τῶν ἔνδον). »[57] Ces « choses

51. Δεῖ τὸν ἀσκητὴν ἐκ τῆς πολιτείας τοῦ μεγάλου Ἠλίου καταμανθάνειν, ὡς ἐν ἐσόπτρῳ τὸν ἑαυτοῦ βίον ἀεί (7, 13).
52. Paradoxalement, Athanase dresse de l'ἀγράμματος Antoine un portrait qui fait songer à celui du πεπαιδευμένος Plutarque, recevant comme à sa table les héros de l'Antiquité et « s'efforçant, à partir de leur histoire, ainsi que dans un miroir, de régler peu ou prou […] sa vie » (ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἁμῶς γέ πως κοσμεῖν […] τὸν βίον) ; *Vies parallèles*, Préface des *Vies de Timoléon - Paul-Émile*, § 1. Un semblable rapprochement avec Plutarque chez ALEXANDRE, La construction (cité n. 42), p. 65 n. 7.
53. Le grand discours catéchétique d'Antoine reprend ce thème au chap. 27 : « Il convient que nous, après avoir appris des saints (μαθόντας ἀπὸ τῶν ἁγίων), nous agissions conformément à ceux-ci et que nous imitions leur courage » (27, 1) : l'exemple de David, à travers deux citations de Psaumes (27, 2-3) est suivi de directives concrètes pour les moines (27, 4-5). Même idée mais sans appui scripturaire en 38, 2.
54. Cf. FLUSIN, *Miracle et histoire*, p. 173-175.
55. « Désormais la mémoire remplaçait pour lui les livres » (καὶ λοιπὸν αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι, 3, 7) : on a dans cette phrase la seule mention du mot « livre » dans tout l'ouvrage.
56. M. ALEXANDRE, À propos du récit de la mort d'Antoine (Athanase, *Vie d'Antoine*, *PG* 26, col. 968-974, § 89-93) : l'heure de la mort dans la littérature monastique, dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe s. Paris, 9-12 mars 1981* (Colloques internationaux du CNRS 604), Paris 1984, p. 263-282, ici p. 273 n. 5. Cf. aussi EAD., La construction (cité n. 42), p. 69-72. B. Flusin note la persistance d'un tel schéma dans les *Vies* de Cyrille ainsi que sa transformation, liée à l'existence d'institutions monastiques : FLUSIN, *Miracle et histoire*, p. 145-147.
57. Légèrement différente, la formulation de l'apophtegme 10 met en garde contre l'oubli de « la garde intérieure » (τῆς ἔνδον φυλακῆς).

intérieures » sont le résultat de l'exercice (« ascèse ») par lequel on s'astreint à maintenir la partie intellective de l'âme (τῆς ψυχῆς τὸ νοερόν) dans son état naturel (20, 5). Or, le caractère originel d'une telle suprématie du νοῦς dans l'âme est, dans la suite du chapitre 20, établi par une démonstration serrée, articulée autour de la répétition d'une même idée (celle de la droiture) dans la citation d'un mot de Josué (Εὐθύνατε τὴν καρδίαν ὑμῶν, 20, 6) et d'un autre de Jean-Baptiste (Εὐθείας ποιεῖτε, 20, 7), lui-même objet d'une exégèse. Une allusion au *Deutéronome* anime tout le développement : la formule « la chose n'est donc pas difficile » (δυσχερές, 20, 8) reprend Dt 30,11 (« le commandement que je te prescris n'est pas d'un poids excessif ») ; au chap. 20, 4, l'allusion aux Grecs qui « franchissent les mers (καὶ θάλασσαν περῶσιν) pour apprendre les lettres » fait écho à Dt 30,13 (« il n'est pas non plus au-delà de la mer (πέραν τῆς θαλάσσης) pour que tu dises : "qui traverseras pour nous jusqu'au-delà de la mer (Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης;) et nous le prendra ?" »). À la fin de 20, 4, la citation lucanienne[58] reformule Dt 30,14 : « Tout près de toi est la parole, dans ta bouche, ton cœur et entre tes mains. » Le mouvement même du chapitre 20, où l'affirmation doctrinale d'une pureté originelle de l'âme s'appuie sur tout un jeu de citations et d'allusions vétéro- et néotestamentaires, illustre donc combien l'ascèse consiste en une intégration des Écritures qui n'est pas machinale mais raisonnée.

Telle l'eau pour le poisson, Antoine fait de l'Écriture son élément, mais, dans son cas, le phénomène prend plusieurs formes : le personnage écoute d'abord l'Écriture (chap. 2-3), observe d'abord et écoute les « zélés » (chap. 4) ; ses premières luttes contre le diable ne suscitent pas ou peu de mentions de l'Écriture (chap. 5-6). En revanche, l'augmentation des attaques démoniaques provoque chez Antoine un renforcement de son ascèse directement lié à une multiplication de ses recours à l'Écriture (un apprentissage qu'il en tire et trois citations, avec une longue méditation sur la figure d'Élie au chap. 7 ; deux citations au chap. 9 et, pour la première fois, des raisonnements inspirés par l'Écriture). La fin d'un premier mouvement du texte, précédant l'ἀνάδειξις de l'ermite, s'achève par une double citation, assez ample, des Psaumes (chap. 13, 7). La *Vita* présente, à cet endroit du texte, des notations relatives à l'apparence d'Antoine qui manquaient au chap. 1 : alors qu'on s'attendait à y trouver un portrait physique, puis moral, de l'enfant, le récit se limitait au second, centré sur la volonté (l'enfant voulait ceci, refusait cela). Après vingt ans de réclusion ascétique dans un fortin, Antoine accepte de se laisser revoir par ceux qui le souhaitent ; toutefois, pour le lecteur, on a au chap. 14, 2 une première description du personnage, marquée par une forte dramatisation[59] : Antoine « s'avança » (προῆλθεν), il « apparut » comme si, « au sortir de quelque lieu inaccessible »

58. « Le royaume des cieux est au-dedans de nous. »

59. Sur ce chapitre 14 et l'ἀνάδειξις d'Antoine, cf. FLUSIN, *Miracle et histoire*, p. 129-130. Cet auteur souligne le lien entre le portrait du saint au chap. 14 et la catéchèse qui suit, de même qu'entre le second portrait d'Antoine et ses recommandations finales, p. 132. A. de VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. 1, Le monachisme latin* (Patrimoines), Paris 1991, p. 45-47, indique que ce portrait d'Antoine au chap. 14, de même que celui qu'on lit au chap. 67, 6-8, doit beaucoup à la description de Porphyre dans la *Vie de Pythagore* 34-45 ; la remarque avait été faite auparavant par M. TETZ, Athanasius und die *Vita Antonii* : literarische und theologische Relationen, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 73, 1982, p. 1-30, repris dans *Athanasiana : zu Leben und Lehre des Athanasius* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 78), Berlin – New York 1995, p. 173-174.

(ἔκ τινος ἀδύτου), il était « initié aux mystères » (μεμυσταγωγημένος), « porté par Dieu » (θεοφορούμενος). Si les termes ἄδυτον et μυσταγωγεῖν appartiennent à un vocabulaire de la religion païenne, déjà intégré à titre de métaphore par Philon et Clément d'Alexandrie, le verbe θεοφορεῖν mérite l'attention : dans le *Contre les ariens*, Athanase l'emploie lors d'un développement sur l'assomption par le Christ du corps des hommes (φορέσας τὸ τούτων σῶμα) qui les rend parfaits en Dieu. « Le monde lui-même, en voyant ces hommes parfaits et portés par Dieu (θεοφορουμένους) croira pleinement que "Tu m'as envoyé" (Jn 17,21) et que je suis venu. »[60] En somme, au chap. 14, le fruit de l'ascèse donne à Antoine sa forme véritable – portée par Dieu –, qui est le moment de son ἀνάδειξις, de sa « présentation » au monde[61]. « Au miroir d'Élie », l'ascète se forme et, plus encore, il trouve sa forme[62] ; la place du portrait à l'issue d'une première étape de méditation des Écritures révèle qu'elles ont pour l'*agrammatos* une valeur constitutive. Toutefois, le texte de la *Vita* présente ici une difficulté logique : en dehors des premiers passages dans la maison du Seigneur, l'ermite n'a plus eu l'occasion d'entendre l'Écriture et l'on ne comprend pas, à la lecture du récit athanasien, comment Antoine a acquis, par rapport à l'Écriture, une telle familiarité. Doit-on, à nouveau, voir « derrière Antoine Athanase »[63] et supposer que le biographe prête à son personnage une érudition biblique qui est en réalité la sienne, comme il le fait – on l'a vu – pour des thèmes et des termes qui lui sont propres ? Sur ce point, le récit d'Athanase comporte un point aveugle, sauf à donner une valeur symbolique à l'entrée dans l'ἄδυτον, « le lieu inaccessible » qu'est le fortin (12, 4) et à la sortie hors de celui-ci (14, 2) : au terme des vingt années passées dans la solitude du μοναστήριον inaccessible (12, 4), la sortie d'Antoine, « parfaitement initié aux mystères » (le parfait μεμυσταγωγημένος marque l'accomplissement) et désormais « porté par Dieu » (θεοφορούμενος), fait songer à « l'aspect du visage devenu resplendissant » de Moïse, à sa descente de la Montagne où il s'était tenu quarante jours et quarante nuits devant le Seigneur (Ex 34,29). Malgré la phraséologie mystérique, adoptée par Athanase au chap. 14, la réclusion dans le fortin semble pensée par l'auteur comme le moment d'une inspiration scripturaire : toutefois, un tel rapprochement n'est pas explicite dans la *Vita*.

60. *Discours contre les ariens* III, 2, 23 : Athanase d'Alexandrie, *Les trois discours contre les ariens*, trad. et notes par A. Rousseau, Bruxelles 2004, p. 45-47 (traduction légèrement modifiée). Le thème affleure dans la *Vita* elle-même : « Car le Seigneur collaborait avec lui, lui qui pour nous a assumé la chair (ὁ σάρκα δι' ἡμᾶς φορέσας) et a donné au corps la victoire contre le diable » (5, 7).

61. La *Vita* comporte un second portrait d'Antoine, au moment de sa mort ; le lien entre la constance dans l'ascèse (ἴσην [...] τὴν προθυμίαν τῆς ἀσκήσεως, 93, 1) et l'intégrité physique (ἐν πᾶσι διέμεινεν ἀβλαβής, *ibid.*) y est à nouveau souligné. Sur ces chapitres, cf. l'analyse de M. ALEXANDRE, À propos du récit de la mort d'Antoine (cité n. 56), p. 264-265.

62. On pourrait rapprocher θεοφορεῖν du verbe ἀγαλματοφορεῖν, richement analysé par M. HARL, Socrate – Silène : les emplois métaphoriques d'ἄγαλμα et le verbe ἀγαλματοφορέω, de Platon à Philon d'Alexandrie et aux Pères grecs, *Semitica & classica* 2, 2009, p. 51-71. Certains emplois au passif, mieux attestés chez les Pères que chez Philon, peuvent éclairer notre passage ; ainsi dans cette phrase de Didyme d'Alexandrie dans son *Sur Zacharie* (5, 150) : quand Jésus monte l'ânesse à son entrée à Jérusalem, celle-ci « portée en statue divine (ἀγαλματοφορούμενος), passa de l'état d'ânesse à la forme spirituelle du Logos » (cité par M. Harl, p. 67).

63. Selon le titre d'un des développements de FRAZIER, L'Antoine d'Athanase (cité n. 28), p. 252.

Dans la suite de l'œuvre, l'Écriture n'est plus seulement méditée par Antoine mais commentée par l'« illettré » qui se fait alors exégète. Déjà présent au chap. 7[64], le phénomène devient plus fréquent dans la partie du discours catéchétique, qui précède l'exposé démonologique : un mot d'une citation biblique est explicité[65] ; ailleurs un terme biblique est expliqué[66] ou c'est un verset qui est interprété[67]. Le discours présente aussi des dossiers scripturaires autour de la récurrence d'un même terme, ainsi pour l'injonction en 20, 1 que personne ne se retourne vers l'arrière (Καὶ μηδεὶς εἰς τὰ ὀπίσω στρεφέσθω), illustrée négativement par l'attitude de la femme de Lot en Gn 19,26 et par un verset de Lc 9,62 : « quiconque a mis la main à la charrue et se retourne vers l'arrière (στραφεὶς εἰς τὰ ὀπίσω) est inapte au royaume des cieux. »[68] La première partie du discours catéchétique, relative à l'ascèse et à la nature de l'âme (chap. 16-21), comporte enfin une particularité par rapport à la seconde, l'exposé démonologique (chap. 22-43) : dans le premier cas, la citation scripturaire s'intègre le plus souvent dans une argumentation, ce qui ne se produit pas dans le second. Par exemple, au chap. 19, la double recommandation de « tenir bon dans l'ascèse » et de « ne pas céder au découragement » est, dans chaque cas, justifiée par un argument étayé sur une citation néotestamentaire ; la seconde (« chaque jour (Καθ' ἡμέραν) je meurs ») donne lieu à un « exercice » (μελετᾶν) spirituel, fait d'une quadruple reprise de l'expression (19, 2 ; 3 et 4). Au chap. 20, la citation s'intègre dans une argumentation scripturaire filée de façon plus élaborée : les emprunts à l'Ancien Testament alternent avec ceux qui sont tirés du Nouveau Testament ; on trouve la séquence suivante : Genèse, Luc (§ 1), Deutéronome (§ 3), Luc (§ 4), Josué (§ 6), Matthieu (§ 7)[69]. Un tel tissage d'arguments et d'appuis scripturaires disparaît presque entièrement à partir du chap. 22 et l'on ne trouve plus que des renvois globaux à l'Écriture, réduits au titre des livres bibliques[70]. Après le discours central, tenu par Antoine, aux moines, la citation

64. « Il observait (παρετηρεῖτο) en effet, qu'en disant "en ce jour", Élie ne mesurait pas le temps passé mais, comme s'il débutait constamment, il s'efforçait *chaque jour* de se tenir devant Dieu tel qu'il faut paraître devant Dieu » (7, 12).

65. L'ennemi et les démons qui l'accompagnent sont, dit Antoine, étendus « comme des scorpions et des serpents pour être foulés aux pieds (καταπατεῖσθαι) par nous, les chrétiens (παρ' ἡμῶν τῶν χριστιανῶν) » (24, 5) : on a là une reprise de Lc 10,19 : « voilà je vous (ὑμῖν) ai donné le pouvoir de fouler aux pieds (πατεῖν) serpents et scorpions et toute la puissance de l'ennemi », avec une explicitation par « les chrétiens » du « vous », présent chez Luc.

66. Ainsi l'expression « chaque jour (Καθ' ἡμέραν) je meurs » (19, 2), expliquée aux § 3 et 4, le verbe στρέφειν (20, 1) qui l'est au § 2 et les termes εὐθής, εὐθύνειν (20, 6-7) qui le sont au § 7.

67. En 16, 6-7, une citation des Psaumes est donnée, puis commentée ; en 17, 1, la citation de Rm 8,18 (οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν [...] δόξαν) est citée, puis reformulée (αὐτὴ πᾶσα ἡ γῆ βραχυτάτη πρὸς ὅλον τὸν οὐρανόν) au paragraphe suivant ; *idem* en 38, 3.

68. Réflexion sur la droiture originelle de l'âme (γέγονε [...] εὐθὴς λίαν) à partir d'une citation de Jos 24, 23 (Εὐθύνατε τὴν καρδίαν ὑμῶν [...]) et d'une autre de Mt 3,3, citant Is 40,3 (Εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους). Un dernier rapprochement de ce type dans la seconde partie du discours (36, 5) : par rapport aux mauvaises apparitions, les bonnes suscitent la joie et le calme de l'âme, comme le montrent l'exemple d'Abraham (Ἀβραὰμ ἰδὼν τὸν Κύριον ἠγαλλιάσατο) et celui de Jean, quand, dans le ventre de sa mère, il entendit la voix de Marie (καὶ Ἰωάννης [...] ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει).

69. Même intégration de la citation dans l'argumentation en 17, 1 et au chap. 21, mais aussi dans l'échange d'Antoine avec ses frères en 45, 6-7.

70. Envoi en 4 Règnes de l'ange pour tuer les Assyriens (chap. 28), histoire de Job (chap. 29 et 42), le guetteur de David en 2 Règnes (chap. 32), Élisée et son serviteur Giézi en 4 Règnes (chap. 34), l'apparition de l'ange à Zacharie, aux femmes près du tombeau et aux bergers (chap. 35 et 37), les

biblique demeure présente, mais moins que dans les deux parties précédentes. Dans les chapitres décrivant les échanges entre Antoine et le monde, ses paroles, nombreuses, ne sont plus soutenues par une citation ou allusion biblique[71]. Au chap. 67, c'est le biographe qui, soulignant que l'âme et le comportement d'Antoine étaient transparents pour son entourage, situe, de façon encomiastique, le fait dans une tradition biblique, en mentionnant la phrase que Jacob tint à ses femmes au sujet de leur père, Laban, et le regard que Samuel portait sur David (67, 7 et 8).

La critique a souligné la force d'une œuvre où récits, discours et portraits s'imbriquent et se font écho[72]. Cependant, dans une biographie consacrée à un « illettré », on a insuffisamment noté combien la référence à l'Écriture variait d'une partie du texte à une autre. Dans les treize premiers chapitres (ceux qui précèdent l'ἀνάδειξις), l'Écriture est entièrement située du côté de l'action : si, selon la pragmatique contemporaine, dire c'est faire, pour Antoine entendre l'Écriture revient à agir, à acquérir des ressources représentées comme concrètes (« comme un viatique », 3, 4)[73]. L'intériorisation de telles Écritures possède une valeur constitutive et, ainsi qu'on l'a vu, le portrait physique d'un Antoine « porté par Dieu » apparaît au chap. 14 comme le fruit de son incorporation des Écritures. Face aux tentations du diable et aux coups des démons Antoine oppose la prière et le rappel perpétuel de telle parole de Paul (7, 11) ou le souvenir d'une sentence d'Élie (7, 12) ; Antoine réagit à la multiplication des entreprises démoniaques par une réflexion (ἐφρόνει) et une réplique (ἔλεγε) tirées de Paul et des Psaumes (9, 2-4). « L'ascèse par les Écritures », selon la formule du chap. 46, 6 (τῇ ἀσκήσει, ἣν αὐτὸς ἐκ τῶν γραφῶν μεμάθηκεν), a dans les premiers chapitres une forte coloration agonistique : Antoine « mène la joute » (ἀγωνιζόμενος, 13, 5) contre les démons ; il est « l'athlète » (τὸν ἀθλητήν, 12, 1) et il remporte son premier « prix » (ἆθλον, 7, 1) contre le diable. Dans cette première partie de la *Vita*, Athanase a, semble-t-il, figuré en Antoine le personnage de l'ἰδιώτης apostolique[74], luttant contre le diable avec le seul recours de la prière et de l'arme intérieure que lui fournissent les Écritures. Or, il en va tout autrement dans ce que nous avons nommé la première partie du discours catéchétique (chap. 16-21) : Antoine s'y fait exégète de l'Écriture, propose des rapprochements entre des lieux bibliques et développe une argumentation fondée sur l'Écriture. L'expression du personnage rappelle ici celle du biographe lui-même au chap. 83, lorsqu'il médite sur Antoine en étayant sa réflexion sur trois lieux scripturaires. Elle fait aussi songer à l'écriture d'Athanase, chargée de citations et d'allusions bibliques, dans son *Sur l'Incarnation du verbe* ou dans ses *Lettres à Sérapion*. Comment comprendre chez Antoine une mutation qui illustre les antithèses pauliniennes,

attitudes de Josué et de Daniel (chap. 43), la pierre placée sur le tombeau du Seigneur (chap. 90). Un tel type de renvoi n'était pas absent de la première partie du discours catéchétique : allusion à l'Ecclésiaste (chap. 17) et à Ézéchiel (chap. 18).

71. Le chap. 55 ne fait qu'à peine exception : consacré aux exhortations d'Antoine aux moines qui lui rendent visite, il constitue comme une addition au discours central et, pour les citations, leur utilisation fait songer à la première partie de celui-ci. Il en va de même du bref échange avec les ariens : la brève allusion néotestamentaire (55, 5) y a une valeur argumentative.

72. Alexandre, À propos du récit de la mort d'Antoine (cité n. 56), p. 264.

73. Cela correspond à l'apophtegme 3 d'Antoine : « Quoi que tu fasses, aie le témoignage des saintes Écritures » (καὶ ὅπερ ἂν πράττεις, ἔχε ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν τὴν μαρτυρίαν).

74. Pierre et Jean en Ac 4,13, Paul en 2 Co 11,6.

puisque le « simple » se fait soudain « savant »[75] ? Quoique de façon discrète, Athanase détaille, dans le cas de son personnage, une telle transformation : à la fin du chap. 13, le biographe note que « la joute (contre les démons) ne le fatiguait même plus (οὐδὲ ἔκαμνεν ἀγωνιζόμενος) ; c'est que l'addition des méditations qui se produisaient dans son esprit (Ἡ γὰρ προσθήκη τῶν γινομένων αὐτοῦ τῷ νῷ θεωρημάτων) [...] lui procurait un grand repos par rapport à ses épreuves » (13, 5-6). La répétition de celles-ci, l'accumulation de ce que l'on pourrait nommer un « antirrhétique scripturaire » suscitent un changement qualitatif : elles installent dans l'esprit de l'ascète une puissance intellective, qualifiée ici, pour la seule fois de la *Vita*, par le terme θεώρημα. Une telle phrase illustre, mieux que toute autre, l'expression de 46, 6 : « une ascèse par les Écritures » (τῇ ἀσκήσει [...] ἐκ τῶν γραφῶν) qui constitue le « savoir » d'Antoine (ἣν [...] μεμάθηκεν).

On doit mettre la phrase du chap. 13, examinée ci-dessus, en lien avec une autre qui, un peu plus bas, fait la transition entre la première partie (le récit) et la deuxième (le discours aux moines) : « Si les Écritures suffisent à l'enseignement, il est bon de nous encourager mutuellement dans la foi et de nous préparer par des discours » (τὰς μὲν γραφὰς ἱκανὰς εἶναι πρὸς διδασκαλίαν, ἡμᾶς δὲ καλὸν παρακαλεῖν ἀλλήλους ἐν τῇ πίστει, καὶ ἀλείφειν ἐν τοῖς λόγοις, 16, 1). Antoine définit ici deux accès à la connaissance de Dieu : l'une fondée sur les seules Écritures, l'autre sur une exhortation à la foi fondée sur des λόγοι. Le terme possède dans cette phrase une remarquable polysémie : il peut évoquer de simples échanges entre les moines, mais, renvoyant aux « méditations » (θεωρήματα) que l'ascète a retirées de ses épreuves, il désigne aussi les « arguments » dont « l'athlète » de l'ascèse veut désormais « enduire » (ἀλείφειν) autrui, le texte athanasien filant ici la métaphore agonistique ; enfin, le terme λόγοι anticipe les « raisonnements » que les philosophes païens opposent au christianisme (77, 2 ; 3 ; 5 ; 6 ; 78, 1 ; 80, 1 et 6). Le passage d'une ascèse des Écritures sans l'écriture à une exhortation savante et érudite manifeste probablement, chez Athanase, le souci d'expliquer la mutation du μωρός en σοφός, de l'ἰδιώτης en possesseur de la γνῶσις, la suprématie des ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται sur les γραμματεῖς de Jérusalem (Ac 4,13 et 5) ; la mention des « méditations » (θεωρήματα) d'Antoine assure, dans la *Vita*, un *continuum* entre chacune des formes du savoir chrétien. En définitive, Athanase nous semble dramatiser dans une biographie un élément qui appartient, non à Antoine, mais à sa doctrine personnelle : au début de son traité *Contre les païens*, l'évêque d'Alexandrie écrit ceci : « Si les saintes Écritures divinement inspirées suffisent (αὐτάρκεις) à l'exposé de la vérité, il existe aussi de nombreux discours (λόγοι) sur ces sujets, composés à cette fin par nos bienheureux maîtres (διδασκάλων) »[76] ; on ne peut qu'être frappé par la parenté de cette assertion avec le début du discours catéchétique[77].

75. « Quelconque peut-être dans l'éloquence mais nullement dans la connaissance » (εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, 2 Co 11,6) ; « si l'un de vous se croit sage à la manière de ce monde, qu'il devienne fou pour être sage », (1 Co 3,18).

76. Αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν· εἰσὶ δὲ καὶ πολλοὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν διδασκάλων εἰς ταῦτα συνταχθέντες λόγοι (Introduction, § 1).

77. Comme l'entretien avec les philosophes, le discours catéchétique comporte des expressions caractéristiques d'Athanase plus que d'un homme comme Antoine, né en 251 : θεοτόκος, épithète de Marie (36, 4), n'apparaît pas avant Origène ; en revanche, il est présent plus de cinquante fois chez Athanase. Le verbe καλινδεῖσθαι, « aller et venir sans cesse », pour parler du mouvement des démons, vient d'Origène et, outre ce verbe, le chap. 22, 1-2 dépend littéralement du *Contre Celse* IV, 92. A. de Vogüé note que, pour le discernement des esprits, Antoine achève son développement en

Dans la section qui va du chap. 22 (début de l'exposé démonologique) jusqu'au chap. 71 (fin des guérisons et des miracles), les propos d'Antoine entretiennent un rapport moins étroit avec les Écritures ; en effet, tant avec les moines qu'avec ses autres interlocuteurs, le personnage délivre désormais des recommandations pratiques et se contente, pour cela, de renvois à des livres ou à des épisodes bibliques. Cependant, lors du long développement démonologique, un chapitre fait exception : alors qu'au chap. 39 le moine s'ouvre sur son expérience personnelle, on voit revenir l'alternance entre assauts démoniaques et, à titre de riposte, citations de l'Écriture (39, 3 et 5). En somme, au sein du long discours d'édification, le retour du chap. 39 à l'expérience personnelle réintroduit la logique des treize premiers chapitres (partie 1), de même que, dans une première conclusion d'auteur, Athanase revient au chap. 83 (partie 3) à l'argumentation fondée sur des citations scripturaires qui caractérisait les propos d'Antoine au début de la partie 2, le discours central (chap. 16-21). La fin de l'ouvrage présente, par rapport à la référence aux Écritures, une situation encore différente : le texte scripturaire n'est l'objet ni de citation ni d'allusion, mais il s'estompe presque entièrement. Encore faut-il ici distinguer deux cas bien différents : dans la discussion avec les philosophes (chap. 72-80), la référence scripturaire disparaît presque ; cela s'explique par le fait qu'Antoine s'adresse à des païens mais plus profondément parce que son propos, ici indissociable de celui d'Athanase, intègre en profondeur l'enseignement paulinien. À l'échelle de la *Vita*, on a ici l'aboutissement du mouvement par lequel on voit, dans les premiers chapitres, Antoine intégrer les Écritures et, « telle l'abeille sage » (3, 4), les faire siennes. Par ailleurs, le texte décrit, dans son dernier tiers, le savoir surnaturel d'Antoine : il anticipe l'avenir (62, 1) ; confronté à un doute ou une question, il reçoit au chap. 66 son enseignement de Dieu (θεοδίδακτος, 66, 2) au cours de sa prière ou à travers une vision (66, 5)[78]. La progression spirituelle d'Antoine connaît ici son aboutissement : avec les visions (τὰς ὀπτασίας), le « fruit de l'ascèse » (τῆς ἀσκήσεως [...] καρπόν) dont il est question au § 8 n'affranchit plus seulement de l'écrit mais de toute médiation verbale. Par un singulier paradoxe, Antoine, l'*agrammatos*, lit sur le visage de ses visiteurs[79], de même qu'il est, par son visage et les mouvements de son corps, lisible pour ses visiteurs (67, 6) ; il a « le charisme de discernement des esprits » car il en connaît, si l'on peut dire, la langue, faite de « mouvements » (κινήματα), « d'élan » (ὁρμήν) et « d'ardeur » (σπουδήν) (88, 1).

Singulière vie que celle d'un homme qui, refusant d'apprendre à lire, emplit le désert de monastères semblables à des tentes pleines de χορῶν [...] φιλολογούντων, de « chœurs » qui pratiquent, sinon la philologie, du moins « l'attachement à la Parole », qui fait de son esprit un livre comportant les Écritures, auxquelles il a prêté son écoute, et qui dans

38, 5 par des termes presque identiques à ceux qu'il emploie, à propos des hérésies, dans sa *Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye* 4 : VOGÜÉ, *Histoire littéraire* (cité n. 59), p. 63 n. 264. En outre, ce critique note que la précision des critères fournis par Antoine dérive probablement du *Peri Archôn* d'Origène ou des *Mystères d'Égypte* de Jamblique (p. 63-64). De telles influences ne peuvent s'être exercées que sur Athanase.

78. De même, au chap. 60, Antoine vit une âme dans le ciel, « il priait pour apprendre » ce dont il s'agissait (ηὔχετο μαθεῖν, 60, 1) et une voix lui apporta aussitôt la réponse (60, 2).

79. « Mais lui, comprenant à leur mine qui étaient ces hommes » (Ὁ δὲ ἐκ τοῦ προσώπου συνεὶς τοὺς ἀνθρώπους, 72, 3).

ses discours sait les mobiliser, tantôt avec la précision d'un exégète, tantôt de façon plus générale, quand il n'en intègre pas la substance même pour se faire théologien. L'œuvre joue sur le paradoxe de cet illettré pour qui les hommes, les esprits ainsi que l'avenir sont lisibles et dont, pour finir, la vie même est, « pour les moines, un type (χαρακτήρ) d'ascèse qui se suffit à lui-même », selon la formule de la préface[80]. Loin que l'inculture se limite à n'être qu'une « marque » de caractère propre à Antoine, c'est la *Vita Antonii* qui devient elle-même une « marque » pour ses lecteurs. Comme on le voit, l'écriture et la culture sont partout dans la vie de l'*agrammatos*. Dans un ensemble si dense, Athanase maintient pourtant ferme la distinction entre les mots γραφή et γράμμα[81] : employé à onze reprises, le premier terme, généralement au pluriel, désigne toujours l'Écriture[82]; présent neuf fois, le second désigne les lettres (de l'alphabet), la littérature et parfois une lettre que l'on écrit. Ainsi, même si l'expression « ce qui est écrit » (τὰ γεγραμμένα) renvoie souvent au contenu de l'Écriture, Athanase attache dans la *Vita* le plus grand soin à distinguer l'Écriture sainte de la culture grecque; c'est que leur rapport forme le thème majeur de l'œuvre, celui à partir duquel elle invite à réfléchir, sur le plan doctrinal et non biographique, à l'inculture d'Antoine. Selon certains, le rejet par Antoine des lettres grecques et le fait qu'il s'exprime en copte, lorsqu'il parle aux philosophes grecs, démarquent nettement le personnage des intellectuels du *didaskaleion* d'Alexandrie : « The bishop seeks to contrast the ascetic discipline of disputation and theory, and hence not only Christianity with the world, but also the Christianity of the Athanasian episcopate with the Christianity of the schoolroom. »[83] Sans qu'une telle tension soit exclue, il nous a paru éclairant de comprendre l'ensemble de l'œuvre à partir de la dispute paulinienne entre les deux sagesses, mise en scène par le long débat d'Antoine avec les philosophes. Quelle que soit l'historicité de la biographie athanasienne[84], celle-ci nous semble servir une démonstration théologique : c'est le « simple » (ἰδιώτης) qui, grâce aux Écritures, accède à la vraie sagesse, puis à la contemplation immédiate des vérités divines.

Sorbonne Université
UMR 8167 Orient & Méditerranée, Antiquité classique et tardive

80. Ἔστι γὰρ μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν ὁ Ἀντωνίου βίος (Pr. 3).
81. Nous devons cette constatation importante à une remarque orale de F. Frazier.
82. 61, 3, où le mot désigne le contenu d'une inscription sur un billet, ne constitue pas une exception.
83. D. Brakke, *Athanasius and the politics of ascetism*, Oxford 1995, p. 257.
84. Le récit d'Athanase, « tout comme la *Vie de S. Martin*, n'a pas d'abord pour but de donner une information historique, mais il veut présenter un idéal en action », note légitimement P. Maraval, D'Antoine à Martin : aux origines du monachisme occidental, *Vita latina* 172, 2005, p. 72-82, ici p. 75 pour la citation.

LES *EXCERPTA* DE MALALAS DANS LE COD. *PARISINUS GR.* 1336

par Paolo Odorico

Parmi les multiples intérêts qui ont caractérisé l'intense activité scientifique de Bernard Flusin, nous retrouvons aussi l'attention portée au texte de Jean Malalas : en 2002, il a émis un compte rendu[1] de la nouvelle édition du chroniqueur, qui venait tout juste de paraître, où il avait avancé des critiques très motivées, qui montrent sa profonde connaissance du dossier. B. Flusin avait traité le livre avec quelque indulgence, puisque l'édition de Thurn était posthume. Aujourd'hui nous avons l'impression que cette édition devrait être reprise. Pour cela, je voudrais fournir aux futurs éditeurs la transcription de quelques pages d'un manuscrit, qui avaient été écartées par Thurn, sans explication.

La tradition du texte de Malalas est certainement complexe. Avant l'édition de Thurn, deux études ont marqué notre compréhension des vicissitudes du texte, celle de K. Weierholt, en 1965[2], et celle de E. Jeffreys, en 1990[3] : ce sont ces deux études qui ont déterminé le processus d'édition de Thurn. Le texte comporte aussi une tradition indirecte à l'intérieur de collections d'*excerpta*, comme par exemple les *Excerpta historica* de Constantin VII[4], mais aussi dans d'autres recueils, parmi lesquels figure un manuscrit de la Bibliothèque nationale de France à Paris, le *Parisinus gr.* 1336, du XIe siècle, dont je me suis occupé à plusieurs reprises[5]. Aux ff. 143r-160v se trouve un recueil qui, d'après

1. B. Flusin, compte rendu de *Ioannis Malalae Chronographia, rec. I. Thurn (CFHB 35)*, Berolini 2000, dans *REB* 60, 2002, p. 284-287.
2. K. Weierholt, *Zur Überlieferung der Malalaschronik*, Stavanger 1965. Voir aussi Id., *Studien im Sprachgebrauch des Malalas* (Symbolae osloenses. Suppl. 18), Oslo 1963.
3. E. Jeffreys, The transmission of Malalas' chronicle : Malalas in Greek, dans *Studies in John Malalas*, ed. by E. Jeffreys with B. Croke & R. Scott (Byzantina australiensia 6), Sydney 1990, p. 245-268.
4. Sur ce sujet B. Flusin s'était penché dans un article resté célèbre : B. Flusin, Les *Excerpta* constantiniens et la *Chronographie* de Malalas, dans *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas. 1*, éd. par J. Beaucamp (MTM 15), Paris 2004, p. 119-136.
5. Le manuscrit, qui contient aussi les *Parastaseis syntomai chronikai*, a été beaucoup étudié. Je renvoie à mes articles : Du recueil à l'invention du texte : le cas des *Parastaseis Syntomoi Chronikai*,

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 651-657.

son titre, était composé de passages tirés de Jean Malalas, de Georges le Syncelle et de Théophane le Confesseur, et traitait la période allant de la création du monde à Léon l'Arménien. Mais le texte est lacuneux, et le dernier feuillet est même déchiré. À partir du f. 156[r], sans aucun signe qui marque le passage d'un texte à l'autre (sauf une note postérieure en latin à la marge), s'arrête la série d'*excerpta* en relation avec Jean Malalas, et commence celle des *excerpta* tirés de Georges le Syncelle[6].

En 1839, Cramer avait édité les *excerpta* tirés de Malalas[7], mais cette édition, utilisée par Thurn (qui, à la suite de Jeffreys, la désigne par le sigle A), s'arrête aux premières lignes du f. 152[v], car le texte qui s'en suit présente des variantes très importantes par rapport à la *Chronographie* de Malalas, voire un texte différent, et il est assez fragmentaire. En outre, dans la partie éditée, Cramer avait à juste titre signalé l'existence d'une lacune. Enfin, la partie inédite n'a pas été prise en compte lors de la traduction de Malalas réalisée en 1986[8].

Pour aider les futurs éditeurs du texte de Malalas, je donne ici la transcription du texte contenu aux ff. 152[v]-156[r]. Je corrige sans les signaler les innombrables erreurs d'orthographe, en ne signalant que celles qui me semblent les plus signifiantes. La division en plusieurs passages est mienne, car dans le manuscrit le texte ne présente aucun signe de séparation entre les différents extraits.

Texte

1. Le passage est en relation avec le texte édité par Thurn § IV, 8 (p. 54, l. 68 – p. 55, l. 87). Cf. aussi Ps.-Athanase, *Commentarius de templo Athenarum*, *PG* 28, col. 1429A3-8.

Ὅτι ἐν τοῖς χρόνοις τούτοις ἦσαν οἱ Ἀργοναῦται οἱ περὶ Ἰάσονα τὸν Θεσσαλὸν καὶ Πολυδεύκην καὶ Ὕλαν καὶ Τελαμῶνα καὶ τοὺς λοιπούς. Οἵτινες ἀνιόντες τὸν ἀνάπλουν τῆς Ποντικῆς θαλάσσης διὰ τὸ χρυσοῦν δέρας, ἐξαίφνης ἐπολεμήθησαν ὑπὸ Κυζίκου, βασιλέως τῆς Ἑλλησπόντου. Καὶ συγκρούσαντες ναυμαχίαν ἐφόνευσαν αὐτόν. Μαθόντες δὲ ἀπὸ τῶν πολιτῶν ὅτι Κύζικός ἐστιν ὁ φονευθεὶς ἐπένθησαν αὐτόν, διότι ἀπὸ τοῦ γένους αὐτῶν ὑπῆρχε καὶ ᾐτοῦντο συγγνώμην διὰ τὴν ἀμφοτέρων ἄγνοιαν, καὶ ἀπολογησάμενοι πρὸς τοῦτο ἔκτισαν Κυζίκῳ ἱερόν. Καὶ ἀπῆλθον οἱ Ἀργοναῦται εἰς τὸ μαντεῖον λέγοντες· «Προφήτευσον ἡμῖν, Τιτάν, Φοῖβε Ἄπολλον, τίνος ἔσται ἢ τίνος δὲ εἴη δόμος οὗτος», καὶ ἐδόθη αὐτοῖς παρὰ τῆς Πυθίας χρησμὸς οὗτος· «Ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὄρωρεν

BZ 107, 2, 2014, p. 755-784 ; Dans le dossier des chroniqueurs : le cas d'Eustathe d'Antioche, dans *Textual transmission in Byzantium : between textual criticism and Quellenforschung*, ed. by J. Signes-Codoñer & I. Pérez-Martín, Turnhout 2014, p. 373-389 ; Une chronique byzantine inconnue, dans *Actes du colloque international Palaya – Greifswald 2018* (sous presse). Sur le manuscrit voir aussi : S. Mariev, Über das Verhältnis von Cod. Paris. gr. 1630 zu den Traditionen des Johannes Malalas und des Johannes von Antiochien, *JÖB* 59, 2009, p. 177-190.

6. La description du contenu des folios en question se trouve chez Jeffreys, The transmission of Malalas' chronicle (cité n. 3), p. 259-260.

7. *Anecdota graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae regiae parisiensis*, ed. J. A. Cramer, vol. 2, Oxonii 1839 (réimpr. Hildesheim 1967), p. 231-242.

8. Malalas, trad. Jeffreys, Jeffreys & Scott ; voir E. Jeffreys, The transmission of Malalas' chronicle (cité n. 3), p. 260 : « The unpublished portions [...] were read for the 1986 translation but not cited in it. »

ποιεῖτε. Ἐγὼ δὲ ἐφετμεύω τρεῖς ἕνα μοῦνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδαεῖ κόρῃ ἔγκυος ἔσται. Οὗτος ὥσπερ τόξον πυριφόρον μέσον διαδραμὼν || (f. 153[r]) ἅπαντα κόσμον ζωγρήσας πατρὶ προσάξει δῶρον. Αὐτῆς ἔσται δόμος, Μαρία δὲ ὄνομα αὐτῆς».

2 Τελαμόνιον cod. || **8** Ἀπόλλων cod. || **9** Πυθίου cod. || **10** ποιεῖται cod. || φετμεύω cod. || ἕναο cod. || **11** οὗτως cod. || τόξος πυριφόρον μέσον διαδραμὸν cod. || **12** Μυρία cod.

2. Le passage est en relation avec le texte édité par Thurn § IV, 15 (p. 61, l. 32-37).

Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις ἦν καὶ Δημόκριτος ὁ φιλόσοφος διδάσκων, ὅστις καὶ ἐν τῇ φιλοσόφῳ αὐτοῦ συγγραφῇ ἐξέθετο ταῦτα ὅτι δεῖ τὸν θέλοντα φιλόσοφον γενέσθαι ἀσκεῖν σωφροσύνην, ἀπέχεσθαι ἀπὸ παντὸς κακοῦ, πάντα δὲ ὀρθῶς νοεῖν καὶ πράττειν, καὶ ὅτε οὕτως φιλοσοφήσεις, μαθήσῃ τὸ γεγραμμένον ὄνομα καὶ ὕψιστον, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ λόγον τὸν ἀπαθῆ, παθητὸν μέλλοντα φανήσεσθαι.

3 ὀρθὰ cod.

3. Le passage est en relation avec le texte édité par Thurn § VII, 15 (p. 143, l. 64-70). Cf. aussi Ps.-Athanase, *Commentarius de templo Athenarum*, *PG* 28, col. 1427-1432[9] et *Theosophorum graecorum fragmenta*, χ 11-12, rec. H. Erbse, Stutgardiae – Lipsiae 1995, p. 114.

Ἐν δὲ τοῖς χρόνοις τοῦ ἀρχιερέως τῶν Ἰουδαίων Ἀδδᾶ, ἦν φιλόσοφος τῶν Ἑλλήνων καὶ παιδευτὴς Πλάτων σοφώτατος ὅστις γράφων εἶπεν ὅτι τὸ θεῖον ἐν τρισὶν ὀνόμασι ἐστίν, μία δὲ δύναμις καὶ θεότης, πρῶτον ἐστὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν, τὸ οἰκτείρειν τὰ πάντα, δεύτερον αἴτιον ὁ νοῦς ὁ δημιουργήσας τὰ πάντα, τρίτον αἴτιον ψυχογόνον ζωοποιὸν πνεῦμα, ὅπερ ἐζωογόνησε τὰ πάντα· τὰς οὖν τρεῖς δυνάμεις μίαν ὑπάρχειν θεότητα. Ὁ αὐτὸς Πλάτων εἶπε· «Γενετὸς οὐδεὶς ἱκανὸς γνώμης ἀφανοῦς ἰδεῖν αἰσθητήρια. Φύσις γὰρ μόνου Θεοῦ ὡς αἰτίου τοῦ παντός, γνώμην ψυχῆς δυναμένου ἰδεῖν. Εἷς γὰρ αἴτιος τοῦ || (f. 153[v]) παντὸς καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ ἄλλος υἱὸς εἷς, καὶ τότε ὁ εἷς οὐκ ἐν χρόνῳ· ἀΐδιος γὰρ ὁ εἷς καὶ συναΐδιος.» Ἄλλο· ὀψέ ποτέ τις ἐπὶ τὴν πολυσχεδῆ ταύτην ἐλάσειε γῆν· καὶ δίχα σφάλματος σὰρξ γενήσεται· ἀκαμάτοις θεότητος ὅροις καὶ ἀνιάτων παθῶν λύσει φθοράν. Καὶ τούτῳ φθόνος γενήσεται ἐξ ἀπίστου λαοῦ καὶ πρὸς ὕψος κρεμασθήσεται, ὡς θανάτου κατάδικος, καὶ πάντα πραέως πείσεται.

11 ὕψω cod.

9. Sur ce texte, voir C. Macé & I. De Vos, *Quaestio ad Antiochum* 136 and the *Theosophia*, dans *Studia patristica. 66*, ed. by M. Vinzent, Leuven – Paris – Walpole MA 2013, p. 319-332.

4. Le passage est en relation avec le texte édité par Thurn § VII, 17 (p. 144, l. 85-95).

Μετὰ Ἀρταξέρξην τὸν βασιλέα Περσῶν ἐβασίλευσεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ὦχος, ὅστις ἐπολέμησε τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ παρέλαβε πᾶσαν τὴν Αἴγυπτον καὶ ὃς ἔλαβεν αὐτήν, βασιλεύοντος τοῦ Νεκταναβῶ, ὅστις ποιήσας λεκανομαντείαν ὅτι μέλλει ὁ Ὦχος παραλαμβάνειν τὴν Αἴγυπτον, <κου>ρήσας τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ἀλλάξας τὰ βασιλικὰ ἱμάτια, ἔφυγεν ἀπὸ τοῦ Πηλουσίου εἰς Μακεδονίαν, καὶ ἐκεῖ διέτριβεν. Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ καὶ τὰ κατὰ τὴν Ὀλυμπιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου καὶ τὸν Νεκταναβῶ ἦν θρυλούμενα, ὅτι διὰ χλεύης τινὸς ἐπόρνευσεν αὐτὴ καὶ ἐγέννησεν Ἀλέξανδρον τὸν πάνυ <...>.

2 ὡς cod. || 6 τὸνεκταβῶ cod. || 7 αὐτὴν cod. || 8 πάνοι cod.

5. Le passage est en relation avec le texte édité par Thurn § VII, 18 (p. 144, l. 5-145, 7), § VII, 19 (p. 155, l. 18-19), et § VIII, 1 (p. 146, l. 10-23).

Ἐν τοῖς χρόνοις τούτοις ἡ νῆσος ἡ Ῥόδος ὑπὸ θεομηνίας κατέπεσε καὶ κατε<ρρ>άγη καὶ ἡ στήλη τοῦ κολοσσοῦ. Μετὰ δὲ Φίλιππον ἐβασίλευσε τῶν Μακεδόνων Ἀλέξανδρος, || (f. 154r) τῶν δὲ Ἀσσυρίων μετὰ τὸν Ὦχον Δαρεῖος ὁ Μῆδος. Ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἐκλεξάμενος ὁμόφρονας καὶ γενναίους ἄνδρας καὶ στρατηγούς, χωρεῖ κατὰ τῶν Περσῶν καὶ παρατάσσεται τῷ βασιλεῖ Δαρείῳ. Καὶ ἐλθὼν εἰς Βύζαν πόλιν τῆς Εὐρώπης, κατήντησεν εἰς τόπον, ὃν ἐκάλεσε Στρατήγιον· ἐκεῖ γὰρ ἐστρατήγησε κατὰ τοῦ πολέμου μετὰ τοῦ ἰδίου στρατοῦ καὶ τῶν συμμάχων αὐτοῦ· ἐπέρασε δὲ ἄντικρυς εἰς ἐμπόριον τῆς Βιθυνίας τὸ ἐπιλεγόμενον Δίσκοι, καὶ ῥογεύσας ἐκεῖ πολὺν χρυσόν, μετεκάλεσε Χρυσόπολιν τὸ ἐμπόριον ἥτις κέκληται ἕως τῆς νῦν. Καὶ ἐλθὼν ἐν Τροίᾳ καὶ ποιήσας θυσίαν εἰς τὸν τύμβον τοῦ Ἀχιλλέως ἐκ γένους αὐτοῦ καταγόμενος, ἤτησε συμμαχεῖν αὐτῷ ἐν τῷ πολέμῳ· ἐκ γὰρ τοῦ Μολοσσοῦ υἱοῦ Πύρρου καὶ τῆς Ἀνδρομάχης κατήγετο ἡ Ὀλυμπιὰς ἡ μήτηρ τοῦ Ἀλεξάνδρου.

1 θεμηνίας cod. || κατεάγη cod. || 5 Βύζαν sic cod. || 10 κατὰγωμένω || συμμαχίαν cod. || 11 Μόλου τοῦ cod.

6. Le passage est en relation avec le texte édité par Thurn § VIII, 3 (p. 147, l. 44-52). Après les mots Ἡ δὲ Κανδάκη τοῦτο μαθοῦσα le texte est totalement différent et en relation plutôt avec la tradition du *Roman d'Alexandre*. Mais le contenu est différent de la légende de Candace et de Candaulès. Selon cette légende, Candace avait su qu'Alexandre visitait en cachette les autres rois, prenant l'aspect d'un ambassadeur; elle avait alors envoyé des dons à Alexandre, et aussi un peintre pour en avoir un portrait. D'autre part son fils Candaulès avait eu recours à Alexandre pour sauver son épouse, capturée par les ennemis. Alexandre avait alors demandé à Antigonos de prendre sa place, tandis qu'il se présentait comme Antigonos. Alexandre rencontra donc Candace; elle reconnut en lui le roi, et le démasqua. Alexandre, vexé, déclara regretter de ne pas avoir une épée pour tuer Candace et se donner la mort. Candace le rassura et lui fit de riches cadeaux. Les

mots prononcés par Candace se trouvent aussi dans le texte de Malalas (Thurn, § VIII, 3, l. 57-58) mais l'histoire est plus abrégée.

Ἐλθὼν οὖν εἰς τὰ περσικὰ μέρη, κατεδυνάστευσαν οἱ Μακεδόνες· παρέλαβε δὲ Ἀλέξανδρος πάντα τὰ ἰνδικὰ μέρη καὶ τὰ βασίλεια αὐτῶν δίχα τῆς Κανδάκης τῆς βασιλίσσης τῶν ἐνδοτέρων Ἰνδῶν, ἥτις καὶ συνελάβετο τὸν Ἀλέξανδρον τρόπῳ τοιῷδε. Ἔθος εἶχεν ὁ αὐτὸς Ἀλέξανδρος μετὰ τῶν πεμπομένων παρ' αὐτοῦ πρεσβευτῶν πρὸς τοὺς ἐναντίους βασιλεῖς εἰς σχῆμα στρα||(f. 154v)τηγοῦ ἀμφιέννυσθαι καὶ ὁρᾶν ὁποῖός ἐστιν ὁ βασιλεὺς ἐκεῖνος. Ἡ δὲ Κανδάκη τοῦτο μαθοῦσα ὅτι τοῦτο βούλεται ποιῆσαι εἰς τὰ βασίλεια αὐτῆς, ἔπεμψε πρὸς αὐτὸν πρέσβεις μετὰ δώρων πολυτίμων καὶ στέφανον χρυσοῦν διὰ λίθων πολυτίμων, γράψασα αὐτῷ ὅτι· «μὴ σκυλῇς ἐνταῦθα, καὶ κατ' ἔτος ἐπιστεφανῶ σε τὸν αὐτὸν στέφανον». Ἀπέστειλεν δὲ ἡ αὐτὴ Κανδάκη ἅμα τοῖς πρέσβεσι αὐτῆς δόκιμον ζωγράφον ἵνα κρυφῇ ἐπάρῃ τὸ ὁμοίωμα αὐτοῦ μηδενὸς εἰδότος τὸ σύνολον. Κατ' ἐκεῖνον οὖν τὸν καιρὸν συνέβη Κανδαύλην τὸν υἱὸν Κανδάκης ἐνωθῆναι τῷ Ἀλεξάνδρῳ. Ὁ δὲ αὐτὸς Κανδαύλης ὡς εὐεργετηθεὶς παρ' αὐτοῦ, δι' Ἀντιγόνου στρατηγοῦ Ἀλεξάνδρου ἤτησε τὸν βασιλέα ἀπολυθῆναι πρὸς τὴν αὐτοῦ μητέρα. Ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἰς πρόσωπον τοῦ Ἀντιγόνου ἐπιθυμῶν θεάσασθαι τὰ βασίλεια τῆς Κανδάκης ἀπῆλθε μετὰ τοῦ υἱοῦ αυτῆς. Ὁ δὲ Κανδαύλης εἰσήγαγε αὐτὸν πρὸς τὴν μητέρα αὐτοῦ. Ἡ δὲ Κανδάκη ἐδέξατο αὐτὸν ἐν μεγάλῃ τιμῇ καὶ κατὰ μέρος ἐπεσκέπτετο τὸν χαρακτῆρα αὐτοῦ, ἀπομνημονεύουσα τὰ σημεῖα ἃ εἶπον αὐτῇ οἱ πρέσβεις αὐτῆς· θεωροῦσα δὲ λάθρα καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, ἐγνώρισεν αὐτὸν καὶ λαβοῦσα αὐτὸν κατ' ἰδίαν χωρὶς ὅπλων, ὑπέδειξεν αὐτὸν τὸ ὁμοίωμα αὐτοῦ λέγουσα· || (f. 155r) «Ἀλέξανδρε, ὁ τοσαύτας βασιλείας παραλαβὼν ὑπὸ γυναικὸς παρελήφθης». Ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἀναγνωρισθεὶς ἐθυμώθη καὶ περιεβλέπετο ὧδε κἀκεῖσεν, καὶ ἔτριζε τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ. Καὶ λέγει αὐτῷ ἡ Κανδάκη· «Τί ἐθυμώθης, Ἀλέξανδρε;». Εἶπεν δὲ αὐτῇ· «Ὅτι οὐκ ἔχω ξίφος ἵνα ἀνέλω καὶ σὲ καὶ ἐμαυτόν, ὅτι γυνὴ οὖσα ὑπὲρ ἐμὲ φρονεῖς». Καὶ λέγει αὐτῷ ἡ Κανδάκη· «Μηδὲν λυπηθῇς Ἀλέξανδρε· ὥσπερ γὰρ σὺ ἐφύλαξας τὸν υἱόν μου καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, οὕτως κἀγὼ φυλάξω τὸ μυστήριόν σου, ἀλλὰ μὴ φρονῇ ὑπερήφανα, ὡς μόνος ὢν φρόνιμος ἐν βίῳ». Δεδωκυῖα δὲ αὐτῷ καὶ διάδημα πολύτιμον καὶ πορφύραν οἵαν οὐδεὶς τῶν βασιλέων εἶδεν ποτὲ καὶ λίθους τιμίους, ἀπέλυσεν αὐτόν.

2 Μανδάκης cod. || 9 ἐπιστεφανῶ... στέφανον sic codex : fortasse ἐπιστεφανῶσαι vel ἐπιστεφανῶ σε τῷ αὐτῷ στεφάνῳ || πρεσβεῖς cod.

7. Le passage est en relation avec le texte édité par Thurn § VIII, 3-7 (p. 148, l. 65-88) et 9-10 (p. 150, l. 15-21).

Ἔζησε δὲ Ἀλέξανδρος ἔτη λϛ', ἐβασίλευσεν ἔτη ιη', ὑποτάξας τὰ πάντα· ὁ δὲ πόλεμος αὐτοῦ ἐκράτησεν ἔτη θ', ὑπέταξεν δ' ἔθνη κβ', καὶ Ἑλλήνων φυλὰς ιγ'. Εἰσὶν οὖν ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τῆς τελευτῆς Ἀλεξάνδρου ἔτη ,εροδ'. Μετὰ οὖν τὴν τελευτὴν Ἀλεξάνδρου ἐμερίσθησαν εἰς τέσσαρας βασιλείας, ἤτοι τοπαρχίας, καθὼς διετάξατο· τῆς μὲν Μακεδονίας πάσης καὶ Εὐρώπης Φίλιππος ὁ αὐτοῦ ἀδελφὸς καὶ μετ' αὐτοῦ Κάσσανδρος· τῆς δὲ Αἰγύπτου πάσης καὶ Λιβύης Πτολεμαῖος ὁ Λάγου ὁ ἀστρονόμος ἐβασίλευσεν ἔτη μβ', καὶ μετ' αὐτὸν ἐβασίλευ||(f. 155v)σεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ. Ἐπὶ τούτου

ἡρμηνεύθησαν αἱ βίβλοι τῶν Ἰουδαίων ἑλληνιστί. Τῆς δὲ Ἀσίας ἐβασίλευσεν Ἀντίγονος ὁ λεγόμενος Πολιορκητὴς ἕως τῆς Κιλικίας καὶ τοῦ Δράκοντος ποταμοῦ τοῦ διορίζοντος τὴν Κιλικίαν καὶ τὴν Συρίαν. Τῆς δὲ Συρίας καὶ Βαβυλωνίας καὶ Παλαιστίνης ἐβασίλευσε Σέλευκος ὁ Νικάνωρ, ὅστις ἐβασίλευσε καὶ τῆς Ἀσίας ἀνελὼν τὸν Ἀντίγονον καὶ λαβὼν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ πᾶσαν.

---

1 ιη´ : ιζ´ Malalas ǁ **3** ,εφϛγ´ Malalas ǁ **6** Λαγωοῦ cod. ǁ **11** Νικάτωρ Malalas

8. Le passage présente de faibles analogies avec le texte édité par Thurn § VII, 11-13 (p. 141-143). Le texte du manuscrit n'est pas clair, et seule la lecture du passage parallèle de Malalas nous permet d'en saisir le sens. À noter que le nom du protagoniste dans le manuscrit (Γάλλος) correspond au Μαλλίων du texte de Malalas. Pour mieux comprendre le texte, il faut envisager que le jour de l'an était le 1er mars : février était en effet le dernier mois de l'année, et août tombait presque à la moitié. Enfin, le nom Priam n'a aucun sens ici ; je me demande s'il ne faudrait pas le corriger en Πριάπου.

Γάλλος ὁ Καπετολῖνος ποτὲ τὴν πόλιν Ῥωμαίων ἀπὸ στάσεως ἐλευθερώσας καὶ ἀμελῶν τὸν Βραῖνον ἐν τῷ λεγομένῳ Σιξτιλίῳ τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἐκολόβωσε τὰς ἡμέρας αὐτοῦ, ἀποχαράξας καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τοῦ μηκέτι λέγεσθαι οὕτως· συσχὼν δὲ καὶ τὸν συγκλητικὸν Φεβρουάριον τὸν ἐχθρὸν αὐτοῦ καὶ ἀφελών, τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπέθηκε δι' ἐγγράφου προστάξεως τῷ σεξτιλίῳ μηνὶ ἐξ ἐκείνου φεβρουάριον καλεῖσθαι τοῦ ἀτίμου ὀνόματος καὶ κολοβοῦ. Μετὰ οὖν τὸ διοικῆσαι τοὺς ὑπάτους ἐν τῇ πόλει, ἐβασίλευσε Γάϊος ὁ Ἰούλιος Καῖσαρ, καὶ μετ' αὐτὸν ἐβασίλευσε δεύτερος Ὀκταβιανὸς Αὔγουστος ὁ ἀνεψιὸς αὐτοῦ, ὅστις ἐμέμψατο τῷ Γαλλίῳ Καπετολίνῳ τάξαντι τὸν ἄτιμον φεβρουάριον μῆνα ὕστερον πάντων τῶν μηνῶν και ἀντ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἴδιον αὐτοῦ ὄνομα ἐκάλεσε τὸν μέσον μῆνα αὔγουστον, τουτέστιν τὸν ἐκ τὸν απὸ τοῦ ǁ (f. 156r) λεγομένου Πριάμου, ἤγουν τοῦ μαρτίου μηνός· τὸν δὲ πρὸ τοῦ αὐγούστου μῆνα ἐκάλεσεν ἰούλιον εἰς ὄνομα τοῦ θείου αὐτοῦ Ἰουλίου.

*
* *

Comme le dit une note du XVIIIe siècle écrite en latin à la marge du f. 156r *(Hic desinunt excerpta e Joanne Malala. Incipiunt e Georgio Syncello)*, « ici se terminent les *excerpta* en relation avec le texte de Malalas et commencent les *excerpta* tirés de Georges le Syncelle ».

Essayons maintenant de tirer quelques conclusions. Le but était d'offrir la transcription du texte transmis par le *Parisinus gr.* 1336, aux futurs éditeurs de la *Chronographie* de Malalas. Mais il y a aussi quelques renseignements plus généraux à en tirer. L'ensemble des extraits qui nous sont parvenus dans ce recueil d'*excerpta* nous interroge tout d'abord sur la fonction possible de l'ensemble. Or, chaque recueil doit être jugé sur la base de

son contenu, et éventuellement sur son rapport avec le reste du manuscrit[10]. S'il est vrai que les *excerpta* du *Parisinus* s'étalent globalement sur toute la période de la création à Michel Ier Rangabé (à en croire le titre du recueil), la partie conservée est loin d'être une chronique universelle : les épisodes choisis semblent céder au goût de l'anecdotique. Si l'hypothèse que j'avais jadis avancée est possible, à savoir que le manuscrit tout entier représente une série de textes réunis pour préparer une chronique[11], le sens de cette partie constituée d'épisodes peut facilement s'expliquer.

Quant aux différents passages attribués à Malalas, si en effet la partie déjà éditée par Cramer montre des liens étroits avec ce texte, la partie que je viens de transcrire est en rapport moins direct avec la *Chronographie*, mais elle nous pose des questions sur la forme réelle du texte de Malalas. En ce qui concerne le recueil du *Parisinus gr.* 1336, est-ce que d'autres sources (outre Malalas, Georges le Syncelle et Théophane) ont été mises à contribution sans être citées ? C'est fort possible : je pense notamment à cette chronique inconnue, transmise par le même manuscrit, dont la première partie a été éditée sous le titre de *Commentaire à la Genèse* d'Eustathe d'Antioche[12]. Les études futures pourront nous aider à mieux comprendre aussi ce recueil d'*excerpta* historiques.

École des hautes études en sciences sociales, Paris

10. P. Odorico, Cadre d'exposition, cadre de pensée : la culture du recueil, dans *Encyclopedic trends in Byzantium?*, ed. by P. Van Deun & C. Macé (OLA 212), Leuven – Paris – Walpole MA 2011, p. 89-107.
11. Odorico, Dans le dossier des chroniqueurs (cité n. 4).
12. Odorico, Une chronique byzantine inconnue (cité n. 4).

IOANNES SIKELIOTES (AND IOANNES GEOMETRES) REVISITED

WITH AN APPENDIX: EDITION OF SIKELIOTES' SCHOLIA ON AELIUS ARISTIDES*

by Stratis Papaioannou

Ἀλλὰ μή ποτε ἄρα καὶ τὸ διδακτὸν οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς πλουσίοις, οἷς μετὰ τοῦ προαιρεῖσθαι καὶ τὸ δυνατὸν ὕπεστι; [...] πένητι δὲ τί ἂν εἴη δοῦναι τῷ διδασκάλῳ (καθάπερ αὐτὸς ἐγὼ) καὶ μάλιστα τοῖς νυνὶ, οἳ μηδὲν ὄντες, διατείνονται διδάσκειν καὶ τοὺς τῆς ἀναγκαίας χρείας στερομένους διδόναι ἀναγκάζουσιν;

Could it be that the capacity to be taught is not for everyone, but only for the rich, who possess not only the relevant will, but also can afford it? [...] *What could a poor person give to a teacher (exactly like myself) and especially to contemporary teachers who, though they are nothing, claim to be teachers, and force those who lack even the necessities to pay them?*

With these words, Ioannes Sikeliotes complains about the problematic relation of knowledge to wealth and gibes at his fellow colleagues and their avarice. His comments, one suspects, may have had something to do with Sikeliotes' rather insecure social position. A teacher and a rhetor, Sikeliotes lived in a world where education and the art of discourse could not, on their own, guarantee success.[1]

* This paper is in honor of professor Bernard Flusin and his inspiring scholarship. I am grateful to Daria Resh and Charis Messis for comments on earlier drafts of the paper, to Aglae Pizzone for sharing unpublished work, and to Dimitris Skrekas for bibliographical support.

1. The quoted passage comes from Sikeliotes' *Commentary on Hermogenes' On the forms of discourse* 92.8–27 (ed. C. Walz, *Rhetores graeci. 6*, Stuttgart 1834, pp. 80–504; abbreviated henceforth as *Comm.*, based on ms L, but also checked against mss V^1 and V^2; on these mss. see below). The passage is part of a comment on the phrase ὅ γε μαθητόν ἐστι καὶ διδακτόν ("whatever can be learned and can be taught") from the introductory sections of Hermogenes' *On the forms of discourse* 1.1.4 (ed. M. Patillon, *Corpus rhetoricum. 4, Prolégomènes au De Ideis; Hermogène, Les catégories stylistiques du discours [De Ideis]; Synopse des exposés sur les Ideai*, Paris 2012). The phrase τοῖς νυνὶ, οἳ μηδὲν ὄντες, διατείνονται διδάσκειν echoes Hermogenes' own οἱ πολλοὶ τῶν διδασκάλων οἴονταί τινες εἶναι (*On the forms of discourse* 2.7.42).

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, pp. 659–692.

Sikeliotes—partly together with Ioannes Geometres, one of Sikeliotes' more or less contemporary "colleagues"—is the main subject of the present contribution. Just like many other professional teachers of rhetoric in Byzantium, Sikeliotes is a rather forgotten figure. Only a few sentences are devoted to him in Herbert Hunger's *Handbuch*, while Paul Lemerle and Alexander Kazhdan, who wrote general surveys that covered also Sikeliotes' times, namely the period around the year 1000, do not even mention him.[2] This relative oblivion exists despite the fact that Sikeliotes composed one of the most important and substantial commentaries on Hermogenes' *On the forms of discourse* that survives from the Byzantine world—its manuscript title is *Ἐξήγησις εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου φιλοσόφου τοῦ Σικελιώτου*. In this commentary, Sikeliotes attempted for the first time in the history of Byzantine school rhetoric to define in a systematic manner what the *Christian* form of learned discourse is and should be. As such, his commentary offers us a unique glimpse into the formation of those cultural socio-lects that were cultivated by and for the Constantinopolitan elite and its expanding sphere of influence during the middle Byzantine period.

The space allotted here does not allow a comprehensive presentation of Sikeliotes' significance. What we shall pursue instead is to illuminate some aspects of Sikeliotes' biography and literary output by examining a series of passages from his texts. We shall focus on those aspects that characterize the likely career of a Byzantine teacher and convey some of the vitality of Byzantine learnedness during the hundred-year period between Constantine VII Porphyrogennetos and Michael Psellos—in this respect, toward the end of this essay, the figure of Ioannes Geometres will also come into play.[3]

An autobiographical digression (*Comm.* 447.14 – 448.15)

Until recently, our main source of information about Sikeliotes—cited repeatedly in all existing brief biographies of him, from Christian Walz and Hugo Rabe[4] to, most recently, the relevant *PmbZ* lemma (23413)—derived from a short autobiographical digression that Sikeliotes inserted in a scholion to a phrase from Hermogenes' *On the forms of discourse*. This autobiographical passage requires some revision, beginning with the Greek text itself.

2. Cf. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. 1, Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, pp. 83–4 and 145–6. George Kustas was the first to appreciate Sikeliotes in his *Studies in Byzantine rhetoric* (Ἀνάκεκτα Βλατάδων 17), Θεσσαλονίκη 1973, *passim*. A recent article on Sikeliotes (P. Roilos, Ancient Greek rhetorical theory and Byzantine discursive politics : John Sikeliotes on Hermogenes, in *Reading in the Byzantine Empire and beyond*, ed. by T. Shawcross & I. Toth., Cambridge 2018, pp. 159–84), appeared unfortunately too late to be taken into consideration in the present publication. See also A. Pizzone, Emotions and λόγος ἐνδιάθετος : πάθη in John Sikeliotes' commentary on Hermogenes' *On types of style* (forthcoming).

3. The present paper continues and, in a few cases, revisits and corrects S. Papaioannou, Sicily, Constantinople, Miletos : the life of a eunuch and the history of Byzantine humanism, in *Myriobiblos : essays on Byzantine literature and culture*, ed. by Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi & M. Loukaki (Byzantinisches Archiv 29), Boston – Berlin 2015, pp. 261–84.

4. Walz, *Rhetores*. 6 (quoted n. 1), pp. v–xvi, and H. Rabe, *Prolegomenon sylloge* (Rhetores graeci 14), Lipsiae 1931, pp. c–civ.

Walz's 1832 edition of Sikeliotes' *Commentary*, still the only edition of the full text, was based on the following three manuscripts:

- L Florence, BML, Plut. 57.5 (abbreviated as Med. in Walz's edition), which Walz dated to the 14th c., but is actually a late 12th-c. book that was probably in Maximos Planoudes' possession a century later;[5] its main contents are Aphthonios' *Progymnasmata* and the four works that the Byzantines attributed to Hermogenes, accompanied by the commentaries by (a) Ioannes Doxapatres (one generation after Sikeliotes) on Aphthonios and on Hermogenes' *On issues*, (b) Ioannes of Sardeis (early 9th c.) on Ps.-Hermogenes' *On invention*[6] (in the ms this commentary is attributed to Georgios Diairetes or an anonymous commentator), (c) Sikeliotes on the *On the forms*, and (d) Gregorios Pardos (12th c.) on Ps.-Hermogenes' *On the method of force*; and L's two apographs:
- W^2 Vienna, ÖNB, Phil. gr. 15 (abbreviated as Vind. in Walz), ff. 76^r–173^v, 16th c.—the relevant folios actually continue W^1 (on which see below);
- P Paris, BnF, suppl. gr. 589 (abbreviated as Par. in Walz), 16th c.

As Walz states in his introduction, he did not consult the following manuscript:

- W^1 Vienna, ÖNB, Phil. gr. 26, 16th c.; the relevant folios with the *Commentary* (ff. 1^r-140^r) are continued in W^2, ff. 76^r–173^v, and were originally part of a single book.[7]

Walz, however, was unaware of two further important testimonies of parts of Sikeliotes' *Commentary*:

- V^1 Vatican, BAV, Vat. gr. 105, dated to 1244–55, and written in the environment of the Byzantine court of Nicaea; this composite volume is the result of the work of a scribe called Thomas[8] who "dismembered" a more or less contemporary volume, whose main contents were Aphthonios' *Progymnasmata* and the Hermogenian corpus, accompanied by some related texts, in order to add commentaries by (a) Ioannes of Sardeis (cited as Ioannes Doxapatres in the ms) on the *On invention*, (b) Sikeliotes (cited again as Ioannes Doxapatres) on the *On the forms*, and (c) Ioannes Galenos (cited as Gregorios Pardos) on the *On the method of force*;[9]

5. See C. M. Mazzucchi, Longino in Giovanni di Sicilia: con un inedito di storia, epigrafia e toponomastica di Cosma Manasse dal cod. Laurenziano 57.5, *Aevum* 64, 1990, pp. 183–98, at 185.

6. For this commentary and its author, see D. Resh, The first metaphrast : Ioannes, Bishop of Sardeis, in *Metaphrasis in Byzantine literature*, ed. by A. Alwis, M. Hinterberger, & E. Schiffer, Turnhout 2019 (forthcoming).

7. H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. 1, Codices historici, codices philosophici et philologici*, Wien 1961, p. 156 and 147–148 on W^2.

8. See *Repertorium der Griechischen Kopisten. 3, Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, Wien 1997, no. 239.

9. See the note by Paul Canart in M. Patillon, *Corpus rhetoricum. 3, Pseudo-Hermogène, L'Invention ; Synopse des exordes ; Anonyme, Scolies au traité sur l'Invention du Pseudo-Hermogène*, Paris 2012, pp. 207–8 (see also pp. xxxviii–xxxix). See further G. Mercati & P. Franchi de' Cavalieri, *Codices vaticani graeci. 1, Codices 1–329*, Romae 1923, p. 126, and A. Turyn, *Codices graeci vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, in civitate Vaticana 1964, pp. 39–40. On Ioannes Galenos, see text and notes 36 and 37 below.

- V^2 Vatican, BAV, Vat. gr. 901, a late 13th-c. rhetorical manual with similar contents as L and V^1 that, among other works of rhetorical theory, includes the commentaries by (a) Doxapatres on Aphthonios, (b) Ioannes of Sardeis on the *On invention* (again the ms attributes the text to Georgios Diairetes), and (c) Sikeliotes on the *On the forms* (though here the text is assigned to Doxapatres).[10]

By overestimating a lacuna in L, Walz mistakenly thought that the autobiographical passage that interests us was not preserved in that manuscript. Thus the text he printed was based only on W^2 and P. Nevertheless, the text is included in L, on f. 357^v (which W^2 and P follow—however imperfectly as we shall see). Furthermore, the passage survives also in V^1 which offers some significant variant readings. All this makes the new edition offered below necessary.

A few words about the context of the edited passage are appropriate. Sikeliotes comments on a phrase from the beginning of Hermogenes' description of the form of δεινότης (force), the ultimate and most important virtue of style in his system of rhetorical ἰδέαι. The phrase in question reads τὸ γὰρ εἰς δέον καὶ κατὰ καιρόν, namely "(to know and be able to use all the forms of discourse) as necessary and as the occasion demands" (*On the forms of discourse* 2.9.2) and is part of Hermogenes' definition of δεινότης.[11]

In response to this particular phrase Sikeliotes writes an extensive scholion (*Comm.* 446.3 – 448.13). In the beginning (446.3–23), he explicates further the meaning of discursive necessity and discursive occasion, highlighting the fact that for Hermogenes δεινότης is the "correct use" (χρῆσις ὀρθή) of all aspects of style. Then (446.23 – 447.14), Sikeliotes advises his readers that the method to achieve such correctness is "study and practice" (ἡ κατὰ λόγον μάθησις καὶ ἄσκησις). The goal should be, as Sikeliotes insists, to absorb rhetoric to such a degree so that, at any moment, one can activate it, especially if asked to write a speech on the spot (ἐκ ταυτομάτου); in that way, he continues, one shall resemble the good soldiers who train during peace time so that they are ready for war at the appropriate moment. A good example of the latter (and here the autobiographical passage begins: 447.14 – 448.3) is no other than Sikeliotes himself, who has been able to improvise well at many moments of his career. The self-referential digression is then rounded off with a typically Byzantine request for excuse (448.3 – 448.13): autobiography has been put forward, he tells us, not for the sake of showing off, but in order to provide a good example for others.

Here is the new edition and the translation of the latter, autobiographical part of Sikeliotes' scholion (*Comm.* 447.14 – 448.15). The edition is based on L (f. 357^v) and V^1 (ff. 343^v–344^r), both consulted in situ:

10. For the full contents, see P. SCHREINER, *Codices vaticani graeci. Codices 867–932*, [in civitate Vaticana] 1988, pp. 87–90.

11. The full definition reads (*On the forms of discourse* 2.9.1–2): Ἡ δεινότης ἡ περὶ τὸν λόγον ἔστι μὲν κατ' ἐμὴν γνώμην οὐδὲν ἄλλ' ἢ χρῆσις ὀρθὴ πάντων τῶν τε προειρημένων εἰδῶν τοῦ λόγου καὶ τῶν ἐναντίων αὐτοῖς, καὶ ἔτι δι' ὧν ἑτέρων σῶμα λόγου γίνεσθαι πέφυκε. Τὸ γὰρ εἰς δέον καὶ κατὰ καιρὸν καὶ τὸ οὕτως ἢ ἐκείνως εἰδέναι τε καὶ δύνασθαι χρῆσθαι πᾶσί τε λόγων εἴδεσι καὶ πάσαις ἀντιθέσεσι καὶ πίστεσιν ἐννοίαις τε προκαταρκτικαῖς ἢ καταστατικαῖς ἢ καὶ ἐπιλογικαῖς ἁπλῶς τε, ὅπερ ἔφην, τὸ πᾶσι τοῖς πεφυκόσι λόγου σῶμα ποιεῖν χρῆσθαι δύνασθαι δεόντως καὶ κατὰ καιρὸν ἡ ὡς ὄντως οὖσα δεινότης ἔμοιγε εἶναι δοκεῖ.

Οὕτω γὰρ ἡμεῖς πρός τινα τῶν πρώτων τῆς συγκλήτου παραβαλόντες, καὶ νομιζόμενοι ἀναξίαν τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ τῆς φιλοσοφίας κλέους τὴν δόξαν φέρειν καὶ διὰ τὴν πενίαν περιφρονούμενοι καὶ ἀδοξίαν, καὶ μηδὲν ἔχειν περαιτέρω τούτων ὑπολαμβανόμενοι, τὸν τοῦ ἵππου λόγον προσεφωνήσαμεν αὐτοσχεδίως, καὶ πάλιν τὸν τῆς ψύλλης, πάσης ἐπιστήμης ἔχοντα θεωρίας· καὶ πρὸς ἕτερον τὸν κατὰ Σαρακηνῶν λόγον ἐξεθέμην, μηδὲ προμελετήσας μηδὲ προσκεψάμενος, ἀλλ' αὐτομάτως πρὸς ταῦτα καὶ ὥσπερ παίζων ἀποδυσάμενος. Οὕτω δ' οὖν μοι καὶ ὁ τοῦ Προμηθέως μῦθος ἀνεσκευάσθη καὶ κατεσκευάσθη, διὰ παντὸς εἴδους φιλοσοφίας καὶ ἀλληγορίας πεπλουτισμένος. Μέμνημαι δ' ἐγώ ποτε καὶ τῷ δευτέρῳ βασιλεῖ προτραπεὶς ἐν τοῖς Πικριδίου λόγον εἰπεῖν, οὗ ἡ ἀρχή «οἱ προσφωνηματικοὶ τῶν λόγων, ὦ βασιλεῦ, παραιτοῦνται τὰ μήκη τῶν ὑποθέσεων». Ἀλλ' οὐδὲν ἐκ τούτων ὠφέλημαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ταῦτα πενίᾳ ἐσχάτῃ καὶ ἀπαραμυθήτῳ παλαίων ταλαιπωρίᾳ ἐγώ τε καὶ οἱ σὺν ἐμοί.

Καὶ ταῦτα διῆλθον, οὐχ ἵν' ἐμαυτὸν ἐπάρω (κατὰ τὴν παροιμίαν, «ὥσπερ Ἀστυδάμας, σαυτὴν ἐπαινεῖς γύναι»), ὅτι μηδεὶς ἀμαθέστερος ἐμοῦ φανήσεταί ποτε—ἄλλως τε καὶ τὸν πλείονα βίον ἐν αἰχμαλωσίᾳ καὶ νόσοις διαγαγὼν ποικίλαις—, ἀλλ' ἵν' ἐπιδείξωμαι, ὅτι τοὺς περὶ τὰς ἐπιστήμας καὶ μελέτας πόνους καὶ προῖκα δεῖ ταλαιπωρεῖν, καὶ εἰ μηδὲν ἔσεσθαι μέλλοι ἐκ τοῦ προφανοῦς ἡμῖν ἐντεῦθεν χρηστόν· ὥστε μελετῶμεν καὶ ἀναγινώσκωμεν ἐπιστατικῶς, καὶ λογογραφῶμεν ὡσαύτως, ἀρκοῦσαν ἀμοιβὴν κληρούμενοι τὴν παρὰ τούτων δόξαν· καὶ γὰρ χωρὶς τούτων οὔτε γράψομέν τι διαφέρον τῶν καθ' ἡμᾶς, οὔτε διδάξομεν.

Ἀλλὰ πρὸς τὰ ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν.

1 τῶν πρώτων τῆς L Walz (=W^2 et P): καὶ τῆς πρώτης V^1 ‖ **2** ἀναξίαν V^1: ἀνάξιον L Walz ‖ διὰ V^1: οὐ διὰ L Walz ‖ **4** ἵππου: Φιλίππου suprascr. L ‖ **4-5** καὶ πάλιν – θεωρίας V^1: om. L Walz ‖ **5** ἐξεθέμην V^1: om. L Walz ‖ **6** μηδὲ V^1: μηδένα L Walz ‖ μηδὲ V^1: ἢ καὶ L Walz ‖ **7-8** καὶ κατεσκευάσθη V^1: om. L Walz ‖ **9** τῷ δευτέρῳ βασιλεῖ V^1: τὸν βασίλειον τὸν δεύτερον L Walz ‖ Πικριδίου L Walz: Πικριδίοις V^1 ‖ **10** προσφωνηματικοὶ V^1: προσφωνητικοὶ L Walz ‖ **11** ἀλλ' οὐδὲν ἐκ V^1: κἂν μηδὲν L Walz ‖ **13** κατὰ L Walz: om. V^1 ‖ **14** ἀμαθέστερος suprascr. L V^1: ἀφανέστερος L Walz ‖ ἐμοῦ V^1: ἐμοὶ L Walz ‖ **15** ἵν' ἐπιδείξωμαι L Walz: ἵνα δείξω V^1 ‖ **17** ἐκ τοῦ – χρηστόν V^1: τούτων χρηστὸν ἡμῖν [suprascr.] ἐκ τοῦ προφανοῦς L τούτων χρηστὸν ἐκ τοῦ προφανοῦς Walz ‖ **18** ἐπιστατικῶς L Walz: ἐπιτατικῶς V^1 ‖ ὡσαύτως L Walz: οὕτως V^1 ‖ **19** καὶ V^1: οὐ L Walz ‖ **21** ἀλλὰ – ἐπανέλθωμεν L Walz: om. V^1.

In this very way, when I appeared before a man who was among the leaders of the senate, despite the fact that I was thought to carry an esteem that was unworthy of the name of philosophy and its glory and was thus looked down upon because of my poverty and lack of esteem, and even if I was considered to possess no further attributes than these two,[12] *I pronounced the discourse on the horse in an improvised manner, and again the one on*

12. Cf. a similar comment in Sikeliotes' introduction to his *Commentary*, ed. RABE, *Prolegomenon sylloge* (quoted n. 4), p. 415.13-23 (henceforth *Prol.*): Ἔστι δὲ καὶ ἑτέρα τις αἰτία ἡ ποιοῦσα τοὺς νῦν ὑποβαίνειν τῶν παλαιῶν, ὅτι ἐκεῖνοι μὲν πρὸς τῷ ζηλωτὰς ἔχειν καὶ ἀντιπάλους καὶ σπουδαστὰς τῶν λόγων ἔτι καὶ πρὸς ἀγῶνας ἤθλουν, παρ' οἷς συνέβαινε τὸν ζῆλον εἰς μεῖζον διὰ τὴν εὔκλειαν ἐρεθίζεσθαι, παρ' ἡμῖν δὲ τούτων οὐδέν, ἀλλὰ φθόνος πολὺς καὶ μελέτη κρίσεσιν ὀρθαῖς ἀπαράθετος καὶ τὸ ἄδοξον καὶ ἀγέραστον καὶ τῶν εἰς τοὺς λόγους ἐπαίνων καὶ τῶν εἰς τοὺς πόνους πραγμάτων. καὶ ἐῶ λέγειν, ὡς ἐκείνοις μὲν ἡ σπουδὴ περὶ ἕν τι καὶ μόνον, ἡμῖν δὲ περὶ πάσας τὰς ἐπιστήμας καὶ τὰ μαθήματα.

the flea, a speech that contained perspectives from every science; and yet again, to another person, I presented the speech against the Saracens, without any previous practice or plan, but having readied myself for these fights on the spot, as if for amusement. In the same manner too I composed a refutation and a confirmation of the myth of Prometheus, enriched with every kind of philosophy and allegory. I also recall how once, urged by the second emperor, I gave a speech in <the monastery/neighborhood> of ta Pikridiou that started with the words "In speeches of address, o emperor, one refrains from worrying about the length of the subject at hand." Nevertheless, I profited nothing in my life from all these, despite the fact that I and my household struggle with the utmost poverty and inconsolable tribulation.

And I mention all this, not in order to elevate myself (as the proverb says: "like Astydamas, you praise yourself, o woman"[13]*), since no one will ever exist who is more ignorant than I am—after all I spent most of my life in captivity and various kinds of illnesses—but in order to demonstrate that for the sake of knowledge and rhetorical display we must undertake hard labors, even for free, and even if we are bound to gain no apparent profit thence. Thus, let us study and read*[14] *with focused attention, and let us compose speeches* [λογογραφῶμεν] *in the same fashion, expecting to be allotted as our only and sufficient payment the esteem we might gain from them;*[15] *indeed, without such effort we will neither write nor teach anything that may distinguish us from our contemporaries.*

But let us return to our initial point.

Biographical bits

There is much that deserves a comment in the text above. We may commence with three remarks on Ioannes' biography.

πενίᾳ ἐσχάτῃ καὶ ἀπαραμυθήτῳ παλαίων ταλαιπωρίᾳ ἐγώ τε καὶ οἱ σὺν ἐμοί [...] *μηδεὶς ἀμαθέστερος ἐμοῦ φανήσεταί ποτε, ἄλλως τε καὶ τὸν πλείονα βίον ἐν αἰχμαλωσίᾳ καὶ νόσοις διαγαγὼν ποικίλαις* (ll. 11–5): In the short space of his autobiographical digression Ioannes returns twice on the miserable life he has led and which had much to do, it seems, with his Sicilian origins and the predicament of a Byzantine immigrant who came from the provinces to the capital in order to make a living.

The reference to his "captivity" should be read together with a similar, autobiographical aside that Ioannes inserted in the second sizable text that we have from his pen, the *Life of our Holy Father Nikephoros the monk and bishop of Miletos* (Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν

13. For this Byzantine proverb see *Corpus paroemiographorum graecorum*, ed. E. L. a Leutsch et F. G. Schneidewin, Hildesheim 1958-1961, vol. 1, p. 160 (no. 100) and vol. 2, pp. 638–9 (no. 36).

14. Or, more elaborately: "let us practice proclamation (μελετῶμεν) and public recital (ἀναγινώσκωμεν)."

15. On the value of constant study as well as its likely ineffectiveness, see also another brief self-referential note in *Comm.* 93.12–7: Ὁ γὰρ νῦν τῆς διατριβῆς προϊστάμενος ταύτης, καὶ ῥώμῃ σώματος καὶ μελέταις ἀδιαλείπτοις ἐγκαρτερῶν, ὡς καὶ ῥᾳδίως, πᾶν ὃ βούλοιτο ἐκμανθάνειν, ὅμως ἔτι παῖς ἐστιν ἑξηκοντούτης (on this cf. the discussion below), μηδὲν περαιτέρω τῶν ἀποστοματισμῶν προβαίνων, καὶ τοῦτ' οἴδασι πᾶσα ἡ πόλις. See also *Comm.* 132.30 – 133.3 on the importance of experience, training, and joined reading (all of which, Sikeliotes adds, are missing from his contemporaries): τελείως δὲ ὁ χρόνος καὶ ἡ πολλὴ πεῖρα καὶ ἡ ἀκριβὴς ἄσκησις καὶ ἡ πρὸς τοὺς τῶν ὁμοτέχνων ἄφθονος κοινωνία καὶ συνανάγνωσις, οἳ τὰ νῦν παντάπασιν ἐκλελοίπασιν.

Νικηφόρου μοναχοῦ καὶ ἐπισκόπου, *BHG* 1338; henceforth *Life*[16]), a text previously thought as having been written by an anonymous monk (*PmbZ* 31464), but which was written by Sikeliotes, as I hope to have demonstrated elsewhere.[17] At some point in the *Life*, Sikeliotes mentions a defeat of the Byzantine army by the Arabs, in the Sicilian city of Rametta in the Fall of 964, during a campaign which Nikephoros, the subject of the *Life*, had followed as officiating priest. Sikeliotes remarks (*Life* 10) that he too was present at the events: οἶδε δέ, he writes, καὶ ὁ ταῦτα συγγράφων· κατὰ γὰρ τὸ αὐτοῦ ἄστυ τὰ δράματα γέγονεν ("also the author of these events knows <about them> since the disaster[18] took place in/near his own city"). Sikeliotes was thus perhaps from Rametta[19] and must have been at least a young adult (born in ca. 950?) at the time of the battle.

Furthermore, we know that Byzantine war prisoners were captured by the Arabs as a result of the failed campaign in 964; the most notable among them, taken to North Africa and later released to Constantinople, was a eunuch named Niketas (*PmbZ* 25784) who was a close advisor of the emperor Nikephoros Phokas (*Life* 10) and the appointed navy general that led the fleet against the Arabs. It seems probable that Sikeliotes was also taken as captive during the same events. And one may, furthermore, wonder if Sikeliotes was in fact acquainted with Niketas during their time of captivity.[20] Could it be that Niketas was among Sikeliotes' patrons, or even one of the two high aristocrats mentioned in the autobiographical digression edited above?

μέμνημαι δ' ἐγώ ποτε καὶ τῷ δευτέρῳ βασιλεῖ προτραπεὶς [...] *λόγον εἰπεῖν* (ll. 8–9): Walz (relying on W^2 and P, both of which based on L) printed this sentence as μέμνημαι δ' ἐγώ ποτε καὶ τὸν βασίλειον τὸν δεύτερον προτραπεὶς [...] λόγον εἰπεῖν. This has been misread as a reference to the emperor Basil II the so-caller "Bulgar-slayer" (ca. 958 – 15.12.1025; *PmbZ* 20838), even if no other Byzantine text refers to Basil II as "Basil the second." In any case, V^1 preserves the correct reading, which makes clear that the emperor in question was Basil's brother and co-emperor Constantine VIII (960/961 – 11.11.1028; *PmbZ* 23735).[21]

When exactly the speech was given remains uncertain. The event must date during the period when Basil and Constantine were the sole rulers, before the death, that is, of Basil in 1025 and after the death of Ioannes Tzimiskes on the tenth of January 976. We may

16. Ed. H. Delehaye, Vita sancti Nicephori episcopi Milesii saeculo X, *AnBoll* 14, 1895, pp. 123–66 = H. Delehaye, Vita S. Nicephori, in *Milet : Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899. 3, 1*, *Der Latmos*, hrsg. von Th. Wiegand, Berlin 1913, pp. 157–71.

17. See Papaioannou, Sicily (quoted n. 3). To the many similarities in phrasing and diction between the *Life* and the *Comm.* that reveal the signature of Sikeliotes (cf. Papaioannou, Sicily, p. 273–4 and 277–8, n. 68) we may add a self-referential comment in the former text that resembles a phrase in the autobiographical passage edited above; cf. *Life* 28, τί ἂν αὐτὸς ποιήσαιμι [...] ἀμαθίᾳ δὲ παντελεῖ καὶ ἀγροικίᾳ σύντροφος ὤν, with *Comm.* 448.5–6, μηδεὶς ἀμαθέστερος ἐμοῦ φανήσεταί ποτε.

18. This refers to the "heavy and miserable defeat" (βαρεῖαν καὶ ἐλεεινὴν [...] ἧτταν) of the Byzantine army.

19. E. Kislinger & F. Maurici, Rometta nel contesto del conflitto arabo-bizantino (IX-X sec.) : topografia e monumenti, storia e geopolitica, *RSBN* 51, 2014, pp. 97–136, at 132, insist on Rametta as Sikeliotes' birthplace. The *PmbZ* entry (31464) is, with good reason, more reserved and suggests either Rametta or the larger city of Messina, from where the Byzantine army was expelled.

20. I owe this suggestion to Paul Magdalino.

21. For the locution δεύτερος βασιλεύς see e.g. *De cer.* 712.12–3, ed. Reiske.

narrow this period a bit further if we consider that Basil and, by extension, Constantine effectively took over government after the fall of Basileios Lekapenos in ca. 985/986. Additionally, since there is no indication in Sikeliotes' wording that either Basil or Constantine was dead when he was writing the autobiographical reference, we may deduce that the *Commentary* itself probably dates from before 1025. Indeed, if Sikeliotes was born in ca. 950, as suggested above, the composition (or part of the composition) of his *Commentary* may date to the 1010s, if we follow, that is, another self-referential comment in passing that he is "sixty years old" while writing his text (*Comm.* 93.12–5): ὁ γὰρ νῦν τῆς διατριβῆς προϊστάμενος ταύτης [...] ἔτι παῖς ἐστιν ἑξηκοντούτης.

πρός τινα τῶν πρώτων τῆς συγκλήτου παραβαλόντες [...] *καὶ πρὸς ἕτερον* [...] *τῷ* [...] *βασιλεῖ προτραπεὶς ἐν τοῖς Πικριδίου λόγον εἰπεῖν* (ll. 1–9): The first three speeches (on the horse, on the flea, and against the Saracens) mentioned by Sikeliotes in his autobiographical digression were apparently performed in the houses of members of the senate.[22] The next two, a refutation and confirmation of the myth of Prometheus, could have been the subject of speeches performed by Sikeliotes in front of his students. For the sixth speech, we know the exact location. The "address" requested by emperor Constantine VIII was performed in the Pera neighborhood of *ta Pikridiou* and, most probably, in the church of the homonymous monastery. The latter was built (if we are to trust the *Patria*) at the time of Eirene the Athenian's rule (797–802) by the *koitônitês* Pikridios, a eunuch probably to be identified with Ioannes Pikridios (*PmbZ* 3110)—who was notably exiled to Sicily at some point in his life.[23] One is tempted to speculate that the *Pikridiou* neighborhood was where Sikeliotes resided, or even that the relevant church was where Sikeliotes taught—but we have no real grounds to push such speculations.

On a more general perspective, we may link the mention of locations for the improvised performance of speeches with another passage in Sikeliotes' commentary (*Comm.* 450.1–14) where he lists the most important spaces and audiences for declamatory display. As an aside, the passage is also worth citing here in a new edition (based on L, ff. 357^v–368^r, and V^1, f. 344^v); it is a scholion on parts of Hermogenes' phrase πότε μὲν δεῖ, πότε δὲ μὴ δεῖ λέγειν, καὶ ποῦ καὶ μέχρι πόσου καὶ πρὸς ὅντινα καὶ πῶς καὶ διότι (*On the forms of discourse* 2.9.4):

«καὶ ποῦ»: ἐν ποίῳ τόπῳ τοῦ λόγου καὶ μέρει, τόδε τὸ νόημα, καὶ ἐν ποίῳ κεφαλαίῳ, ἐν ἀρχαῖς, ἢ ἐν μέσοις, ἢ ἐν τελευταίοις· ἐν παρατάξει, ἐν ἀνδρείας καιρῷ, ἐν φόβῳ, ἐν ἀγωνίᾳ· ἐν ἐκκλησίᾳ, ἐν παλατίῳ, ἐν θεάτρῳ, καὶ τῶν ὁμοίων· καὶ γὰρ οὐ τὰ αὐτὰ πανταχοῦ, οὐδ' ἡ αὐτὴ τάξις· πολλὰ γὰρ καὶ καλῶς νοηθέντα, καὶ γενναίως φρασθέντα, κακῶς τεταγμένα, ἔβλαψαν οὐ μετρίως.

22. On a rhetor addressing members of the Constantinopolitan ruling elite see also Sikeliotes' following remark about Gregory of Nazianzos and his *Farewell* speech (*Comm.* 454.21–30): Πόσοι Δημοσθένεις ταῦτα καὶ πόσοι ῥήτορες; οὐ γὰρ πρὸς πεντακοσίους καὶ χιλίους βουλευτάς, ἀλλὰ πρὸς δεύτερον κόσμον τὴν βασιλεύουσαν, καὶ πρὸς ὑπάτους καὶ ἄρχοντας τοὺς πρωτίστους καὶ πάσης παιδείας τὸ κράτος ἔχοντας [...] ἐχρήσατο δὲ ἑτέρως ταῖς ἀπολογίαις ἐν τῷ συντακτηρίῳ τραχέως καὶ ἀκμαίως, καὶ ὡς προσῆκον ἀκούειν τοὺς θρασεῖς ἐκείνους καὶ βασκάνους.

23. For the monastery of *ta Pikridiou* see JANIN, *Géographie* 1, 3, pp. 403–4; for the neighborhood (προαστεῖον), see Kinnamos, *History* 75.13–4, ed. Meineke.

«καὶ μέχρι πόσου»: πολλὰ περὶ τοῦ αὐτοῦ εἰπεῖν ἢ ὀλίγα· σύντομα, διὰ μακροῦ, καὶ τὰ ὅμοια.

«καὶ πρὸς ὅντινα»: πρὸς πατριάρχην, βασιλέα, ἄρχοντα, ἄνδρα, γυναῖκα, δοῦλον, παιδίον, πιστόν, ἄπιστον, Ἕλληνα, βάρβαρον, φίλον, πολέμιον, ἰδιώτην, σοφὸν, ἄσοφον· δεῖ γὰρ καὶ τῶν προσώπων στοχάζεσθαι πρὸς τὰ νοήματα, καὶ πρὸς τὴν ἰσχὺν αὐτῶν τοὺς λόγους ποιεῖν.

1 καὶ ποῦ L Walz: ϙε´ V^1|| τόδε τὸ L Walz: τὸ δὲ V^1 τὸ δὲ τὸ W^2 || **2** ἐν³ om. V^1 || ἐν παρατάξει V^1: ἐν παρατάξει, ἐν θεάτρῳ L Walz || ἀνδρίας L Walz || **3** ἐν θεάτρῳ V^1: om. L Walz || καὶ γὰρ οὐ V^1: οὐ γὰρ L Walz || **6** καὶ μέχρι πόσου L Walz: ϙς´ V^1 || τοῦ V^1: om. L Walz. || **8** καὶ πρὸς ὅντινα L Walz: ϙζ´ V^1 || **9** παῖδα V^1.

"and where"*: in which place or part of the speech <should> this <or that> thought appear, and in which section—at the beginning, in the middle, or in the conclusion; <also, where is the speech taking place>: in front of the army, at a time of bravery, fear, or agony; at the church,*[24] *in the palace, in the* theatron,[25] *and the like; for indeed not all topics are appropriate everywhere, nor is their arrangement always the same; and many subjects, even when well conceived and nobly expressed, have caused no small harm, if they have been badly arranged.*

"and for how long"*: whether <it is necessary> to say many or few things about the same subject; <whether to speak> briefly, extensively, and the like.*

"and addressing whom"*: <how one should speak when addressing> a patriarch, an emperor, a member of the ruling elite, a man, a woman, a slave, a child, a believer, an unbeliever, a Greek, a foreigner, a friend, an enemy, and uneducated man,*[26] *a wise or an unwise man; for with respect to the content of a speech one must consider also one's audience and make the speech according to the audience's capacity.*

TRACES OF RHETORIC

Beyond the two major works already mentioned, namely the *Commentary* and the *Life of Nikephoros of Miletos*, the autobiographical passage edited above adds six shorter display pieces to Sikeliotes' known rhetorical oeuvre.[27] None of these speeches survive, perhaps

24. In the context of Sikeliotes' *Commentary* ἐκκλησία may refer to either a church or, when referencing ancient matters, the assembly; cf. *Comm.* 470.10–23: πολιτικὸν ὠνόμαζον λόγον οἱ παλαιοὶ τὸν τοῖς πολιτευομένοις συμβαλλόμενον· [...] διὸ καὶ εἰς τρεῖς διελόντες διαφορὰς κατὰ τὰς πολιτείας, τῷ μὲν δὲ τὰ βουλευτήρια ἀπένειμαν καὶ τοὺς βουλευτάς, τῷ δὲ τὰ δικαστήρια καὶ τοὺς δικαστάς· τῷ δὲ τὰς πανηγύρεις καὶ τὰς ἐκκλησίας καὶ τοὺς ἐκκλησιαστάς· ἐκκλησίας δὲ ἔλεγον οἱ παλαιοὶ τὰς ἐκ μετακλήσεως συναθροίσεις ἐπί τε ἑορταῖς ἢ πανηγύρεσιν, ἐγκωμίοις τε ἢ ψόγοις, ἀπὸ Γοργίου τὴν ἀρχὴν λαβοῦσαι· ὅπου δ' ἂν γένοιτο ταῦτα τὰ εἴδη, εἴτε ἐν πολέμῳ, εἴτε ἐν εἰρήνῃ, εἴτε ἐν τριήρεσιν, εἴτε ἄλλοθί που κατὰ τὴν οἰκείαν διαφορὰν καὶ τὴν σύνοδον εἶχεν.

25. The most common meaning of this word during Sikeliotes' time was "the hippodrome" (cf. *Comm.* 255.1–2: θεωρικά εἰσι τὰ ὑπὸ τῶν στρατηγῶν ἀποστελλόμενα ἐπὶ τῷ θεάτρῳ θηρία εἰς θέαν τῶν καθημένων); another likely meaning, which may be also implied in our passage here, is a "small audience," such as that encountered in an aristocratic household or at school; finally, in Sikeliotes, the word may refer to the ancient theater as well (cf. *Comm.* 230.9 and 383.7).

26. Or: "a common person" (i.e. not belonging to the ruling class); cf. notes 102 and 103 below.

27. Cf. HUNGER, *Die hochsprachliche* (quoted n. 2), pp. 145–6.

because of their occasional, improvised nature; they belong to a category of rhetorical pieces that had relatively little chance of preservation in the Byzantine manuscript book culture.

Let us look at each of these pieces separately, proceeding in a reverse manner.

μέμνημαι δ' ἐγώ ποτε καὶ τῷ δευτέρῳ βασιλεῖ προτραπεὶς ἐν τοῖς Πικριδίου λόγον εἰπεῖν, οὗ ἡ ἀρχή «οἱ προσφωνηματικοὶ τῶν λόγων, ὦ βασιλεῦ, παραιτοῦνται τὰ μήκη τῶν ὑποθέσεων» (ll. 8–10): Several examples of address speeches are preserved from all periods of Byzantine literature, eclectically surveyed by Herbert Hunger, who also discussed briefly the relevant directions by Pseudo-Menandros.[28]

Two general features of such speeches may be highlighted in relation to Sikeliotes. Firstly, "addresses" are often enacted in the context of seeking patronage—such as for instance the *Λόγος προσφωνητικός* that Michael Attaleiates delivered for the emperor Nikephoros Botaneiates in order to present his *History* to him;[29] after all, as we read in Pseudo-Menandros, such speeches address ἄρχοντας, members of the ruling elite as it were.[30] Secondly, a common thread of "addresses" seems to be the promotion of their supposed improvisational character;[31] Sikeliotes himself, in another passage of his *Commentary*, suggests that in such speeches "the speaker is like someone who dances from happiness," thus underlining the spontaneity of (real or feigned) emotions that should guide the moment of rhetorical delivery.[32]

οὕτω δ' οὖν μοι καὶ ὁ τοῦ Προμηθέως μῦθος ἀνεσκευάσθη καὶ κατεσκευάσθη, διὰ παντὸς εἴδους φιλοσοφίας καὶ ἀλληγορίας πεπλουτισμένος (ll. 7–8): The next two pieces, a refutation and a confirmation of the myth of Prometheus, are *progymnasmata*—ἀνασκευή and κατασκευή are listed as fifth and sixth in the order of 14 such preliminary exercises in Aphthonios' relevant handbook. In Aphthonios, the theme of the model "refutation" and model "confirmation" is the story of Daphne and it seems that mythology was the principal topical source for such works, as surviving examples by Libanios, Ioannes Doxapatres, and Nikephoros Basilakes suggest.[33]

Based only on the evidence of surviving titles of such *progymnasmata*, it appears that Sikeliotes was the first to treat the myth of Prometheus in a refutation and a confirmation.[34]

28. Hunger, *Die hochsprachliche* (quoted n. 2), pp. 146–7. To Hunger's examples we may add, for instance, Psellos' Λόγος προσφωνηματικὸς πρὸς τὸν κῦρ Μιχαὴλ τὸν Δούκαν: *Michaelis Pselli Orationes panegyricae*, ed. G. T. Dennis, Lipsiæ 1994, orat. 13.

29. Λόγος προσφωνητικός, ἐκφωνηθείς παρὰ Μιχαὴλ μαγίστρου βέστου καὶ κριτοῦ, τοῦ Ἀτταλειάτου, πρὸς τὸν βασιλέα τὸν Βοτανειάτην: *Michaelis Attaliatae Historia*, rec. E. Th. Tsolakis (CFHB 50), Athenis 2011, pp. 3–5.

30. Ps.-Menandros, *On epideictic speeches* 414.31 – 415.1: *Menander Rhetor*, ed. with transl. and commentary by D. A. Russell & N. G. Wilson, Oxford 1981, pp. 164–5: ὁ προσφωνητικὸς λόγος ἐστὶν εὔφημος εἰς ἄρχοντας λεγόμενος ὑπό τινος.

31. See the examples in Hunger, *Die hochsprachliche* (quoted n. 2), pp. 146–7.

32. *Comm.* 310.15–6: χορεύοντι ταῖς εὐφροσύναις ὁ λέγων ἔοικεν, ὡς προσήκει ταῖς προσφωνητικαῖς ἰδέαις.

33. For Libanios and Basilakes, see Hunger, *Die hochsprachliche* (quoted n. 2), pp. 102–3; for Doxapatres, see C. Walz, *Rhetores graeci*, vol. 2, Stuttgart 1835, pp. 349–53 and 366–9, where we find a refutation and a confirmation of the story of Ganymedes.

34. Among Libanios' *Progymnasmata* we find an *ekphrasis* on the theme of Prometheus: *Libanii opera. 8, Progymnasmata, argumenta, orationem Demosthenicarum*, rec. R. Foerster, Lipsiae 1915, 12.19.

On the other hand, that Sikeliotes' approach was, as he declares, philosophical and, more specifically, allegorical, places Sikeliotes in a long chain of Neoplatonic treatments of the myth of Prometheus. These begin with a brief aside in Plotinus (*Enneads* 4.3.14), are expanded by the focused treatment of Proklos, Olympiodoros, and David,[35] and are revisited by an author who flourished about a hundred years after Sikeliotes, namely Ioannes Galenos, a teacher and rhetorician with a partly similar profile to Sikeliotes[36]—Galenos' *Εἰς τὸ παρ' Ἡσιόδῳ κλαπὲν πῦρ ὑπὸ Προμηθέως καὶ εἰς τὴν ἀποσταλεῖσαν Ἐπιμηθεῖ Πανδώραν* offers a likely parallel to Sikeliotes' lost work.[37]

Sikeliotes mentions Prometheus once more in his surviving works, in the *Prolegomena* to his *Commentary*, where he notably equates Prometheus with rhetoric as far as their beneficial activity is concerned (*Prol.* 396.20–3):

> Ἔστι δὲ πολιτικῆς μέρος ἡ ῥητορικὴ τὸ συνεκτικώτατόν τε καὶ κάλλιστον μεταποιοῦσα τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ πρᾳότερον οὐχ ἧττον ἢ ὡς ὁ <τοῦ> μύθου Προμηθεύς.
>
> *Rhetoric is the most important part of the science of politics; it leads to social cohesion and transforms people toward mild manners, no less than Prometheus of the ancient myth did.*

τὸν κατὰ Σαρακηνῶν λόγον ἐξεθέμην (l. 5): This lost speech could perhaps be added to the long list of polemical texts against the Arabs that we know from the middle Byzantine period.[38] That Sikeliotes was a Sicilian refugee who had experienced the war against the Arabs firsthand could only have enhanced his treatment of the subject.

τὸν τοῦ ἵππου λόγον προσεφωνήσαμεν αὐτοσχεδίως, καὶ πάλιν τὸν τῆς ψύλλης, πάσης ἐπιστήμης ἔχοντα θεωρίας (ll. 4–5): These two improvised speeches may be treated together since both belong to the tradition of playful rhetoric—usually encomia, invectives, *ekphraseis*, or *ethopoiiai*, in prose as well as in verse—, pertaining to animals, plants, and other "low" subjects. From the period close to Sikeliotes and relevant to his two pieces, we may mention several works by Ioannes Geometres—six works in prose, and two in verse, one of them a short encomium of horses, titled *Ἵππων ἐναργεῖς εὐγενεστάτων*

35. See e.g. Proklos, *Platonic theology* 87.22 – 88.29: Proclus, *Théologie platonicienne. 5*, texte établi et trad. par H. D. Saffrey & L. G. Westerink, Paris 1987; Olympiodoros, *Comm. on Gorgias* 48.6: *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerink, Leipzig 1970; and David, *Prolegomena* 9.34 – 10.23: *Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium*, ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem graeca 18, 2), Berlin 1904.

36. See Η. Χ. Νεσσερησ [I. Ch. Nesseris], *Η Παιδεία στην Κωνσταντινούπολη κατὰ τὸν 12ο αιώνα* (PhD thesis), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 2014, vol. 2, pp. 120–4; item II-1 in Nesseris' list (a commentary on Hermogenes' *On the method of force*) is the one preserved also in Vatican, BAV, gr 105 and mentioned above, while item III-1 in Nesseris' list (*BHG* 1617jk) has been edited in J. Gouillard, Léthargie des âmes et culte des saints : un plaidoyer inédit de Jean Diacre et Maïstôr, *TM* 8, 1981, pp. 171–86, here pp. 173–9.

37. *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie mit Prolegomena*, hrsg. von H. Flach, Leipzig 1876, pp. 417–8; cf. pp. 334.22 – 335.7 and 335.26 – 337.6. For Galenos as an allegorist, see P. Roilos, "Unshapely bodies and beautifying embellishments" : the ancient epics in Byzantium, allegorical hermeneutics and the case of Ioannes Diakonos Galenos, *JÖB* 64, 2014, pp. 231–46.

38. A. Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden 1972; see also Id., *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Altenberge 1982.

τύποι, based on Xenophon's *On horsemanship*[39]—, three unedited, perhaps 10th-century, short pieces preserved in Vienna, ÖNB, Phil. gr. 342—an epistolary *Sammelhandschrift*, dated to the second half of the 11th century, with Libanios, Ioannes Chrysostomos, and several 10th-century writers—,[40] two poems by Christophoros Mytilenaios,[41] and six prose works by Psellos, one of them an *Encomium of the flea*[42] and another of them a lengthy letter that is essentially a praise of horses.[43] The learnedness poured into all these works (especially those of Psellos) may give us some hint as to Sikeliotes' claim that the speech on the flea (and we may assume also the one on the horse) "contained perspectives from every science."[44]

Two further autobiographical digressions (*Comm.* 444.21 – 445.16 and 469.13–9)

Can we add more pieces to the puzzle of Sikeliotes' profile and the professional expectations for a rhetorician like him? From two passing comments in his *Prolegomena* and the *Commentary*, we may adduce that he wrote commentaries also on Hermogenes'

39. *Poem* 233, ed. Μ. Π. Τωμαδακη [M. P. Tomadake], *Ιωάννης Γεωμέτρης, Ιαμβικά ποιήματα: κριτική έκδοση, μετάφραση και σχόλια* (PhD thesis), Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 2014, p. 205 (see also pp. 413–4). Geometres' metrical *ethopoiia* is titled *Εἰς ἔλαφον διωκομένην καὶ καταφυγοῦσαν πρὸς θάλασσαν, καὶ ὑπὸ σαγηνευτῶν κρατηθεῖσαν* = *Poem* 292: Jean Géomètre, *Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques*, éd., trad., commentaire par E. M. van Opstall, Leiden – Boston 2008, pp. 507–12. His *Encomium of the oak*, two *Letters with an ekphrasis of a garden*, and three *Encomia of the apple*, are edited and commented in *The Progymnasmata of Ioannes Geometres*, ed. by A. R. Littlewood, Amsterdam 1972. Finally, we should also note that Ioannes Doxapatres mentions (and cites) Geometres in the directions regarding the composition of *enkomia* of "things," "animals" (among which the horse is mentioned), "plants," and "seasons," in his commentary on Aphthonios' *Progymnasmata*: ed. Walz, *Rhetores* 2 (quoted n. 33), pp. 433–4.

40. The manuscript is described in Hunger, *Katalog* (quoted n. 7), pp. 435–7, who dates it to the 11th century; the three texts are found on ff. 200v–201r and are titled *Ἔκφρασις περὶ σπόγγου*, *Περὶ δελφῖνος*, and *Περὶ κώνωπος*.

41. *Poems* 122 (Εἰς τὸν <ἀράχνην>) and 131 (<Εἰς τὴν γλαῦκα, κραυγάζουσαν> [...] καὶ διυπνίζουσαν αὐτόν): *Christophori Mitylenaii Versuum variorum Collectio Cryptensis*, ed. a M. De Groote (CCSG 74), Turnhout 2012.

42. *Ἐγκώμιον εἰς τὴν ψύλλαν*: *Michaelis Pselli Oratoria minora*, ed. A. Littlewood, Leipzig 1985, text 27.

43. *Letter* 95 to Iasites: Michael Psellus, *Epistulae*, ed. by S. Papaioannou, 2 vols., Berlin – Boston 2019. The remaining works, titled *Πρὸς τὸν μαθητὴν αὐτοῦ Σέργιον εἰπόντα μήποτε δηχθῆναι ὑπὸ ψύλλης*, *Ἐγκώμιον εἰς τὴν φθεῖρα*, *Ἐγκώμιον εἰς τοὺς κόρεις*, and *Ἐγκώμιον εἰς τὸν οἶνον*, are edited in *Michaelis Pselli Oratoria minora* (quoted n. 42), texts 26, 28, 29, and 30. See also the Ps.-Psellian, *Τοῦ αὐτοῦ ψώραν ἔχοντός ποτε / Στίχους Μιχαὴλ τῇ καλῇ ψώρᾳ πλέκω*: *Michaelis Pselli poemata*, rec. L. G. Westerink, Stuttgart – Leipzig 1992, *poem* 62.

44. On the related Byzantine scientific and pseudo-scientific discourse on insects see G. Sidéris, Poux, puces et punaises à Byzance (ɪvᵉ-xɪᵉ siècles) : entre nature et surnaturel, in *Poux, puces, punaises, la vermine de l'homme : découverte, descriptions et traitements : Antiquité, Moyen Âge, époque moderne*, sous la dir. de F. Collard & É. Samama, Paris 2015, pp. 299–312. Regarding horses, see A. E. McCabe, *A Byzantine encyclopaedia of horse medicine : the sources, compilation, and transmission of the Hippiatrica*, Oxford – New York 2007. For encomia of insects, see further M. Billerbeck & C. Zubler (unter Mitarb. von S. Marchitelli & M. Somazzi), *Das Lob der Fliege von Lukian bis L. B Alberti : Gattungsgeschichte, Texte, Übersetzungen und Kommentar*, Bern – New York 2000.

On issues (likely "in fifty discourses"?) and *On invention*, though these again do not survive.[45] Two further, short autobiographical digressions in the *Commentary* add more to our list. The first such digression appears just a few pages before the one cited above, in a scholion on the opening words of Hermogenes' chapter on δεινότης (*Comm.* 444.21 – 445.16). Here is the relevant text in a new edition, based on manuscripts L (f. 357r) and V^1 (f. 343r):

Πρὸς ταύτην οὖν (ὡς ἔφην) τὴν ὁδόν, τὰ βιβλία ἡμᾶς ἀσκοῦσι, καὶ ἡ ἐπίμονος μελέτη, καὶ ἡ τῶν λόγων ἐξέτασις ἡ παρ' ἡμῖν γινομένη, εἰ κατὰ τοὺς δοθέντας κανόνας συνετέθησαν· οὐ γὰρ ἔχομεν τινὰ τῶν παλαιῶν λόγον ἐπιμερίσαντα, ἵνα πρὸς τοῦτον ἀφορῶντες ποδηγηθῶμεν εἰς τὰ ὅμοια. Ἑρμογένης μὲν γάρ φησιν ὁ σοφὸς τινὰς τῶν δημοσίων Δημοσθένους ἐπιμερίσαι πρῶτος καὶ μόνος· οἱ γὰρ δόξαντες, σκιαὶ ἀΐσσουσιν, ἀλλ' οὔτ' ἐγὼ τινὶ τούτων ἐνέτυχον, οὔτε τοῦ ἐντυχόντος ἀκήκοα. Τῶν δ' ἡμετέρων τινὲς νοήματά τινα θεολογικὰ καὶ ταῦθ' ὡς ἠδύναντο παρέφρασαν.

Ἐγὼ δὲ μετρίως ἔχων πρὸς τὴν τοιαύτην κρίσιν τε καὶ διάκρισιν, καὶ τὸν πόνον ἀφορῶν τῆς τοιαύτης πραγματείας, καὶ τὸ ἀκερδὲς ὑπολογιζόμενος (οὐ γὰρ τῶν ἐχόντων ἐγὼ ἀλλὰ τῶν μόλις ἀποζώντων καὶ τοῖς ἀναγκαίοις) ὀκνῶ πρὸς τὴν ἐπιχείρησιν· ἦ γὰρ ἂν κἂν ἕνα λόγον τῶν σπουδαιοτάτων ἐπεμέρισα, κατὰ τοὺς ὑποδειχθέντας τύπους ἡμῖν ὑπὸ τοῦ θαυμαστοῦ Ἑρμογένους μετὰ τῶν προσηκόντων ἑκάστῳ θεωρήματι παραδειγμάτων, ἀλλὰ «ποῦ σοφὸς ποῦ συζητητὴς» τῶν τοιούτων (φησὶν ὁ λόγος ὁ ἱερός); ποῦ βασιλεὺς Μάρκος, ἢ Ἀντωνῖνος, ἢ Ἀδριανός, ἢ πατριάρχης, ἢ ἄλλός τις ἔργοις οὐ λόγοις προτρέψων ἐπὶ ταῦτα; πάντες γὰρ ὡς εἰπεῖν «δημοβόροι» καὶ τοὺς ἀρχομένους ἐπὶ τὸ ἴσον ὑπάγοντες καὶ τὴν αὐτὴν ἀλογίαν, ὥσπερ δεδιότες καὶ αἰσχυνόμενοι, μὴ κρειττόνων ἄρχωσιν.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἴρηται ὅτι δεῖ μελέτης ἡμῖν καὶ ἀσκήσεως, εἰς τὸ καθέκαστα τῶν ὑποθέσεων ἄριστα διατάττειν. Λοιπὸν δὲ εἰς τὸ ἐδάφιον ἐπανέλθωμεν.

3 παλαιῶν V^1: παλαιῶν τινὰ L Walz ‖ **6** οὔτε V^1 ‖ τινὶ L Walz: τισὶ V^1 ‖ 7 δὲ Walz ‖ τινα V^1: om. L Walz ‖ **8** μετρίως ἔχων πρὸς τὴν τοιαύτην κρίσιν τε καὶ διάκρισιν καὶ L Walz: om. V^1 ‖ **10** ἦ V^1: ἢ L W^2 εἰ P Walz ‖ ἂν V^1: om. L Walz ‖ **14** Ἀδριανός Walz: Ἀδριανός L V^1 ‖ ἔργοις V^1: προέχων ἔργοις ἀλλ' L Walz ‖ **14-15** προτρέψων ἐπὶ ταῦτα V^1: ἐπὶ ταῦτα προτρέπων L Walz

Toward this path (as I said[46]*) what trains us are books, and laborious study, as well as our close reading of speeches in order to examine if they have been composed according to the given rules; for no one among the ancients composed detailed commentaries of a speech in the form of epimerisms so that we can use it as a model and as a guide for similar texts. The wise Hermogenes may indeed claim that he was the first and only one to parse some of the public*

45. *Prol.* 409.6–10: Ἀναφέρεται δὲ τὸ τῶν Ἰδεῶν βιβλίον—τοῦτο γὰρ ἡμῖν περιλείπεται—οὔτε εἰς τὸ θεωρητικὸν ἁπλῶς οὔτε εἰς τὸ πρακτικὸν ἀλλ' εἰς τὸ μέσον τούτων μεθοδικὸν καὶ ὀργανικόν, <ἔστι δὲ τοῦτο τὸ λογικόν,> ὡς ἐν τοῖς Περὶ τῶν στάσεων καὶ εὑρέσεων εἴρηται. And *Comm.* 81.2–12: Ἡ μὲν οὖν πρότασις τοῦ προοιμίου, ἀπὸ τοῦ πράγματος οὖσα, λεληθυῖαν ἔχει τὴν διαβολὴν, ὡς προείπομεν, τῶν μὴ δεχομένων τὰς ἰδέας [...] ὡς δὲ κἀν ταῖς στάσεσι τῆς ῥητορικῆς αὐξήσεως καὶ συστάσεως ἕνεκα ἦν πεποιηκὼς τὴν ἀρχήν· ὃ μὴ νοήσαντές τινες ὁρισμὸν εἶναι τὸ πολλῶν καὶ μεγάλων ὑπέλαβον, οὓς σὺν θεῷ διὰ πεντήκοντα λόγων ἀνετρέψαμεν [ἀνετρεψάμην V^2, f. 94v].

46. See earlier, *Comm.* 444.14–8: εἴπερ κατ' ἐπιστήμην τι [om. V^1] γράφειν αἱρούμεθα, ἀλλὰ μὴ κατὰ τύχην καὶ ἀλόγως καὶ ἀναιτίως· πρὸς ἃ [V^1: γὰρ Walz] πολλῆς δεῖ τῆς μελέτης τῶν ἀκριβεστάτων τεχνικῶν, μᾶλλον δὲ βιβλίων πολλῆς τῆς [V^1: om. Walz] προσοχῆς.

orations of Demosthenes;[47] *but those who are of this opinion*[48] *are "ghosts gliding about"*[49] *and neither have I encountered any such work, nor have I heard of anyone who has read it. And among our contemporaries*[50] *there are some who <only> paraphrased some thoughts*[51] *of <Gregory> the Theologian, and this they did according to their capabilities.*[52]

Having moderate skills for such philological interpretation and examination, looking at the toil involved in such work, and taking also into consideration that no profit results from it (for I do not belong to the rich, but to those who barely make a living), I am reluctant to undertake such activities. Indeed, even if I were to write[53] *such a commentary of a single, most important speech, according to the rules that Hermogenes has taught us and together with the appropriate examples for each observation, still "where is the wise, where is the disputer" of such things as the sacred scripture says;*[54] *where is an emperor like Marcus, Antoninus, or*

47. This remark may be inspired by the following passage in Hermogenes' *On the forms of discourse* 1.1.13–4: Οὐδὲ γὰρ ἔστιν, ὅστις πρὸ ἡμῶν ὅσα ἐμὲ γινώσκειν εἰς τήνδε τὴν ἡμέραν ἀκριβές τι περὶ τούτων πραγματευσάμενος φαίνεται, ὅσοι δὲ καὶ ἥψαντο, τεταραγμένως καὶ λίαν ἀπιστοῦντες σφίσιν αὐτοῖς περὶ ὧν εἶπον εἰρήκασιν, ὥστε αὐτοῖς συγκεχύσθαι τὰ πάντα. Πρὸς γὰρ αὖ τοῖς ἄλλοις καὶ οἱ δόξαντές τι λέγειν περὶ τἀνδρὸς τὸ κατὰ μέρος θεωρήσαντες καὶ τοῦτο ὅπως ἐδύναντο, τῶν δ' ἐν τῷ καθόλου βραχέα ἢ οὐδὲν φροντίσαντες, λέγω περὶ αὐτῆς σεμνότητος, περὶ αὐτῆς ἀφελείας, τῶν ἄλλων ἰδεῶν, τάχα ἂν περὶ Δημοσθένους τι διδάσκοιεν ἡμᾶς καὶ τούτου νὴ Δία τῶν μερῶν, ὧν τὰς θεωρίας συγγράψαι φασί, περὶ μέντοι παντὸς τοῦ λόγου καὶ πάσης ἰδέας, εἴτε ἐν μέτροις εἴτε ἐν ποιήσει εἴτε ἐν τῷ καταλογάδην εἴδει, παντάπασιν ἡμᾶς ἀδιδάκτους εἴασαν τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς. Χαλεπὸν μὲν οὖν ὅπερ ἔφην ταῦτα καὶ εὑρεῖν καὶ εὑρόντα διδάξαι σαφῶς μετ' εὐκρινείας, ἀλλὰ μὴ κατ' ἐκείνους· πειρατέον δὲ ὅμως, καθ' ἣν προὐθέμεθα ὁδόν.

48. Cf. Hermogenes, *On the forms of discourse* 1.1.13: οἱ δόξαντές.

49. *Odyssey* 10.495.

50. Or, alternatively, "among Christian rhetoricians."

51. "passages"?

52. Cf. Hermogenes, *On the forms of discourse* 1.1.13: Πρὸς γὰρ αὖ τοῖς ἄλλοις καὶ οἱ δόξαντές τι λέγειν περὶ τἀνδρὸς τὸ κατὰ μέρος θεωρήσαντες καὶ τοῦτο ὅπως ἐδύναντο. Cf. further *Comm.* 403.13 – 404.11: εἰς τὸ δύνασθαι τοὺς αἰτουμένους τῶν λόγων ἐξακριβοῦν τε καὶ ἐπιμερίζειν, ποῦ τε καὶ πῶς ἐξείργασται εὖ καὶ ποῦ καὶ πῶς ἐκτετύχηκε· πολλοὶ γάρ εἰσι τῶν μαθητευομένων περίεργοι καὶ ἐξεταστικοὶ καὶ ταῦτα προσαπαιτοῦντες, οὐχ ἵνα τι κερδάνωσιν—ἦν γὰρ ἄν τι καὶ τοῦτο—, ἀλλ' ἵνα διαβάλωσι, πολὺ διεστηκότες τοῦ καὶ τὰ παχέα τῶν προβλημάτων εἰδέναι, μᾶλλον δὲ γυμνασμάτων· οὐχ οὗτοι δὲ μόνοι ἀλλ' ἤδη που καὶ αὐτῶν τῶν διδασκόντων πολλοί, οἳ τὰς μὲν μεθόδους ἀπαγγέλλουσι τοὺς ἐξηγητὰς ἀποστοματίζοντες, λόγον δέ τινα μηδ' ὅσον δημιουργῆσαι δυνάμενοι· τοιοῦτοι δὲ μάλιστά εἰσιν οἱ περὶ τὴν νῦν γενεὰν ῥητορικοὶ διδάσκαλοι, οἳ τοὺς ἐξηγητὰς ὡς ἔφην ἀποστοματίζοντες, ὡς ἔχουσιν, οὕτω καταβροντῶσι τὰς ἀκοὰς τῶν ἐσφαλμένων, ἐπὰν δέ τις τὴν στάσιν αὐτοὺς αἰτήσειε, τούτων δὴ τῶν οὐ περιττῶν, ὄνος, φασίν, ἐπὶ λύραν κἀπὶ λίθον ἔλαιον. Κατίδοι δὲ ἄν τις ὃ λέγομεν ἐκ τοῦ Συντακτηρίου, ὃν οἳ μὲν στοχασμὸν εἰρήκασιν εἶναι, οἳ δὲ πανηγυρικὸν ἁπλῶς, οἱ δὲ μετριώτεροι τῆς ἀντιληπτικῆς ἰδέας, φιλάργυρος, ὥς φασιν, ὀνείροις χρηματίζων. ἤδη δέ τινες καὶ ἐπιμερίζειν ἠξίωσαν καὶ καταλελοίπασιν, ὥς φησιν Ἑρμογένης, βιβλία μάλα πολύστιχα, ἅ τινες ἀνελίττοντες πείθουσιν ὅμοιοι, φασίν, ὁμοίους [cf. Hermogenes, *On the forms of discourse* 2.7.42: *παρέσχε μυρία τοιαῦτα πράγματα ζητοῦσι περὶ αὐτοῦ τοῖς ἰαλέμοις τούτοις, οἵ φασιν ἐξηγεῖσθαι τὸν ῥήτορα καὶ δὴ καὶ βιβλία καταλιπεῖν ἐτόλμησαν τῶν εἰς αὐτὸν ἐξηγήσεων, ἃ καὶ νῦν ἐξελίττοντες οἱ πολλοὶ τῶν διδασκάλων οἴονταί τινες εἶναι καὶ τοὺς συνόντας πείθουσιν, ὅμοιοι, φασίν, ὁμοίους*]. Συμβάλλεται γοῦν ἡμῖν πρὸς ἅπαντα ταῦτα τὸ μάθημα, εἰ μή πού τι κενὸν ἄλλως ὄνομα περιφέρειν ποθοῦμεν ῥητορικῆς καὶ λόγων διδάσκαλοι κηρύττεσθαι ἔργων δὲ χωρίς.

53. Or, alternatively, "if I did write."

54. 1 Cor 1.20: ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;

Hadrian,[55] *or a patriarch, or someone else who shall urge us to such pursuits with actions and not just with words? Instead, all are (so to speak) "people-devouring"*[56] *and render their subjects equal to them in sharing in the same lack of reason, as if they are afraid and ashamed to rule over people who are superior to them.*

In any case, all this has been said in order to make the claim that we need to study and train so that we may order each aspect of our subject matters in the best possible way. So, let's return to Hermogenes' passage.

The passage resembles the structure and the content of the first passage we examined closely above. Again, Sikeliotes insists on the need for hard work and study[57] and dwells on his poverty and dependence on patronage—indeed here he is more outspoken about the lack of interest in learning and eloquence among his contemporary ruling elite. He also mentions an expectation for teachers of rhetoric in his time: the close analysis and commentary of model speeches for the sake of training, a profitless work as Sikeliotes writes.

The second autobiographical digression appears later in the text and is preserved on f. 362ᵛ of L and its apographs, followed by Walz (*Comm.* 469.13–9—the relevant part of the *Commentary*, an essay titled *Περὶ τοῦ πολιτικοῦ λόγου ἐκ τῶν τοῦ Σικελιώτου Ἰωάννου* [*Comm.* 466.1 – 470,7] is missing from V[1]). In the immediate context, Sikeliotes discusses examples of what Hermogenes (2.10.27) had called "political panegyrical speech-writing in prose" (ἐν λογογραφίᾳ [...] πολιτικὸν πανηγυρικὸν εἶδος), namely speeches that belong to the "panegyrical" genre but treat also political subjects. Sikeliotes adds this side remark (printed with the punctuation of L):

Γέγραπταί τις καὶ ἡμῖν γυμνασίας χάριν τοιοῦτος λόγος, οὗ ἡ ἀρχή: «Αἰσχρόν, ὦ παρόντες, ὑπὲρ δόξης ῥεούσης ἀγωνίζεσθαι τὸν φιλόσοφον. Οὐ μὴν ἀλλ' εἴ τις ἑτέρως βιῶν ἔπειτα μὴ τῶν κρειττόνων ἀντιποιεῖται, ἀλλὰ καὶ τὴν χείρω δόξαν ἔχει πρὸς τοὺς βελτίστους, φιλάνθρωπον διελέγχειν, ὡς φαύλῃ κρίσει τῆς ἀλαζονείας μεταποιεῖται».

As an exercise, I too have written such a speech, whose opening words are the following: "It is shameful, o present audience, for the philosopher to fight about transient glory. But it shows nevertheless love for mankind to refute anyone who lives differently [i.e. than the philosophers] *and then does not strive after the superior things, but still retains the inferior kind of glory as opposed to those who live the best kind of life* [i.e. the philosophers]*; such a person lays claim to arrogance based on a foul judgment."*[58]

55. Cf. Themistios, *Πρὸς τοὺς αἰτιασαμένους ἐπὶ τῷ δέξασθαι τὴν ἀρχήν* 8.31–2: *Themistii orationes quae supersunt. 2*, rec. H. Schenkl, opus consummaverunt G. Downey & A. F. Norman, Lipsiae 1971: οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὁ Μάρκος ἄλλο τι ἦν ἢ φιλόσοφος ἐν ἁλουργίδι, οὐδὲ ὁ Ἀδριανός, οὐδὲ ὁ Ἀντωνῖνος, οὐδέ γε ὁ νῦν Θεοδόσιος.

56. *Iliad* 1.231: δημοβόρος βασιλεὺς ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις.

57. The same theme appears also in e.g. *Comm.* 95.26 – 96.9: οὐδὲν γὰρ τῶν ἀγαθῶν ἄπονον καὶ αὐτόματον· πόνοι γάρ, φησί, γεννῶσι δόξαν, ὁ μέγας Βασίλειος, καὶ κάματοι προξενοῦσι στεφάνους, καὶ ἀρετῆς ἱδρῶτα θεὸς προπάροιθεν ἔθηκεν, ἵνα λιχνότεροι γένωνται καθάπερ οἱ ἐρασταὶ, ἀπὸ διαφάσεώς τινος κάλλει καταστραφθέντες· πάντα γὰρ πόνος τεύχει θνητοῖς, κατ' Ἀρχίλοχον, μελέτη τ' ἀρίστη· εἰ οὖν χαλεπὴ καὶ τῶν φαύλων ἡ κτῆσις, πόσῳ μᾶλλον ὁ ἔντεχνος λόγος, δι' οὗ καὶ τὰς ἐπιφορὰς καὶ τοῦ βίου καὶ τῶν σωμάτων καὶ τῶν ψυχῶν ἐξασκούμεθα καὶ ἰθύνομεν.

58. On the margin of this text, the scribe of L has added the following scholion: Ση(μείωσαι) προοίμιον λογογραφικῆς ἰδέας ἰδίω(ς) τοῦ ἐξηγητοῦ.

We learn here about another lost work of Sikeliotes, a speech that was apparently written for his students and had treated two favorite subjects of his: the definition of the "philosopher" and the concern for "glory" in the highly competitive environment of Byzantine rhetoricians.[59]

Sikeliotes and Aelius Aristides

An additional part of Sikeliotes' oeuvre may be recovered from a manuscript that preserves the orations of Aelius Aristides. Paris, BnF, gr. 2950 is a parchment book of medium size, written in one column, with ten speeches by Aristides, accompanied by several marginal scholia. Twenty-nine of these date to the time of the copying of the main text and three among them carry the designation Ἰω(άννου) Σικελιώτ(ου).[60] The attributed scholia, at the very least, but most probably all these annotations, as their wording and sentiment suggests, belong to our Ioannes.

In the appendix below, the reader will find an edition of these notes—whether attributed to Ioannes or not—and can obtain a full picture of their import and relation to Sikeliotes. Here, it is worth lingering on three comments which appear in sequence on the same page, on f. 163r, of the Paris codex. But first, a remark is in order. Unlike what Friedrich Lenz, the first scholar to discuss the scholia, thought in dating the *Parisinus* to the end of the 11th century,[61] the manuscript is in fact contemporary to Sikeliotes. The script used for the main text and for the scholia that interest us here has all the hallmarks of the so-called "informal," scholarly hands evident in manuscripts from the second half of the 10th or the beginning of the 11th century.[62] Indeed, the manuscript may have been created in an environment very close to Sikeliotes. This possibility comes to the foreground in the three scholia of f. 163r, written by the same hand. The notes are tagged on a passage from Aelius Aristides' *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων*, *To Plato, in defense of the four*; this speech, composed some time between 161–5 CE, is essentially

59. Regarding the definition of philosophy and the philosopher in the middle Byzantine period, see further S. Papaioannou, *Michael Psellos : rhetoric and authorship in Byzantium*, Cambridge – New York 2013, pp. 29–50. For the juxtaposition of different kinds of "glory" see also Sikeliotes' *Life* 14: Μᾶλλον δὲ καὶ τὴν ἱερατικὴν στολὴν ἀποθέμενος καὶ τῇ μείζονι καὶ ὑψηλοτέρᾳ δόξῃ ἀποταξάμενος τῆς ταπεινοτέρας ἐγένετο καὶ τὰ τῆς μετανοίας ὑπέδυ σύμβολα, ὁ μικροῦ δεῖν καθαρὸς καὶ ἀμόλυντος.

60. First discussed and partly edited in F. W. Lenz, *Aristeidesstudien* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sektion für Altertumswissenschaft 40), Berlin 1964, pp. 97–9 and 113–7. Four additional scholia were later edited by C. A. Behr: two (however edited as a single note) in his introduction to the edition of Aristides' corpus, *P. Aelii Aristidis Opera quae exstant omnia. 1, Orationes I–XVI*, ed. W. Lenz & C. A. Behr, Leiden 1976, p. xxiii (n. 68), and three in the app. crit. of his edition of Aristides' *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* and *Εἰς τὸ ἐναντίον* in the same work.

61. Lenz, *Aristeidesstudien* (quoted n. 60), pp. 113–4; this dating is repeated by Behr—see Lenz & Behr, *P. Aelii Aristidis Opera* (quoted n. 60), pp. xxiii–xxvi (where also the most recent description of the codex).

62. Cf. P. Orsini, Minuscole greche informali del X secolo, in *Πρακτικά του ς΄ Διεθνούς Συμποσίου Ελληνικής Παλαιογραφίας (Δράμα, 21–27 Σεπτεμβρίου 2003)*, επ. Β. Ἀτσαλος & Ν. Τσιρώνη, Αθήνα 2008, pp. 41–70. Omont dates the ms to the 10th century; see H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. 3*, Paris 1888, p. 68.

a critique of Plato's critique of rhetoric in the *Gorgias*, and was a highly regarded text among Byzantine scholars, starting with Synesios of Kyrene.[63]

The first scholion is a reaction to the very conclusion of Aristides' text that reads as follows (694):[64]

Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ Πλάτωνι τὴν προσήκουσαν τιμὴν ἀπένειμα, καὶ τοῖς ἀνδράσι τὰ πρέποντα ἐβοήθησα, καὶ οὐχὶ προηκάμην. Εἰ δέ τις **ἀντειπεῖν** ἔχει τούτοις, φυλάττων ἐμοὶ τὴν ἴσην εὐφημίαν ὅσηνπερ ἐγὼ Πλάτωνι, τοῦτον ἐγὼ καὶ νῦν καὶ ὕστερον, φίλον οὐκ ἐχθρὸν κρίνω.

Then I have paid Plato the honor due to him, and I have properly aided these men and did not abandon them. But if someone can **counter** *these arguments, preserving the same respect for me as I did for Plato, I judge this man now and afterwards my friend, and no enemy.*[65]

The scholion (no. 24 below), placed on the right margin of the above text, reads:

Ἰω(άννου) Σικελιώτ(ου)

Δυνάμεθα, ὦ Ἀριστείδη, **ἀντιλέγειν** σοι, ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶς πόνος πρὸς κέρδος ἀφορᾷ, ἀνωφελεῖς δὲ οἱ πόνοι κατὰ τοὺς νυνὶ χρόνους, σιωπῶμεν ἐῶντές σε ἐρήμην νικᾶν.

By Ioannes Sikeliotes

We can, o Aristides, **counter** *your arguments, but since every labor aims at some gain, and such labors are without profit in our times, we remain silent and let you win by default.*

At the bottom of the same page, the following response to Sikeliotes' note is recorded (no. 25):

Ἀδέσποτον: ὅτι μὴ θαρρεῖ φανερῶσαι τὸν δεσπότην

Καὶ τί μὴ **ἀντιλέγεις**, εἴ γε καὶ δύνῃ, σοφώτατε; καὶ ταῦτα, μηδὲ μικροῦ σοι κέρδους, μὴ νῦν μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ μέλλον προσγενήσεσθαι μέλλοντος, «ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων εὖ εἴπῃ» (καθ' Ὅμηρον), ὁπότε καὶ αὐτὸς ὁ κατ' ἐπωνυμίαν ἄριστος Ἀριστείδης, μὴ δι' ἄλλό τι μᾶλλον, ἢ διὰ δόξαν μόνον καὶ ἔπαινον, τὸ τηλικοῦτον, καὶ πρὸς τηλικοῦτον ἀγώνισμα ἀνεδέξα[το].

Anonymous: because it does not dare to reveal its author;

Why don't you **counter** *him, if you can, o wisest man? especially since the profit that you will earn is not small, not only now, but also in the future, "so that someone of those yet to be born may praise you" (as Homer says)*[66]*, and since Aristides, the namesake of perfection, undertook this great contest, against such a great man* [i.e. Plato], *for no other reason than glory and praise alone.*

Then, below this note, Sikeliotes' response to the anonymous response was added (no. 26):

63. See *Dion* 3.6: Synésios de Cyrène, *4, Opuscules. 1*, texte établi par J. Lamoureux, Paris 2004.

64. I follow the punctuation of the ms. In bold I place the word which links the passage to the scholion that follows.

65. Translation in P. Aelius Aristides, *The complete works. 1, Orations I–XVI, with an Appendix containing the fragments and inscriptions*, transl. into English by C. A. Behr, Leiden 1986, p. 279.

66. *Odyssey* 1.302 and 3.200: ἄλκιμος ἔσσ', ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων εὖ εἴπῃ.

† Ὅτι, ὦ σόλοικε, Χριστιανοῖς ἀληθέσιν, οὐ δόξης χρεία, ἀλλ' ἔργων, εἴπερ μὴ τεττίγων ἑλκου[μένων? ...][67]

† <I do not **counter** *him>, o illiterate man, because true Christians do not need glory, but deeds, if indeed [cicadas being dragged?...]*[68]

What we are confronted with here is a dialogue of contemporary commentators played out on the margins of a classical text. Sikeliotes, in his typical pro-philosophical fashion, proclaims his support of Plato against Aristides.[69] At the same time, Sikeliotes complains, as usual, about the contemporary state of affairs as far as learning is concerned. Another reader (possibly another teacher or, perhaps, a student of Sikeliotes), who chose to remain anonymous, urges Sikeliotes to expand on his defense of Plato if he wishes to earn the glory of learnedness. Sikeliotes answers back, again in the typical aggressive manner, that the acquisition of fame is not a Christian concern, since Christians must focus on moral action.[70]

That Sikeliotes has the last word in this dialogue suggests that the *Parisinus* or the model manuscript from which the *Parisinus* was copied (perhaps an earlier majuscule codex, on which the scholia were jotted down, before text and scholia were re-copied in a new copy in minuscule, the new graphic habit of the period) belonged to his immediate environment and possibly even to him himself. How an opponent's view entered the marginal annotation may be explained by the well-known practice among Byzantine scholars to exchange books for the sake of study—in this case, the three scholia were written at different moments on the model from which *Parisinus* was copied. Alternatively, one can picture the anonymous comment being mentioned orally and then noted down by someone present while Aristides' text was being read aloud and discussed in Sikeliotes' "classroom." Finally, we could even imagine that Sikeliotes himself feigned an attack on

67. Here the text breaks off, since the manuscript was cut off for the sake of restoration at some point in its history. Traces of the upper part of letters are still visible below the last preserved line on the page.

68. Cicadas are mentioned once more in Sikeliotes in a noteworthy interpretation of a poem by Simonides (*Comm.* 200.8 – 201.28), but that mention does not help us restore the missing text here.

69. For this support see also scholion 22, edited below. Sikeliotes mentions Aristides a couple of times in his *Commentary*; see *Comm.* 95.4–6, 111.29, 215.11–6, 423.14–22, and, especially, *Comm.* 462.20 – 463.12, where Aristides is presented with a rather critical eye in comparison to Gregory of Nazianzos (cf. scholion 7, edited below, for similar wording): Τοιοῦτον γὰρ λόγον οὐδεὶς τῶν ἁπάντων ἐδημιούργησεν· ἔχων γὰρ πράγματα πολλὰ καὶ καλὰ καὶ δυνάμενος τραχέως καὶ ἀκμαίως εἰπεῖν καὶ καταλῦσαι τὴν ἐπιβόητον ἐκείνην σύνοδον, ὢ τῆς ἐπιστήμης τῆς ἀμιμήτου, πῶς μετεχειρίσατο [scil. Γρηγόριος] τὴν ὑπόθεσιν· ποῖος Ἀριστείδης κάλλει καὶ μεγέθει καὶ πλήθει τῶν ἐπενθυμημάτων παρῆλθεν αὐτὸν ἐν τοῖς στηλιτευτικοῖς; ὁ μὲν γὰρ ἀφορμὰς εἰς τὸν Παναθηναϊκὸν (πολλοὶ γὰρ τὰς Ἀθήνας ἐπῄνεσαν, τὸ ξηρὸν χωρίον καὶ ἀκαλλές, οὐ διὰ τὸν τόπον, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἄνδρας, καὶ ποιητῶν καὶ φιλοσόφων καὶ ῥητόρων), τὰ πάντα σποράδην ῥηθέντα συνήγαγεν εἰς ἕν· οὔτε περὶ τὴν εὕρεσιν πονήσας, οὔτε περὶ τὸ πλῆθος· ὁ δὲ περὶ τὴν τῆς κακίας ὕλην πολλὴν παρὰ τὴν ἀξίαν τῶν ἐνθυμημάτων εὕρεσιν ποιησάμενος οὔτε ἀηδής ἐστι διὰ τὸ μῆκος, ὡς ἐκεῖνος, ματαίαν ἐπίδειξιν ποιούμενος καὶ δόξαν θηρώμενος ἄκαιρον, οὔτε ἀνιαρὸς διὰ τὸ ἐλλιπές, ἀλλ' ἀμφοτέρων φεύγων τὴν ἀμετρίαν, τὸ ἀσύγκριτον ἐτήρησεν ἀμφοτέροις· βραχυλογώτατον μὲν τὸν λόγον, πολυφωνότατον δὲ τοῖς πράγμασι συσκευάσας· εἰ γάρ τις Ἀριστείδην τοῦ Παναθηναϊκοῦ χωρίσας εὑρήσει τὸν ἄνδρα παῖδα ψελλίζοντα τοῖς ἄλλοις ἅπασι· τούτου δὲ καὶ τὰ παίγνια, τουτέστι τὰ αὐτοσχέδια, ἀμίμητα, καὶ οἱ μετὰ σκέψεως ῥηθέντες ἀπρόσιτοι.

70. For a similar Christian attitude see scholion 6, edited below.

himself.[71] However this might be, the page of the manuscript functions like a *theatron* where a pugnacious contest of learned men is enacted—a typical contest within Byzantine erudite circles.[72]

In this intellectual arena, as elsewhere in his writings, Sikeliotes tries to establish himself as the leading voice. And he does so in a double gesture—partly in juxtaposition to his contemporaries, by advertising his learnedness against any rivals; and partly with an eye to the tradition of παιδεία, by siding with Plato, the model philosopher, setting himself against Aelius Aristides, a model rhetor, and simultaneously distancing himself from both as a "true Christian."

Sikeliotes and Geometres

This is then the profile of Sikeliotes, a teacher and professional public speaker of the late 10[th] and early 11[th] century. For patrons or potential patrons, Sikeliotes performs occasional speeches on serious ("Address" to the emperor and "Against the Saracens") as well as lighter subjects ("On the horse" and "On the flea"). He writes a saint's *Life* by commission[73] and composes it in a learned idiom according to the literary taste of the period—this is after all the time of Symeon Metaphrastes' *Menologion* and Euthymios the Georgian's *Barlaam and Ioasaph.*[74] He pens model speeches for the sake of instruction (two *progymnasmata,* a Refutation and a Confirmation of the myth of Prometheus, and a speech in the "political panegyrical" genre). He studies and annotates major "classics" (Aelius Aristides and, as we shall see, Gregory of Nazianzos). And he writes a detailed commentary on Hermogenes' *On the forms of discourse* and possibly other parts of the standard handbook of rhetoric in Byzantium, comprised by Aphthonios' *Progymnasmata* and the four works attributed to Hermogenes.[75] Sikeliotes' literary production is thus divided between performance and composition, and between patronage-oriented and education-oriented works, all set in what appears as a highly antagonistic world.

71. Behr hypothesized that the scribe of the Paris codex is in fact responsible for the attack on Sikeliotes; see Lenz & Behr, *P. Aelii Aristidis Opera* (quoted n. 60), p. xxiii (n. 68). Such a scenario, however, would not explain the presence of Sikeliotes' response on the same page.

72. For an example near Sikeliotes' time, see E. van Opstall, The pleasure of mudslinging : an invective dialogue in verse from 10[th]-century Byzantium, *BZ* 108, 2015, pp. 771–96 on Ioannes Geometres and a certain Stylianos. Several 11[th]-century examples are discussed in F. Bernard, *Writing and reading Byzantine secular poetry, 1025–1081*, Oxford 2014, pp. 253–90. To these examples (all of which in verse), we may add three letters preserved in the letter-collection of Michael Psellos: *Letter* 144 by the jurist Kyritzes, and *Letters* 145 and 146, Psellos' responses to him; ed. Papaioannou, *Michael Psellus*, Epistulae (quoted n. 43).

73. See Papaioannou, Sicily (quoted n. 3), p. 270.

74. Indeed, in Sikeliotes' *Commentary* (458.23-30), we find the first ever reaction to *metaphraseis* in Byzantine rhetorical theory; see further D. Resh, *Metaphrasis in Byzantine hagiography : the early history of the genre (ca. 800–1000)* (PhD diss., Brown University), Providence RI 2018. On Euthymios see C. Høgel, Euthymios the Athonite, Greek-Georgian and Georgian-Greek translator—and metaphrast? in this volume.

75. On the theory and manuals of Byzantine rhetoric see S. Papaioannou, Theory of Literature, in *The Oxford handbook of Byzantine literature,* ed. S. Papaioannou, Oxford – New York (forthcoming), with further bibliography.

A later reference by Michael Psellos to Sikeliotes highlights this competitiveness in the field of learnedness as well as brings to the foreground another notable writer of the period, Ioannes Geometres, with whom Sikeliotes may be compared and on whose career Sikeliotes' profile can shed some significant light. With this comparison, I would like to conclude.

Sometime in the 1050s or 1060s, Psellos referred to Sikeliotes and Geometres in a lecture on a phrase from Gregory of Nazianzos' *On the Holy Baptism* (Or. 40.42)—Psellos' comment is expressed in the context of a general advice to his students to not criticize others before first examining themselves:[76]

Εὑρίσκω δὲ καὶ τοὺς καθ' ἡμᾶς ῥήτορας, καὶ μάλιστα τὸν Σικελιώτην «φιλόσοφον» (τοῦτο μὲν γὰρ ἐπεγράφετο, τὸ δὲ σοφιστεύειν ἐβούλετο), πρὶν ἢ τὸ τόξον ἐντεῖναι τοξεύοντα, καὶ νῦν μὲν τὸν Γεωμέτρην Ἰωάννην βάλλοντα, νῦν δὲ τὸν Μελιτηνῆς Θεοδόσιον, καὶ αὖθις ἄλλους· ἐφ' οἷς ἐγὼ ἧττον ἀπαλγήσας, ὡς δ' ἤδη που καὶ κατὰ τοῦ Συνεσίου τὸν σοφιστὴν τοῦτον εἶδον διατοξεύοντα, κατά τε Προκοπίου καὶ Λιβανίου τῶν σοφιστῶν, οὐδὲ καρτερεῖν ἔτι οἷός τε ἦν. Πῶς γὰρ ἂν διακαρτερήσαιμι ὁρῶν ἄνδρα, χαμόθεν τοῖς οὐρανίοις διαιτῶντα, καὶ καταψηφιζόμενον ὧν ἐφικνεῖσθαι οὐχ οἷός τε ἦν, ἀλλὰ καὶ τὸν *Περὶ ὀνειράτων* λόγον Συνεσίου διεκωμῴδησεν;

Σύ γε, ὦ βέλτιστε, ὅς γε (ἵνα μηδὲν ἄλλο εἴπω) ἐπεχείρησας τὸν εἰς τοὺς Μακκαβαίους λόγον τῆς ἐν θεολογίᾳ ἀκρότητος (Γρηγορίου τοῦ πάνυ φημί), ἐξ ὁμολογίας κοινῆς τὸ προοίμιον ἔχειν, ὡς μηδενὸς ἀντικειμένου τοῖς μάρτυσι; Καὶ διὰ τί δῆτα εὐθὺς κατεσκεύασεν, εἰ ὡμολόγητο, καὶ ἐπιχειρήσας ἐπεξειργάσατο; Ἀλλὰ σύ γε ἔφης, ὅτι κατασκευάζει μὲν αὐτὸ ἐνταῦθα ἡ πρότασις, ἡ δὲ ὑποκάθηται· οὕτως σοι πάντα συγκέχυται καὶ ἀνῄρηται· καὶ δεινὴ μὲν ἡ γλῶττα (ἀλλὰ μηδὲν ἐντεῦθεν σεμνύνου!) λέξεις συνθεῖναι, ὁ δὲ νοῦς ἀπῃώρηται.

Οὐ λέληθας δὲ οὐδὲ ἐν τῷ *Περὶ ἰδεῶν* συντάγματί σου, ὡς τὰ Παύλου καὶ Συριανοῦ συλλεξάμενος, τινὰ δὲ καὶ τούτοις προσθείς (ὧν σαφὴς ἡ προσθήκη διὰ τὴν τοῦ χαλκοῦ πρὸς τὸν χρυσὸν ἀντεξέτασιν), ἐντεῦθεν τὰ μειράκια καταπλήττειν δοκεῖς. Περὶ δὲ τοῦ Γεωμέτρου καὶ αὐτὸς ἂν εἴποιμι, ὡς τῇ φύσει τὴν τέχνην παρεβιάζετο, ὥσπερ δὴ λευκῷ γραμμὴν προσκολλῶν, καὶ διὰ τοῦτο πολυσχήματος μέν, φορτικὸς δὲ ἄγαν καὶ πλημμελής, ἀλλὰ τῆς γε σῆς γνώμης πολλῷ καὶ ὀξύτερος καὶ σοφώτερος· Θεοδοσίου δὲ τί καταβοᾷ, ὅς γε οὔτε ἐν φιλοσόφοις, οὔτε ἐν σοφισταῖς ἀπηρίθμηται;

9 εὖγε corr. Gautier || **14** ἐντεῦθεν Laur.: ἐνθάδε Par. Gautier || **18** τὸν Laur.: om. Par. Gautier

I also find rhetors of our times <acting in the same way[77]>, especially Sikeliotes the "philosopher" (this is how he designated himself, but his true call was sophistry), who, before even stretching his bow, sends his arrows and attacks this time Ioannes Geometres, another time Theodosios of Melitene, and yet again others; I cared little about these attacks but when at some point I saw this sophist shooting arrows also against Synesios, as well as against Prokopios and Libanios the sophists, I was no longer able to bear it. How could I remain calm, seeing a lowly man playing the arbiter of the heavenly ones, and judging against those whom he is unable to reach, someone who even made fun of Synesios' discourse On dreams?

You, my good sir,[78] the one who attempted to "prove" (let me not use another word) that the oration on the Maccabees written by the pinnacle of theology (I mean by Gregory the great),[79] has a proem that is based on a common admission, since no one opposed the martyrs? Then why indeed did Gregory begin right away with a rhetorical treatment of the subject, if it was commonly accepted, and why did he elaborate on it with argumentation? You would respond that it is the proposition that creates the rhetorical treatment, while the proposition is actually implied; in this way, all your claims become confused and refute themselves. Your tongue may thus be skilled in composing words (still you should not be proud about this at all!), yet your thought lies hanging and unsupported.

It has also not remained unnoticed that in your work on the On Forms *you have gathered material from Paulos and Syrianos,[80] added a few things of your own (an addition that is clear if one examines the bronze next to the gold), and in this manner you think that you impress the youngsters. As for Geometres, I too would agree that he tried to force art on nature, as if sticking a line on a white surface, and for this reason he may be full of rhetorical figures, but is also rather burdensome and faulty; still he is much sharper and wiser than you. And why do you shout against Theodosios who is in fact counted neither among the philosophers nor among the sophists?*

76. *Michaelis Pselli Theologica. 1*, ed. P. Gautier, Leipzig 1989, text 47.80–105. I offer here a slightly revised edition and follow the punctuation of the manuscripts: Florence, BML, Plut. gr. 57.40, ff. 157v–160r (= Laur.) and Paris, BnF, gr. 1182, ff. 295v–296r (= Par.).

77. Like Aristotle and subsequent philosophers who opposed the teachings of others but ended up refuting their own, as Psellos writes in the preceding sentences (*Theologica* I 47.74–80).

From this Psellian note we learn that Sikeliotes had commented also on the proem of an oration by Gregory—possibly the type of commentary in the form of "epimerisms" which we have already encountered above.[81] The specific work is again lost to us, just like another work alluded to here by Psellos where Sikeliotes had apparently criticized Synesios of Kyrene, one of Psellos' favorite writers.

The attack, however, which Psellos highlights is the one against a well-known contemporary of Sikeliotes, Ioannes Geometres; the attack pertained possibly to the exegesis of Gregory of Nazianzos (the subject of Psellos' lecture), or was in relation to the interpretation of Hermogenes.[82] Whatever its details, Sikeliotes' likely rivalry

78. This form of address is Platonic (cf. e.g. *Apology* 24e1) and is, of course, sarcastic.

79. Namely Gregory's *Oration* 15, *In praise of the Maccabbees.*

80. Sikeliotes cites and mentions Syrianos frequently in his *Commentary*, but never refers to any Paulos, a rather obscure figure, who may be identified with the 5th-c. Paulos of Kaisareia—on whom see Hunger, *Die hochsprachliche* (quoted n. 2), pp. 82 and 84.

81. *Comm.* 444.21 – 445.16. Psellos mentions Sikeliotes as an exegete of Gregory (this time in relation to Gregory's *Oration* 1, on Easter) a second time in his theological lectures, again negatively; see *Theologica* I 102.16–23: αἷς ἐξηγήσεσιν ἐγὼ ἐντυχών, τὸ μέν τί μοι τῶν λεγομένων ἤρεσε, τῷ δ' οὐκ ἐθέμην, ἑτέραν δὲ αὐτὸς ἐτραπόμην τήν, ὡς οἶμαι, βελτίονα· μία γὰρ ἐνταῦθα ἡ ὑπόθεσις τῷ λόγῳ πέφυκεν ἡ «εἰς τὴν βραδυτῆτα», περὶ ἧς δι' ὅλου τοῦ λόγου ἐπαγωνίζεται. Μεγαλοφυὴς δὲ καὶ τῷ ὄντι οὐρανογνώμων ὁ μέγας οὗτος ὑπάρχων πατὴρ μυστηρικῶς καὶ κεκρυμμένως καὶ τὸ ὅλον τελεστικῶς καὶ ἐμφαντικῶς τὴν ἀπολογίαν προΐσταται, εἰ καὶ ὁ Σικελιώτης διδάσκαλος ὑφαιρεῖται τοῦτον τὴν ἔμφασιν.

82. This is certainly the case with the second person named in the passage, namely Theodosios of Melitene, who unlike Geometres is indeed mentioned in a negative light in Sikeliotes' *Commentary*; *Comm.* 85.21–9: τοῦτο γὰρ τὸ ἄλογον καὶ ἡ τριβή, ποιοῦντα μὲν σπουδαῖον ἀπό τινος κινούμενον παραδείγματος, ἀγνοοῦντα δὲ τὴν αἰτίαν, δι' ἣν τοῦτο γέγονε τὸ γεγονός, ἢ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ποιοῦντος,

against Geometres is illuminating for both authors. They were indeed more or less contemporaries; Sikeliotes, as noted earlier, was probably born in ca. 950 and died most likely before 1025, while Geometres was apparently slightly older, was born in ca. 935-940, and died in ca. 1000 (*PmbZ* 23092). More importantly, both display a similar literary output. Like Sikeliotes, Geometres authored: rhetorical, occasional pieces, either in prose or, mostly, in verse, composed and/or performed for friends, patrons, and possibly students, several of which were already mentioned above;[83] metrical paraphrases of Byzantine "classical" works (of the biblical *Odes*,[84] the *Martyrion* of St. Panteleemon [*BHG* 1415],[85] and the *Apophthegmata patrum*[86]) either for teaching or performance purposes; scholia (only partly edited) on the orations of Gregory of Nazianzos;[87] an (also only partly edited) encomium of Gregory of Nazianzos (*BHG* 726);[88] and, finally, but perhaps most significantly, commentaries on Aphthonios' *Progymnasmata* and the Hermogenian corpus—these latter works are unfortunately lost and we know them mostly through repeated references to them in Ioannes Doxapatres' edited as well as unedited relevant commentaries.[89] Next to these, we also find orations on the Virgin Mary (*BHG* 1102g, 1123m, 1143c, 1158) and a small, related hymnographic corpus,[90] which may be explained from his close association to the major Constantinopolitan church of the Theotokos *ta Kyrou*, as a member of its lay confraternity as demonstrated by Paul Magdalino.[91]

Because of his extraordinary poetry and some relatively obscure references in his own poems to his martial bravery and involvement in war fighting,[92] Geometres is usually designated as a "poet" as well as a "soldier" or "military man" in modern scholarship.[93] These titles, however, may be somewhat misleading and would have been probably strange-sounding to Geometres' contemporaries. Seen in the light of Sikeliotes, Geometres' work recommends him too as a professional *rhetor*—poetry was, after all, a subfield of rhetoric in middle Byzantium (though not practiced equally by all Byzantine rhetoricians)—and, first and foremost, as a *teacher*. In this regard, we may note that the surname Γεωμέτρης probably signifies someone who held, at least at some point during his career (perhaps early on?), a related teaching appointment.[94] Like a typical *homo universalis* of his age (for comparison, one may think of Leo the Mathematician: *PmbZ* 4440), Ioannes taught and practiced not simply geometry and related sciences (if we are to take his surname literally), but also rhetoric, widely conceived, and it is his rhetorical œuvre which was preserved for posterity in the manuscripts. His involvement in military affairs may also be partly explained in relation to his profession as geometer in that he could have joined

ἢ ὑφ' οὗ τὴν μίμησιν ἔχει, κἄν τις ἰσχύῃ τῇ φύσει, σφάλλεται μᾶλλον ὑπ' αὐτῆς, εἰς ἃ μὴ θέμις ἀποφερόμενός τε καὶ ἐλαυνόμενος, ὡς ἵππος δυσήνιος τὸν χαλινὸν ἐνδακών, ὡς ὁ Μελιτηνῆς Θεοδόσιος, καὶ ὁ Νικαίας Θεόδωρος καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ ὀλίγοι. Also *Comm.* 90.16–8: κατὰ τὸν προρρηθέντα Θεοδόσιον, ὃς εἰπὼν τὴν παρθένον τὴν φυλαττομένην Χριστῷ οἷς ἐκεῖνος οἶδε τρόποις ἀπρεπῆ νοῦν ἐξεφώνησε.

83. See text and note 39 above for the editions of Geometres' rhetorical works, in prose and verse.

84. M. de Groote, Joannes Geometres' metaphrasis of the Odes : critical edition, *GRBS* 44, 2004, pp. 375–410.

85. Cf. K. Demoen, John Geometres' Iambic *Life of Saint Pantaleemon* : text, genre and metaphrastic style, in *Philomathestatos : studies in Greek and Byzantine texts presented to Jacques Noret for his sixty-fifth birthday*, ed. by B. Janssens, B. Roosen & P. van Deun (OLA 137), Leuven 2004, pp. 165–84.

86. Cf. B. Isebaert & K. Demoen, John Geometres and the Παράδεισος : a new editorial project, in *L'épistolographie et la poésie épigrammatique : actes de la 16e table ronde du XXe congrès international des études byzantines*, organisée par W. Hörandner & M. Grünbart (Dossiers byzantins 3), Paris 2003, pp. 139–51.

87. See J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni* (Meletemata patristica 1), Cracoviae 1914, pp. 89–95.

88. P. Tacchi-Venturi, De Ioanne Geometra eiusque in S. Gregorium Nazianzenum inedita laudatione in Cod. Vaticano-Palatino 402 adservata, *Studi e documenti di storia e diritto* 14, 1893, pp. 133–62.

89. For a full ergography and further bibliography on the items mentioned above see van Opstall, Jean Géomètre (quoted n. 39), pp. 15–7, to be read together with the correction regarding Geometres' supposed commentary on Luke in M. Constas, The story of an edition : Antoine Wenger and John Geometres' *Life of the Virgin Mary*, in *The reception of the Virgin in Byzantium : Marian narratives in texts and images*, ed. by T. Arentzen & M. B. Cunningham, Cambridge – New York 2019, pp. 324–40. For further bibliography and discussion of Geometres' poetry see M. Tomadaki, The reception of ancient Greek literature in the iambic poems of John Geometres, in *Middle and late Byzantine poetry : texts and contexts*, ed. by A. Rhoby & N. Zagklas (Byzantioς 14), Turnhout 2018, pp. 73–95, M. D. Lauxtermann, *Byzantine poetry from Geometres to Pisides : texts and contexts* (WBS 24, 1–2), Wien 2003 and 2019, *passim*, and, most recently, E. M. van Opstall & M. Tomadaki, Ioannes Geometres : a poet around the year 1000, in *A companion to Byzantine poetry*, ed. by W. Hörandner, A. Rhoby & N. Zagklas, Leiden 2019, pp. 191–211. Geometres' work on Aphthonios and Hermogenes remains virtually unstudied.

90. Cf. V. Laurent, Les poésies mariales de Jean Kyriotès Géomètre, *ÉO* 31, 1932, pp. 117–20, and J. Sadjak, *Ioannis Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam*, Poznan 1931.

91. P. Magdalino, The liturgical poetics of an elite religious confraternity, in *Reading in the Byzantine Empire* (quoted n. 2), pp. 116–32. I would like to thank professor Magdalino for sharing this paper before publication.

92. Especially in *Poems* 237, 268, 296–8 (ed. Τωμαδακη, *Ιωάννης Γεωμέτρης* [quoted n. 39]) and 211 (esp. verses: 23–38); and 290 (Jean Géomètre, ed. van Opstall [quoted n. 39]).

93. See especially M. D. Lauxtermann, John Geometres, poet and soldier, *Byz.* 68, 1998, pp. 356–80 (cf. pp. 364–5: "Geometres was in active service [...] and never practiced any other profession"); see also the *PmbZ* entry (23092).

94. For appointments of teachers of geometry in the middle Byzantine period, see P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, *passim*, and A. Markopoulos, L'éducation à Byzance aux IXe-Xe siècles : problèmes et questions diverses, *TM* 21, 2, 2017 [= *Autour du* Premier humanisme byzantin *& des* Cinq études sur le XIe siècle, éd. par B. Flusin & J.-C. Cheynet], pp. 53–73 (at pp. 70 and 72), together with Theophanes continuatus 4.29, ed. Featherstone & Signes-Codoñer: τῆς κατὰ τὴν Μαγναύραν μὲν οὗτος [scil. Leon the Mathematician] ἦρχε φιλοσόφου σχολῆς, ὁ δὲ δὴ τούτου φοιτητὴς Θεόδωρος τοῦ τῆς γεωμετρίας διαιτητηρίου προΐστατο, καὶ Θεοδήγιος τοῦ τῆς ἀστρονομίας, καὶ Κομητᾶς τῆς τὰς φωνὰς ἐξελληνιζούσης γραμματικῆς· οἷς ὁ Βάρδας καὶ δαψιλῶς ἐπαρκῶν καὶ ἐκ φιλομαθίας πολλάκις ἐπιφοιτῶν, etc.; and Theophanes continuatus 6.14, ed. Bekker, p. 446.10–4: εἰς Κωνσταντῖνον πρωτοσπαθάριον τὸν τηνικαῦτα μυστικὸν τὸ τῶν φιλοσόφων παιδοτριβεῖον δέδωκεν, εἰς δὲ τὸ τῶν ῥητόρων Ἀλέξανδρον μητροπολίτην Νικαίας, εἰς δὲ τὸ τῆς γεωμετρίας Νικηφόρον [scil. Nikephoros Erotikos, likely teacher of Geometres: *PmbZ* 25583] πατρίκιον τὸν γαμβρὸν Θεοφίλου ἐπάρχου τοῦ Ἐρωτικοῦ, εἰς δὲ τὸ τῶν ἀστρονόμων Γρηγόριον ἀσηκρῆτιν. For "geometers" listed jointly with other professional teachers see e.g. *Basilica* 54.14.1: *Basilicorum libri LX. Series A, Textus*, ed. H. J. Scheltema & N. Van der Wal, Groningen 1953-1988: Τοῖς παιδευταῖς μόνον τῶν ἐλευθερίων σπουδασμάτων, οἷον ῥήτορσι καὶ γραμματικοῖς καὶ γεωμέτραις καὶ ἰατροῖς καὶ ἰατρίναις, etc. Geometres' interest in mathematics is evident in his two epigrams on Theon of Smyrna, the mathematician (*Poems* 256 and 257, ed. Τωμαδάκη [quoted n. 39]).

military campaigns, as an accompanying advisor.[95] However this might be, and with this we may end, Geometres shares with Sikeliotes crucial similarities in literary production that suggest that we are dealing with personalities that to some extent followed similar paths and comparable careers as professionals of learning and discourse, as teachers and performers, as φιλόσοφοι and ῥήτορες as the Byzantines might say.

Πανεπιστήμιο Κρήτης

95. On γεωμετρία and the related γεωδαισία (applied geometry) in relation to warfare, see e.g. D. F. Sullivan, *Siegecraft : two tenth-century instructional manuals by "Heron of Byzantium"* (DOS 36), Washington DC 2000.

Appendix
Sikeliotes' marginal scholia on Aelius Aristides, preserved in Paris, BnF, gr. 2950

In the edition that follows, I print all the scholia that are contemporary to the main text, copied sometime in the late 10th or early 11th century. Apart from these notes, the manuscript contains also several editorial interventions by a later (13th c.) hand.[96] Below, I cite first the relevant passage in Aristides' *Orations* as it appears in the Paris manuscript (punctuation included; in italics I place those words that are different from the most recent edition of the *Orations*[97]), and then the relevant note; whenever necessary, I highlight in bold the specific words that link a note with a passage.

Scholia previously edited by Lenz (*Aristeidesstudien* [as above in n. 60], pp. 97–8): nos. 1, 5 (only the beginning), 7 (only the second half), 12, 13, 14, and 24; scholia previously edited by Behr [quoted n. 60]: nos. 22, 23, 25 and 26 (wrongly edited as a single note), and 28.

Scholion 1, f. 1r

text: Παναθηναϊκός 114

... γενομένου γὰρ τοῦ Μαραθῶνι **τολμήματος**, καὶ τῶν βαρβάρων ἐλαθέντων ἐκ τῆς Ἑλλάδος ὥσπερ κονιορτοῦ, Δαρεῖος μὲν οὐκ εἶχεν ὅ τι χρήσεται ...

note:

Ἰω(άννου) Σικελιώτ(ου)

Τὸ **τόλμημα** πρὸς ψόγον λαμβάνεται καὶ τοῖς τυχηροῖς ἀνήκει, τὰ δὲ τοιαῦτα τὸ μὲν τέλος ἐπὶ τὴν πρόνοιαν ἔχουσι, τὴν δὲ ἀρχὴν ἐπὶ λογισμὸν ἀπερίσκεπτον. [....]κῶς[98] ἄρα ἐχρήσατο τῇ ἀντιφράσει[99], ὅτι ὥσπερ [ἡ ἀνδρεία] μᾶλλον ῥέπει πρὸς [...

ἡ ἀνδρεία scripsi || post πρὸς non legitur: ..ροῦ, οὕτως ἐπὶ τολμημάτων πρὸς . δρο .....αν δὲ τολμημάτων (?) ... prop. Lenz

96. These are found on ff. 33r, 37r-v, 38r-v, 39v, 40v, 41r, 43r, 44r, 47r, 48r, 49r, 54v, 56r, 58r, 60r, 66v, and 87r; on f. 19v there is an even later, post-Byzantine note discussed in Lenz, *Aristeidesstudien* (quoted n. 60) p. 97.

97. Lenz & Behr, *P. Aelii Aristidis Opera* (quoted n. 60)—abbreviated as "editio" in my apparatus.

98. Lenz proposes the term καταχρηστικῶς and wonders if the comment is a response to Sopatros' scholion on the same passage in Aristides; see Sopatros, *Scholia* 127.5: Aristides, ex rec. W. Dindorfi, vol. 3, Leipzig 1829: τοῦ ἐν Μαραθῶνι τολμήματος] ἀστείως εἶπεν· οὐ γὰρ εἶπε κατορθώματος, ὅτι ὀλίγα πρὸς πολλοὺς ἀντετάξαντο.

99. On ἀντίφρασις cf. *Comm.* 405.18–9: ἀντίφρασιν, ὡς ἐπὶ τῶν εἰρωνειῶν τὴν μοιχαλίδα φίλανδρον καὶ τὰ ὅμοια.

Scholion 2, f. 4r

text: Παναθηναϊκός 135

Ἡ μὲν δὴ πρὸ τῶν κινδύνων τε καὶ πρὸς τοὺς κινδύνους προθυμία, τοσαύτη· καὶ οὕτως **ἄλογος** ὡς εἰπεῖν, ἢ τό γε *ἀληθέστερον* εἰπεῖν οὕτως εὔλογος.

———

2 ἀληθέστερον cod.: ἀληθὲς editio

note:

Ἄλογος ὑπεραίρει πάντα λόγον

Scholion 3, f. 23v

text: Παναθηναϊκός 310

ἐκεῖνοι γὰρ ἃ μὲν τῇ **προτεραίᾳ διέγνωσαν**, τῆς κρίσεως ἦν καὶ ὧν ἠδίκηντο· ἃ δὲ τῇ **ὑστεραίᾳ μετέγνωσαν**, τῆς πόλεως ἦν μόνης, καὶ ἡ τριήρης, τὴν τριήρη κατειλήφει.

note: (a chiastic diagram)

προτεραίᾳ		διέγνωσαν
	×	
ὑστεραίᾳ		μετέγνωσαν

Scholion 4, f. 39v

text: Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς 65

καὶ μὴν εἰ πολλοὶ τῶν καμνόντων ὑγιεῖς γίγνονται χωρὶς ἰατρῶν καὶ τέχνης, καὶ ταῦτ᾽ οὐδ᾽ *ἐφ᾽ ἓν ἄλλο* τῆς τῶν ἰατρῶν τέχνης οὔσης ἢ τῷ ποιεῖν ὑγιεῖς, οὐδὲν ἀπεικὸς οὐδὲ ἔξω τῆς ἀνθρωπίνης τύχης χρὴ εἰπεῖν εἴτε θείας μοίρας κἂν τοῖς λόγοις τοῦ βελτίστου τυγχάνειν **μηδεμιᾷ τέχνῃ** χρωμένους, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα τῆς τέχνης ἦν τὸ τοῦ βελτίστου τυγχάνειν περὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους.

———

2 ἐφ᾽ ἓν ἄλλο cod.: ἐφ᾽ ἑνὶ ἄλλῳ editio

note:

Ἀλλ᾽ οὐκ ἴσον πάθος ψυχῆς καὶ σώματος ἵν᾽ **ἀτέχνως** κἀκεῖνο θεραπεύηται

Scholion 5, f. 40r

text: Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς 70–2

... τέχνης *οὐδ᾽* ὁτιοῦν ἐπαΐοντες, οὐ μόνον περὶ τῶν ἡμῖν αὐτοῖς συμφερόντων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ἑτέροις ἔχομεν εἰπεῖν πολλάκις, ἂν δοκῇ τῷ θεῷ, ὥστε καὶ τοὺς ἰατροὺς οὐδὲν κωλύει φρίττειν, ἐπειδὰν ἀκούωσι πολλὰ τῶν ἔργων. Πότερ᾽ οὖν τὰ ὀνείρατα ποιεῖ θεοῖς ἀνακεῖσθαι τὰ ἀνθρώπεια, ἢ τὸ *τοὺς* θεοὺς ἀνθρώπων κήδεσθαι ποιεῖ καὶ δι᾽ ὀνειράτων *αὐτοὺς* σώζεσθαι; Ἐγὼ μὲν οἶμαι τοῦτο. Τί οὖν, ὦ μεγίστη σὺ *γλῶσσα* τῶν Ἑλληνίδων, ἔφη Κρατῖνος, ποιῶν ἔσθ᾽ ὅ τι κωλύει καὶ ὕπαρ *γινώσκειν*, τὰ βέλτιστα ἄνευ τέχνης, καὶ συμβουλεύειν ἑτέροις ἔχειν, εἴπερ γε καὶ τὰ ὀνείρατα ποιεῖ καὶ ἑτέροις ἔχειν συμβουλεύειν; Ἢ σωθῆναι μὲν ἔστιν ἄνευ τέχνης, καὶ ἕτερον σῶσαι δι᾽ ὧν τις οὐκ οἶδεν, συμβουλεῦσαι δ᾽ οὐκ ἔστιν ἄνευ τέχνης οὐδέν, οὔτ᾽ ἀπὸ τῆς αὐτοῦ τύχης, οὔτ᾽ ἀπὸ τῆς θείας, οὔτε (τὸ τοῦ Δημοσθένους) τῆς τῶν ἀκροωμένων;

———

1 οὐδ᾽ cod.: οὐδὲ ἄλλῳ editio ‖ 4 τοὺς cod.: om. editio ‖ 5 αὐτοὺς cod.: ἀνθρώπους editio ‖ γλῶσσα cod.: γλῶττα editio ‖ 6 γινώσκειν cod.: γιγνώσκειν editio

note:

Ἀλλ᾽[100] εἰ τοῦτ᾽ ἦν, ὦ σοφιστά[101], καὶ οἱ ἰδιῶται[102] ἂν συνεβούλευον, καὶ πολλῷ κρεῖττον ἀρωγῇ θείᾳ, εἴπερ ἐν ἀπονήρῳ φύσει θεὸς ἐπισκιάζει (εἰ μὴ τοῖς ὁμοίοις αὐτῶν ἀδίκοις καὶ οἱ θεοὶ χαίρουσιν ὑμῶν).

Scholion 6, f. 40v

text: Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς 74–5

«... καὶ γὰρ **αἱ Βάκχαι** *ἐπειδ᾽ ἂν* ἔνθεοι γένωνται, ὅθεν οἱ ἄλλοι ***ἐκ τῶν φρεάτων*** οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι **μέλι καὶ γάλα** ἀρύονται. Καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος, ὃ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ᾽ ἄν, ὅμως ᾤμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν, βελτίω ποιῆσαι». Ἐνταῦθα τελευτᾷ τῶν διαλόγων, οὐ *δι᾽* αἰνιγμάτων οὐδὲ ὑπονοίας, οὐδὲ τρόπον τινὰ ταὐτὰ λέγων ἡμῖν, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐξεπίτηδες εἰς τὴν χρείαν πεποιηκώς. Εἰ τοίνυν ὄνειροι μὲν τὰς Ἀσκληπιοῦ συμμορίας τῆς τῶν ἰατρῶν τέχνης ***ἀπαλλάττουσι***, Βάκχαι δὲ αἱ Διονύσου καὶ τὰ τῶν Νυμφῶν δῶρα μεταβάλλουσιν *ἡνίκ᾽* ἔνθεοι γένωνται, τί τῶν αἰσχρῶν, ἢ τί τῶν ἔξω τῆς φύσεως, καὶ τοὺς ἐν τοῖς λόγοις ἐνθέους παραδέχεσθαι, καὶ νομίζειν εἰς προστάτας ἔχειν ἀνενεγκεῖν, τούς γέ που κρείττονας;

———

1 ἐπειδ᾽ ἂν cod.: ἐπειδὰν editio ‖ ἐκ τῶν φρεάτων cod.: del. editio ‖ 4 δι᾽ cod.: διὰ editio ‖ 6 ἀπαλλάττουσι cod.: ἀπαλλάττουσιν editio ‖ 7 ἡνίκ᾽ cod.: ἡνίκ᾽ ἂν editio

note:

Ἀλλ᾽ οὔτ᾽ **ὄνειροι** τῶν παθῶν **ἀπαλλάττουσιν** ἀφ᾽ ἑαυτῶν, οὔτε πιστευτέον **τὰ φρεάτα μέλι καὶ γάλα** βρύειν ταῖς **Βάκχαις**, οὐδ᾽ οὖν—ἀλλ᾽ εἰ δοθείη, θεϊκῶς ἀλλ᾽ οὐ βακχικῶς.

100. Lenz only prints the first few words: ἀλλ᾽ εἰ τοῦτ᾽ ἦν, ὦ σοφιστά.

101. σοφιστά: Consistently with its use here, the word has usually a negative connotation in Sikeliotes; cf. *Prol.* 415.24–5 and *Comm.* 228.18, 458.26–7; see also note 109 below.

102. ἰδιῶται: Another word that is often used in Sikeliotes with the sense with which it is employed here (namely: "uneducated people"); see e.g. *Comm.* 146.20, 154.11, etc. In a couple of instances (e.g. *Comm.* 470.13; see also n. 26 above), the word means "common person" and is opposed to ἄρχων.

Scholion 7, f. 46r

text: Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς 130

Ὅσῳ τοίνυν θεὸς μὲν ἀνθρώπου, ἄρχων δ' ἰδιώτου[103], δεσπότης δ' οἰκέτου, γυναικὸς δ' ἀνὴρ κρείττων καὶ τελεώτερος, τοσούτῳ **κρεῖττον** καὶ ἱκανώτερον, **φύσις ἢ τέχνη**.

note:

Καὶ **κρείττων ἡ φύσις τῆς τέχνης**,[104] ἀλλ' ὡς αἴτιον αἰτιατοῦ, καὶ ὡς ὕλη εἴδους[105]. Ἡ μὲν γὰρ φύσις ὕλης λόγον ἐπέχει, μᾶλλον δὲ αἰτίου οὐ ποιητικοῦ ἀλλὰ τελικοῦ, ἡ δὲ τέχνη[106] εἰδικοῦ[107]. Μὴ[108] τοίνυν οἴου παραλογιζόμενος ἡμᾶς[109] λανθάνειν· ἐμφαίνῃ γὰρ ἀπὸ πολλῶν τεκμηρίων καὶ οὐ μόνον τῷ λόγῳ, ἥκιστα ἐμφορηθεὶς τέχνης λογοποιοῦ[110], κἂν τινες εὐνοίᾳ ἀλλ' οὐκ ὀρθῇ κρίσει[111] σε ἐκθειάζουσιν[112].

Scholion 8, f. 49r

text: Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς 162-163

Καὶ μὴν τό γε κάλλιστον τῆς τέχνης καὶ τελεώτατον, καὶ ᾧ γραφικὴν ἢ πλαστικὴν εἶναι διαφέρει, *τοῦτό* ἐστιν, ἡ τοῦ χρώματος δή που μῖξις· ἐγγὺς γὰρ ἄγει τὸ εἰκασθὲν τῆς ἀληθείας. Οὐκοῦν ᾧ μεγίστῳ προέχει, τοῦτ' ἀφαιρεῖς ἐὰν μὴ λίπῃς τὸ εἰκάζειν. Καὶ τί δεῖ τὰς ἄλλας *τέχνας λέγειν*, ὅσαι διὰ τοῦ **στοχάζεσθαι** χωροῦσιν; αὐτὴ γὰρ ἡ μαντική, κινδυνεύει τοῦτ' εἶναι μόνον εἰκάσαι. Καίτοι φαίη τις ἂν οὑτωσὶ σκοπῶν καὶ διαιρῶν,

103. ἄρχων δ' ἰδιώτου: cf. notes 26 and 102 above.

104. The superiority of "art" over "nature" in the production of discourse that is endorsed here is a concept to which Sikeliotes returns at least twice in his *Commentary*. See *Comm.* 298.22–6: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ τελειότατον τῆς ῥητορικῆς, καὶ τῆς κατὰ μέθοδον δεινότητος, καὶ οὗτος ἂν γένοιτο λόγος κράτιστος, ἐξειργασμένος οὐ φύσει καὶ τύχῃ, τέχνῃ δὲ μᾶλλον καὶ ἐπιστήμῃ ἔχων πάντα ἐν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα, ὥσπερ ἡ ἐν μουσικῇ συμφωνία. And *Comm.* 324.6–9: τὰ γὰρ χύδην γενόμενα, καὶ ὡς ἔτυχεν, ὃ πάσχουσιν οἱ μὲν τὴν φύσιν ὀξεῖς, τὴν δὲ τέχνην οὐκ ἀκριβεῖς, ἣν ὑποτάττουσι μᾶλλον τῇ φύσει, οὐ τὴν φύσιν τῇ τέχνῃ.

105. ὕλη εἴδους: For this common couplet, see e.g. *Comm.* 466.7.

106. The scholiast first started writing ἡ δὲ φυσι, then deleted the word φυσι and continued with τέχνη.

107. αἰτίου – εἰδικοῦ: For the same terminology in Sikeliotes see *Prol.* 399.13–21: ταύτης γὰρ ὥσπερ οὐσίας τινὸς ὑποστάσεις αἱ νῦν ἰδέαι καλούμεναι διαμορφοῦσι τὸν τῶν ἀρετῶν λόγον ὡς πρὸς ψυχὴν σῴζουσαι μέρη μὲν ἔχουσαν τὰ ῥητορικὰ εἴδη δυνάμεις τε γνωστικὰς ἀντὶ μὲν νοὸς τὰς ἐννοίας ταῖς αὐτῆς παρέχουσαν ἀρεταῖς, ἀντὶ δὲ δόξης τὴν μέθοδον παραδειγματικοῖς αἰτίοις ἀλλ' οὐκ εἰδικοῖς ἢ ποιητικοῖς ἢ τελικοῖς καὶ ὡς τὸ γεγραμμένον ζῷον τοῦ ὄντος, ἀντὶ φαντασίας τὰς συνθήκας, σχήματα δὲ καὶ ῥυθμοὺς ἀντ' αἰσθήσεως.

108. Here begins the text edited by Lenz.

109. παραλογιζόμενος ἡμᾶς: In two occasions, Sikeliotes links "cheating" with "sophistry" (cf. n. 101); see *Comm.* 500.3–4: «σοφιστικὸς δέ»: λόγοις σοφιζόμενος καὶ παραλογιζόμενος τοὺς ἀκροατάς. And *Comm.* 501.2–3: «σοφιστικῷ»: ἀπατητικῷ, παραλογιστικῷ.

110. λογοποιοῦ: For a definition of the term λογοποιός, cf. *Comm.* 486.27 – 487.1: διαφέρει δὲ λογογράφος καὶ λογοποιὸς, καθὰ ἐκεῖνος μὲν τὰ ὄντα γράφει· ὁ δὲ λογοποιὸς πλαστουργός ἐστι τῶν μὴ ὄντων· ὥσπερ οἱ μῦθοι καὶ αἱ μελέται καὶ τὰ πεζὰ δράματα.

111. ὀρθῇ κρίσει: The locution appears several times in Sikeliotes; see *Prol.* 415.19 and *Comm.* 83.14, 84.31, and 137.7.

112. ἐμφαίνῃ – ἐκθειάζουσιν: Cf. *Comm.* 462.20 – 463.12 cited in n. 69 above.

ὅτι τούτῳ καὶ μόνῳ, μάντιν ἢ ἰδιώτην εἶναι διαφέρει, τῷ τὸ μὲν εἰκάζειν ἁπάντων, τὸ *ἐπίστασθαι*, τοῦ μάντεως εἶναι· ἐγὼ δέ φημι τὸν μάντιν, αὐτὸ τοῦτ' ἐπίστασθαι εἰκάσαι, πλέον δ' οὐδ' ὁτιοῦν.

---

2 τοῦτό cod.: τοῦτ' editio ‖ **4** τέχνας λέγειν cod.: ἐξετάζειν τέχνας editio ‖ **6–7** τὸ ἐπίστασθαι cod.: τὸ δ' ἐπίστασθαι editio

note:

Ἀδυνάτῳ τῷ στοχάζειν, ἀδυνατωτέροις ἐπιχειρεῖς βοηθεῖν.

Scholion 9, f. 63v

The sign of Ση(μείωσαι) is placed at the beginning of a letter attributed to Plato and cited by Aelius Aristides; *Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς* 285f. = Plato, *Epistle* 7 (328c–329a).

Scholion 10, f. 73r

The sign of Ση(μείωσαι) is placed next to this passage, *Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς* 343–4:

ἃ καὶ Πλάτων οὐκ ἂν αἰσχυνθείη κοσμῶν, καὶ προστιθεὶς ἀρετὴν τοῖς εἰργασμένοις· οὐχ ὡς κατὰ Μίθαικον τὸν ὀψοποιὸν καὶ Θεαρίωνα τὸν ἀρτοποιὸν τὴν φύσιν γενομένων, ἀλλ' ὡς χαλεπὸν τοῖς ἄλλοις καὶ εἰπεῖν πρεπόντως περὶ αὐτῶν. Εἰς δὲ τὸν καθάπαξ λόγον πῶς αὖ καὶ ποῦ μαρτυρεῖ οὑτοσί; ἐν αὐτῷ Γοργίᾳ τούτῳ ἐν τοῖς Σωκράτους καὶ Καλλικλέους λόγοις.

Scholion 11, f. 101r

The sign of Διήγ(ημα/ησις) is placed next to this passage, *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* 215f.:

ἃ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐνδείξασθαι τῷ λόγῳ, πῶς ἄν τις ἐκ τούτων ἐκεῖνον [scil. Themistocles] θεωρήσειεν; Πλὴν εἰ τοῦτό γε αὐτὸ ἐνθυμηθεὶς, ὅτι ὑπὲρ ὧν οὐδ' εἰπεῖν ὡς βούλεταί τις ἐγχωρεῖ, ταῦτ' ἐκεῖνος μετεχείρισεν ὡς ἐβούλετο. Δέκα μὲν γὰρ ἑξῆς ἔτη ὤδινεν ἅπασα ἡ *πόλις*, *φιλονεικοῦντες* ἅπαντες ἄνθρωποι, δίκην τῆς Μαραθῶνι μάχης λαβεῖν, ἡτοιμάζετο δὲ ἐκ πάσης γῆς καὶ θαλάττης πάντα. Αἰγύπτου δὲ ἀποστάσης ἐν τῷ διὰ μέσου, βασιλεὺς οὐδὲν σπουδάσας, αὖθις ἦν ἐν τοῖς αὐτοῖς ...

---

4 πόλις cod.: ἤπειρος editio ‖ φιλονεικοῦντες cod.: φιλονικοῦντες editio

Scholion 12, f. 101r

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 216

... καὶ **βασιλεὺς** ἀπῄει δεδοικὼς μὴ οὐ δέξαιτο τὸ πλῆθος **ἡ Ἑλλάς, ὥσπερ *ἀρχὴ*** γῆς **πάσης *τοῦ στρατοπέδου γιγνόμενος***, καθ' ὃ **βούλοιτο ἀεί**.

---

1 ἀρχὴ cod.: δοχὴ editio ‖ **2** τοῦ στρατοπέδου cod.: del. editio ‖ γιγνόμενος cod.: γιγνομένη editio

note:

Ἰω(άννου) Σικελιώτ(ου)

Ἀσαφὲς τὸ ἐνθύμημα, καὶ αὐτοὺς ὠλισθῆσαν τοὺς προερμηνεύσαντας[113]. Προσκείσθω δὲ καὶ τὸ ἡμέτερον, ἔχον οὕτως: **ὥσπερ ἡ Ἑλλάς** φησι **ἀρχὴ** ἐστι **πάσης** τῆς οἰκουμένης, οὕτω καὶ **βασιλεὺς** οὐ μόνον **τοῦ στρατοπέδου γινόμενος**, ἀλλὰ καὶ **πάσης** τῆς οἰκουμένης ἤθελε γίνεσθαι καὶ ὅποι **βούλοιτο**, καὶ **ἀεί**. Τὸ δὲ τῆς «**ἀρχῆς**» ἐπὶ μὲν τῆς Ἑλλάδος ἄμφω σημαίνει· καὶ τὸ πρώτη τῶν ἄλλων γεγονέναι, καὶ τὸ πάντων κρατεῖν ὡς λέγει· ἐπὶ δὲ τοῦ βασιλέως τὸ δεσπόζειν.

ἔχον post corr.: ἔχων ante corr. || Ἑλλάδος cod.

Scholion 13, f. 101ʳ

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 217

... καὶ οἷα οὔπω πρότερον

note:

Αὐξητικὰ[114] ταῦτα ἵνα, ἐκ παραθέσεως τῶν φοβερῶν, δείξῃ τὰ ἐναντία, ἤτοι Θεμιστοκλέους[115].

Scholion 14, f. 101ʳ

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 217

... ἡ τοῦ ἡλίου **συμβᾶσα** ἔκλειψις

note:

Καλῶς τὸ **συμβὰν**· οὐ γὰρ διὰ ταὐτὸ τοῦτο ἐγένετο.

συμβὰν post corr.: συμβᾶν ante corr.

113. The passage has indeed caused puzzlement to both ancient and modern commentators alike; see P. Aelius Aristides, *The complete works. 1*, ed. Behr (quoted n. 65), p. 466 with *Scholia on Aelius Aristides* 182.2, ed. Dindorf (quoted n. 98): ὥσπερ ἀρχὴ γῆς πάσης τοῦ στρατοπέδου γιγνόμενος καθ' ὃ βούλοιτ' ἀεὶ] γράφεται καὶ ὥσπερ ἀρχῆς ὅλης τοῦ στρατοπέδου γινομένης· δύο γὰρ γραφαί εἰσιν, ἀρχὴ καὶ ἀρχῆς. εἰ μὲν οὖν λάβωμεν ἄνευ τοῦ ς, οὕτως συντάττομεν· ὥσπερ ἐν ἀρχῇ τοῦ στρατοπέδου γινόμενος. εἰ δὲ μετὰ τοῦ ς, οὕτως· ὥσπερ καταρχῆς τοῦ στρατοπέδου γινόμενος. ἀρχὴν δὲ λέγει, οὐχ ὅτι προηγεῖτο τοῦ στρατοῦ. ἦσαν γὰρ καὶ πρὸ αὐτοῦ ἑκατὸν μυριάδες, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν, καὶ πάλιν ἑπόμεναι μᾶλλον· ἐπειδὴ εἶπεν ὅλον· τὸ γὰρ αὐτοῦ στρατόπεδον, οὗ ἐὰν διὰ τὸ πολλὰ ἔθνη ἕπεσθαι μετὰ αὐτὸν, ἀρχὴ, φησὶ, πάσης τῆς γῆς ἐγένετο, καθ' ὃ μέρος ἐβούλετο παραγενέσθαι, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ὅλης τοῦ ἔθνους ἐγένετο. οἷον εἰ ἐβούλετο ἐν Θετταλίᾳ παρεῖναι, διὰ τὸ μετ' αὐτοῦ εἶναι Θετταλοὺς, ἐδόκει ἐν τῇ Θετταλίᾳ τυγχάνειν. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν. ὃ δὲ θέλει εἰπεῖν, τοῦτό ἐστιν, ὅτι τοσοῦτον ἦν τὸ στράτευμα, ὥστε, εἰ ὁ βασιλεὺς ἦν ἐν τῷ μέσῳ, ἢ ἐν τῷ τέλει, ἢ ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ στρατεύματος, τὸ ἑπόμενον ἀρχῆς ἦν ὅλης στράτευμα. ἐπειδὴ πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ παρείκασε τὸν αὐτοῦ στρατὸν, λέγει ὡς ἔνθα ἐχώρει, ὥσπερ ἄρχων πάσης τῆς οἰκουμένης ἐδόκει· ἔστι δὲ τὸ στρατοπέδου ἑρμηνεία τοῦ πάσης γῆς.

114. αὐξητικά: For a similar use of this technical term see *Comm.* 177.9–10, 416.4, and 501.25–6.

115. Θεμιστοκλέους: Lenz prints Θεμιστοκλέα and proposes Θεμιστοκλέα with a question mark.

Scholion 15, f. 111ʳ

The scholiast added the Greek number Α´ next to *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* 265 and Β´ next to *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* 265, in order to mark two consecutive arguments.

Scholia 16–18, ff. 111ᵛ–112ʳ

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 269

Εἰ τοίνυν τοῖς γονεῦσι δι' αὐτὸ τὸ εἶναι μόνον τοσαύτην ἔχομεν χάριν, καὶ ὁμολογοῦμεν ὀφείλειν χρέα πάντων χρεῶν πρεσβύτατα, πῶς οὐ Μιλτιάδῃ γε καὶ Θεμιστοκλεῖ πλέον τι πεπρᾶχθαι χρὴ δοκεῖν, οἵτινες οὐ τοῦ ζῆν μόνον οὐδὲ τῆς σωτηρίας αἴτιοι τοῖς Ἕλλησι κατέστησαν, ἀλλὰ καὶ βελτίους ἀντὶ χειρόνων ἐν αὐτοῖς οἷς ἔπραττον εἴθιζον εἶναι;

note 16:

Ἀπὸ τοῦ ἐ[λάττονος]

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 270–1

Καὶ τοὺς μὲν ἰατροὺς τῶν μαγείρων φάσκειν εἶναι βελτίους, ὅτι σώζουσι, τοὺς δὲ τῆς σωτηρίας τῶν Ἑλλήνων προστάντας μὴ τοῖς ἰατροῖς ἀπεικάζειν, ἀλλὰ τοῖς ὀψοποιοῖς. Καὶ μὴν εἰ μηδὲν βελτίους ἐποίουν, ἔσωζον δὲ, ἰατρῶν ἓν τοῦτό γ' ἐποίουν οὐκ ὀψοποιῶν, ὥστε *τῶν ἰατρῶν* οὐδὲν ἦσαν χείρους.

---

4 τῶν ἰατρῶν cod.: τῶν γ´ ἰατρῶν editio

note 17:

Ἀπὸ τοῦ ἴσου

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 272

Πῶς οὖν οὐδενὸς ἦσαν ἄξιοι τοῖς Ἕλλησιν; Οὐκ ἂν ταῦτα συγχωρήσειε Πλάτων αὐτὸς αὐτῷ. Ἑτέρωθι γοῦν οὐ μηδεμία ἐστὶ *φιλονεικία*, λέγει ταυτί etc.

---

2 φιλονεικία cod.: φιλονικία editio

note 18:

Ἀνακόλουθον[116]

Scholion 19, f. 112ʳ

The scholiast has added the word εἰς next to *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* 273–4, a passage where Sicily and Sicilians are mentioned.

116. For the phrases ἀπὸ τοῦ ἐ[λάττονος] and ἀπὸ τοῦ ἴσου, see e.g. Syrianos, *Comm. on Hermogenes' On issues* 198.23 – 199.1: *Syriani in Hermogenem commentaria. 2*, ed. H. Rabe, Lipsiae 1893: Τῶν δὲ κατὰ συλλογισμὸν προβλημάτων τρόποι εἰσὶ τέσσαρες, ἀπὸ τοῦ ἐναντίου, ἀπὸ τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου, ἀπὸ τοῦ μείζονος, ἀπὸ τοῦ ἐλάττονος. For ἀνακόλουθον see e.g. Sikeliotes. *Comm.* 430.2–3.

Scholion 20, f. 112ʳ

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 275

... καὶ ἅμα μὲν τοὺς **τυράννους ἐλέγχεις**, ἅμα δὲ τοὺς τῆς ἐλευθερίας **αἰτίους** τοῖς Ἕλλησι **ψέγεις**.

note: (a chiastic diagram)

ἐλέγχεις τυρά(ννους)
×
ψέγεις αἰτ(ίους)

Scholion 21, f. 123ʳ

The title "Κοινὴ ἀπολογία," added by the scribe/scholiast, interrupts the main text and introduces *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* 352, etc.; the same title is present in most of the manuscript witnesses.

Scholion 22, f. 128ᵛ

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 390

Ἀλλ' ὦ πάντων θαυμάσιε Πλάτων ... σκόπει μὴ ὅ τι ἐγκαλέσεις, ἀλλ' ὅ τι **ἀπολογήσῃ** πρότερον.

note:

Ἐνταῦθα ἰσχυρῶς ἀπολογήσεται Πλάτων ἢ ὁ ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπολογησόμενος, τὸ ἀμνησίκακον αὔξων[117] ἐκ παραθέσεως πολλῶν καὶ παντοδαποῖς ἐπιχειρήμασι[118] καὶ ἐργασίαις[119].

ἐπιχειρήμασι scripsi: ἐπι(χειρήμασι?) Behr

Scholion 23, f. 139ᵛ

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 537

Νὴ Δί' εἴποι τις ἄν, αὐτὸ γὰρ τοῦτο **προθυμεῖ**, τὸ δεῖξαι καὶ διελέσθαι διττὸν εἶναι τὴν ῥητορικήν...

note:

Ἀμαθέστατε Ἀννίβα, τοῦ προθυμοῦ μέσον ἐνεστῶτα οὐκ ἔχοντος, πῶς ἐνεστῶσαν ἐποίησας τὴν ἐνέργειαν καὶ ταῦτα πρώξιμος ὤν;

117. αὔξων: for a similar use of this term, see *Comm.* 182.33.
118. Several letters seem to have been erased after ἐπιχειρήμασι.
119. ἐργασίαις: for a similar use of this term, see *Comm.* 385.26.

Scholia 24–26, f. 163ʳ[120]

text: Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 694

Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ Πλάτωνι τὴν προσήκουσαν τιμὴν ἀπένειμα, καὶ τοῖς ἀνδράσι τὰ πρέποντα ἐβοήθησα, καὶ οὐχὶ προηκάμην. Εἰ δέ τις **ἀντειπεῖν** ἔχει τούτοις, φυλάττων ἐμοὶ τὴν ἴσην εὐφημίαν ὅσηνπερ ἐγὼ Πλάτωνι, τοῦτον ἐγὼ καὶ νῦν καὶ ὕστερον, φίλον οὐκ ἐχθρὸν κρίνω.

note 24:

Ἰω(άννου) Σικελιώτ(ου)
Δυνάμεθα, ὦ Ἀριστείδη, **ἀντιλέγειν** σοι, ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶς πόνος πρὸς κέρδος ἀφορᾷ, ἀνωφελεῖς δὲ οἱ πόνοι κατὰ τοὺς νυνὶ χρόνους, σιωπῶμεν ἐῶντές σε ἐρήμην νικᾶν.

note 25:

Ἀδέσποτον: ὅτι μὴ θαρρεῖ φανερῶσαι τὸν δεσπότην
Καὶ τί μὴ **ἀντιλέγεις**, εἴ γε καὶ δύνῃ, σοφώτατε; καὶ ταῦτα, μηδὲ μικροῦ σοι κέρδους, μὴ νῦν μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ μέλλον προσγενήσεσθαι μέλλοντος, «ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων εὖ εἴπῃ» (καθ' Ὅμηρον), ὁπότε καὶ αὐτὸς ὁ κατ' ἐπωνυμίαν ἄριστος Ἀριστείδης, μὴ δι' ἄλλό τι μᾶλλον, ἢ διὰ δόξαν μόνον καὶ ἔπαινον, τὸ τηλικοῦτον, καὶ πρὸς τηλικοῦτον ἀγώνισμα ἀνεδέξα[το].

φανερῶσαι τὸν δεσπότην cod.: φανερῶς αἰτεῖν δεσπότης Behr

note 26:

† Ὅτι, ὦ σόλοικε, Χριστιανοῖς ἀληθέσιν, οὐ δόξης χρεία, ἀλλ' ἔργων, εἴπερ μὴ τεττίγων ἑλκου[μένων? ...

ὅτι cod.: τί Behr

Scholion 27, f. 185ʳ

The scholiast has added the title Σικελικός α′ at the end of Aristides' speech *Περὶ τοῦ πέμπειν βοήθειαν τοῖς ἐν Σικελίᾳ.*

Scholion 28, f. 190ᵛ

text: Εἰς τὸ ἐναντίον 39

... οἱ γὰρ ὑπὲρ τοῦ πλείονος πόλεμοι ***τοιοῦτον*** ἔχουσι τὸν νοῦν.

τοιοῦτον cod.: τοῦτον editio

120. See the discussion above.

note:

Γρ(απτέον) τοῦτον

Scholion 29, f. 192v

The scholiast has added the title Σικελικός β′ at the end of Aristides' speech *Εἰς τὸ ἐναντίον*.

MÉDITATION (μελέτη) DANS LES *APOPHTEGMES DES PÈRES*

par Viacheslav PATRIN

Les *Apophtegmes des pères* sont une source importante du monachisme primitif. Ces textes contiennent souvent des termes et des détails de la vie monastique qui sont obscurs et peu compréhensibles pour nos contemporains. Cet article est consacré à l'un de ces termes liés à la pratique monastique[1].

En 2006, J. Wortley a publié un article qui portait spécifiquement sur la pratique de la méditation (μελέτη) dans les *Apophtegmes*[2]. Le problème duquel part Wortley est la non-conformité du sens contemporain du mot « méditation », par lequel on traduit traditionnellement le mot grec μελέτη, avec le sens ancien de ce terme en grec et en latin[3]. À partir de cette opposition entre le sens contemporain et le sens ancien, en se référant à L. Regnault, Wortley définit la μελέτη, pour les textes des *Apophtegmes*, comme signifiant tout d'abord une pratique de type méditative et contemplative à haute voix et non pas silencieuse[4].

C'est la récitation à haute ou à mi-voix des textes de la Sainte Écriture que Wortley, en suivant Regnault, attribue comme sens premier à la μελέτη. Il remarque aussi que, dans les *Apophtegmes* et dans les textes monastiques en général, ce terme est employé souvent en rapport avec les Psaumes. À partir de là, Wortley associe μελέτη et psalmodie en y trouvant un argument de plus pour le caractère non silencieux de la μελέτη. Ensuite, à partir du verbe ἀποστηθίζω qui est employé dans les textes comme expression de la μελέτη, Wortley, à la suite d'une tradition savante déjà bien établie, identifie la μελέτη avec la récitation par cœur des textes de la Sainte Écriture. Dans la pratique elle-même de la μελέτη, Wortley distingue deux variantes : la répétition constante d'une phrase (ῥητόν) de la Sainte Écriture et la récitation non répétitive d'un texte assez long.

1. Cet article est un petit extrait de la thèse consacrée à la prière dans les *Apophtegmes des pères* que j'ai préparée sous la direction de M. Bernard Flusin. Je lui suis très reconnaissant d'avoir accepté d'être mon directeur de thèse et de m'avoir aidé toutes ces années.
2. J. WORTLEY, How the Desert Fathers "meditated", *GRBS* 46, 2006, p. 315-328.
3. *Ibid.*, p. 316-317.
4. *Ibid.*, p. 317-318.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 693-696.

Tout d'abord, il faut remarquer que la réponse fournie par Wortley n'est qu'une réponse partielle au problème, qui ne tient pas compte de tous les sens du mot μελέτη dans les textes en question. Wortley lui-même présente un cas (Nau 567/*Syst.* 18, 19) où la μελέτη peut être faite de manière silencieuse[5]. L'apophtegme montre bien que la μελέτη peut être aussi silencieuse quand il le faut et la forme non silencieuse est tout simplement la forme plus habituelle qui n'est pas une caractéristique essentielle mais accidentelle. Nous ne pouvons donc pas accepter l'interprétation de la μελέτη comme désignant nécessairement une pratique non silencieuse. Ce terme n'est pas non plus exclusivement lié à la récitation des textes de la Sainte Écriture. Selon les apophtegmes, le contenu de la μελέτη peut comprendre un texte de prière qui ne soit pas une phrase de la Sainte Écriture (Apollo 2)[6], ou une pensée pieuse liée, par exemple, à « la crainte de Dieu » (*Syst.* 3, 4 = Ammônas 1)[7]. De plus, on peut « méditer » aussi sur des choses mauvaises (*Syst.* 11, 90)[8].

À partir des exemples cités, nous pouvons dire que le sens contemporain du mot « méditation-méditer » n'est pas tout à fait éloigné de l'un des sens de ce mot dans les textes des *Apophtegmes*, notamment la désignation d'une occupation ou d'une application mentale[9]. Cette occupation a un caractère répétitif, du retour de l'esprit (ou de l'attention) sur quelque chose. Nous pouvons dire que c'est le sens le plus commun de ce mot, son sens de base, et tous les autres sens sont construits par l'addition de caractéristiques supplémentaires. Ainsi, en ajoutant la caractéristique positive et en excluant l'emploi « négatif » du mot (la méditation sur de mauvais sujets, qui est plutôt un défaut), nous définissons la μελέτη comme l'accaparement de l'esprit par un sujet important. Dans les *Apophtegmes*, ce sont les textes de la Sainte Écriture, les prières et les pensées qui disposent à une vie chrétienne parfaite.

5. Cf. *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 3*, p. 67 : « [...] et tandis qu'il méditait (μελετῶντος), il ne remuait pas les lèvres afin que personne ne l'entende. »

6. Cf. *Apophthegmata patrum. Collectio alphabetica*, *PG* 65, col. 136; *Les Apophtegmes des pères du désert. Série alphabétique*, trad. par J.-C. Guy (Spiritualité orientale 1), Étiolles 1968, p. 65 : « Il ne travailla pas de ses mains, mais passa tout son temps à la prière en disant : "J'ai péché, comme un homme que je suis; toi qui es Dieu, pardonne-moi." Et sa prière devint son occupation (μελέτην) de nuit et de jour. »

7. *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 1*, p. 151 : « Un frère interrogea abba Ammônas, disant : "Dis-moi une parole." Le vieillard dit : "Va, modèle ta pensée sur celle des malfaiteurs qui sont en prison. Ils demandent en effet où est le juge et quand il va venir, et, en l'attendant, ils pleurent. Ainsi le moine doit-il, lui aussi, être toujours attentif et faire reproche à son âme, disant : 'Malheur à moi! Comment me tiendrai-je au tribunal du Christ et qu'ai-je à lui dire pour ma défense?' Si tu médites (μελετήσῃς) ainsi tout le temps, tu peux être sauvé." »

8. *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 2*, p. 187 : « Il dit encore : "Soyons vigilants, frères, à l'heure du combat, ne nous relâchons pas et ne nous dissolvons pas en nous souciant d'œuvres mauvaises (εἰς μελέτην πονηρῶν ἔργων), afin que la pensée mauvaise ne trouve pas accès dans nos âmes." »

9. Cf. Bessarion 12, *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica)*, *PG* 65, col. 144; trad. Guy (cité n. 6), p. 70 : « Les disciples d'abba Bessarion racontaient que sa vie avait été semblable à celle d'un oiseau du ciel, ou d'un poisson ou d'un animal vivant sur terre, passant tout le temps de sa vie sans trouble ni inquiétude. Le souci d'une habitation ne le troublait pas (οὐ γὰρ φροντὶς οἴκου παρ' αὐτοῦ ἐμελετᾶτο), et le désir d'un lieu quelconque ne sembla jamais dominer son âme [...] ».

La question importante est de savoir quel est le sens de ce mot dans les passages – assez fréquents dans les textes étudiés (Jean Colobos 35 [42][10], *Syst.* 12, 9 = Joseph de Panepho 7[11], *Syst.* 10, 93 = Poemen 168) – où on ne parle pas du contenu de cette pratique et où le mot μελέτη est employé comme nom d'une pratique aussi importante dans la vie ascétique que la prière, la psalmodie et d'autres exercices :

> *Un frère demanda à abba Poemen : « Comment faut-il demeurer dans la cellule? » Le vieillard dit : « Demeurer dans la cellule, c'est, pour l'extérieur, le travail manuel, ne manger qu'une fois par jour, le silence et la méditation* (μελέτη)*; mais progresser intérieurement dans la cellule, c'est éprouver le mépris de soi-même où qu'on aille, et ne pas négliger le temps des synaxes et des* [offices personnels – V.P.] *cachés; et s'il se trouve un temps libre de travail, va à la synaxe pour le passer sans trouble; finalement, conserve les bonnes fréquentations et abstiens-toi des mauvaises. »*[12]

Nous avons cité ce dernier apophtegme intégralement parce qu'il nous montre que, contrairement à l'analyse de Wortley qui associe la « méditation » et la « synaxe »[13], abba Poemen fait la différence entre ces deux pratiques. Wortley identifie sans aucune argumentation la « petite synaxe » avec le rite des « Douze Psaumes » et la récitation, pendant la synaxe, des textes de l'Écriture Sainte, y compris les Psaumes[14], avec la pratique de la μελέτη. Le problème ici concerne la distinction à reconnaître entre les différents sens de ce mot-clé. On serait tenté de désigner par le terme μελέτη la récitation des Psaumes et des autres textes de la Sainte Écriture pendant la synaxe, mais cela n'est pas attesté dans les textes analysés et de plus, comme le montre l'apophtegme de Poemen précédemment cité, on doit souligner la différence entre μελέτη et synaxe.

La synaxe est une cérémonie qui était accomplie par les moines à des moments précis (le soir, la nuit, le matin) individuellement ou en groupe. La μελέτη est présentée dans les textes étudiés comme une pratique qui était effectuée par chaque moine individuellement pendant le jour ou la nuit, hors de la synaxe.

L'association de la μελέτη avec la récitation des textes de la Sainte Écriture nous aide à nous prononcer sur le sens de ce mot. Nous pouvons dire que la μελέτη, en tant que récitation des textes sacrés, est l'équivalent de la *lectio divina* mais sans le support de textes écrits. Dans la pratique de la lecture de la Sainte Écriture, nous pouvons distinguer deux pratiques de la lecture : 1) la lecture pendant l'office quand on lit les textes sans pauses pour réfléchir sur certaines phrases et 2) la lecture personnelle des textes quand on peut s'arrêter sur une phrase pour y penser plus attentivement. La pratique de la μελέτη dont

10. *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica)*, *PG* 65, col. 216; trad. Guy (cité n. 6), p. 131 (nº 42) : « On disait de ce même abba Jean que, lorsqu'il revenait de la moisson, ou qu'il avait rencontré des vieillards, il s'adonnait à la prière, à la méditation et à la psalmodie jusqu'à ce que sa pensée soit rétablie dans son ordre antérieur. »

11. *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 2*, p. 212 : « Abba Lot alla trouver abba Joseph et lui dit : "Abba, autant que je le peux, je pratique un jeûne modéré, je prie, je médite (τὴν μελέτην), je vis dans le recueillement, et autant que je le peux je purifie mes pensées; qu'ai-je encore à faire?" »

12. L'apophtegme *Syst.* 10, 93 = Poemen 168, *Les Apophtegmes des pères. Collection systématique. 1*, p. 73.

13. Cf. Wortley, How the Desert Fathers "meditated" (cité n. 2), p. 321.

14. *Ibid.*, p. 323.

parlent les *Apophtegmes* correspond, à notre avis, au deuxième cas. C'est la pratique de réciter les textes sacrés isolément, quand on peut s'arrêter sur une phrase :

> *Abba Ammoès disait : « Avec abba Bitimios, nous allâmes chez abba Achille. Nous l'entendîmes méditer cette parole : "Ne crains pas, Jacob, de descendre en Égypte." Et il demeura longtemps dans cette méditation. »*[15]

Cette manière de réciter ne correspond pas à la psalmodie et à la récitation des textes pendant la synaxe quand les textes ont aussi été récités par cœur, mais sans faire de pauses sur les phrases. Comme le montre cet apophtegme, c'est un arrêt sur une phrase de la Sainte Écriture, une « rumination » intellectuelle[16], qui est appelé ici « méditation ».

Nous pouvons dire ainsi, pour conclure, que la compréhension du mot μελέτη-μελετῶ dans les textes du monde des *Apophtegmes* peut correspondre à trois sens distincts de ce mot : 1) une occupation mentale par quelque chose, un souci de quelque chose, une application mentale à quelque chose avec le retour de l'attention sur le sujet du souci ; 2) la répétition attentive de phrases (ou pensées) particulières ; et 3) une pratique monastique de la récitation de textes spirituels à haute voix ou en silence avec arrêt sur des phrases particulières. Plus tard, dans la tradition monastique égyptienne-palestinienne des descendants des moines des *Apophtegmes*, sur la base de la pratique des courtes prières, apparaîtra la pratique de la « Prière de Jésus ». Le terme μελέτη sera également appliqué à cette pratique qui a remplacé celle de la « méditation » sur des phrases de la Sainte Écriture des moines des *Apophtegmes*.

Faculté de théologie de l'université orthodoxe Tsarytsin (Volgograd, Russie)

15. L'apophtegme Achille 5 : *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica)*, *PG* 65, col. 125 ; trad. Guy (cité n. 6), p. 57.
16. Cf. P. Adnès, Jésus (prière a), *DS* 8, p. 1128 : « Un des meilleurs moyens de combattre les logismes et d'entretenir le perpétuel souvenir de Dieu, c'est la μελέτη, la méditation au sens des anciens, à savoir la rumination, par répétition verbale inlassable, à mi-voix ou à voix basse, d'une formule apte à enraciner une idée spirituelle ou un sentiment salutaire [...] Ce sera un texte de l'Écriture que les moines apprenaient par cœur pour pouvoir en répéter des passages durant leurs allées ou venues et pendant leurs travaux manuels [...], ou bien quelque "dit" des Pères ou un texte tiré d'un ouvrage spirituel [...], ou encore une phrase qu'on a inventée soi-même [...]. Une forme spéciale de la méditation-répétition, peut-être la plus efficace, c'est la pratique des prières courtes et fréquentes. »

UN ÉVÊQUE BIBLIOPHILE À LA COUR DE CILICIE : JEAN (YOVHANNĒS*), NÉ BAUDOIN, FRÈRE DU ROI HÉT'UM I[er]

par Ioanna Rapti

Le royaume arménien de Cilicie qui émerge à la fin du XII[e] siècle au nord-est de la Méditerranée orientale entre les territoires de l'Empire byzantin, les États latins d'Orient et le Sultanat seldjoukide constitue un chapitre fascinant de l'histoire des croisades et de la civilisation arménienne. Les peintures de manuscrits, somptueuses et intrigantes, offrent des reflets élégants d'une culture singulière en communion avec les milieux de pouvoir du monde environnant et de l'Occident. L'apogée de cet art, dans la seconde moitié du XIII[e] siècle, coïncide avec celui de la peinture gothique sous saint Louis, avec la « renaissance » paléologue à Constantinople et avec l'effervescence artistique dans le royaume de Chypre. Les manuscrits enluminés ont souvent alimenté le débat sur les phénomènes artistiques et culturels de cette dernière période du Moyen Âge, en particulier grâce aux portraits royaux et aux types iconographiques révélateurs d'une force novatrice et d'une perméabilité culturelle[1]. L'essor de l'art du livre en Cilicie a été associé à des facteurs historiques divers comme les ordres mendiants, la puissance du royaume grâce à son alliance avec les Mongols, ou le dynamisme de la route de la soie, dont un tronçon partant du port d'Ayas traverse la Cilicie[2]. Les monastères, dont

* Par commodité de lecture le nom du personnage étudié a été francisé, de même que les noms des rois de Cilicie souvent attestés en français ainsi, comme Léon. En revanche, les autres noms et toponymes ont été translittérés selon la norme de la *Revue des études arméniennes* (système Hübschman, Meillet, Benveniste).
1. A. Eastmond, Art and frontiers between Byzantium and the Caucasus, dans *Byzantium : faith and power (1261-1557) : perspectives on late Byzantine art and culture*, ed. by S. T. Brooks, New Haven – London 2006, p. 154-169 ; S. Kalopissi Verti, Representations of the Virgin in Lusignan Cyprus, dans *Images of the Mother of God : perceptions of the Theotokos in Byzantium*, ed. by M. Vassilaki, Aldershot 2005, p. 305-320 ; A. Weyl-Carr, Thoughts on Mary East and West, *ibid.*, p. 277-286.
2. L'étude de référence reste toujours la monographie posthume de S. Der Nersessian, *Miniature painting in the Armenian Kingdom of Cilicia* (DOS 31), Washington DC 1993 ; voir aussi S. S. Manoukian, L'art du livre en Cilicie et les traditions byzantines, dans *L'Arménie et Byzance : histoire et culture* (Byzantina sorbonensia 12), Paris 1996, p. 127-134 ; pour le rôle des ordres mendiants,

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 697-725.

le maillage épouse celui des châteaux et des villes, ont été des foyers artistiques en même temps que des lieux de mémoire inscrits dans le relief naturel et la géographie spirituelle du pays. Commanditaires, copistes et peintres, les acteurs de ce renouveau artistique, appartiennent au clergé et à l'aristocratie : leurs noms sont souvent enregistrés sans que l'on puisse toujours cerner leur profil et la nature de leur action. À cet égard, l'évêque Jean – « frère du roi », comme il se désigne lui-même –, se distingue dans la prosopographie cilicienne grâce à une documentation exceptionnelle composée d'images, de manuscrits et de colophons.

L'évêque Jean n'est pas inconnu de la bibliographie et trouve une belle place dans les catalogues d'expositions où ses représentations ont illustré des propos variés[3]. Avec ses quatre « portraits » dans autant de manuscrits, il est de loin le personnage arménien le plus représenté après son neveu, le roi Léon II (1270-1289), figuré dans cinq manuscrits en plus de ses effigies monétaires[4] ; si le nombre des portraits aristocratiques connaît une augmentation remarquable sous le règne de Léon II, ceux-ci restent dans l'ensemble relativement peu nombreux, ce qui rend la récurrence des portraits de l'évêque d'autant plus significative[5]. En outre, l'évêque Jean fut, accessoirement mais sans véritable étude, remarqué par les philologues et les spécialistes de patristique en tant que commanditaire d'un recueil contenant les *Démonstrations de la prédication apostolique* d'Irénée de Lyon ; cet exemplaire a confirmé l'existence du texte, qui n'était connu, jusqu'au début du XX[e] siècle, que par une mention dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée[6].

Dans le domaine arménien, comme dans toutes les sociétés médiévales d'Orient et d'Occident, l'expression de l'autorité épiscopale sous-tend l'évergétisme et anime des stratégies de représentation[7]. L'ascendance aristocratique, la fonction épiscopale et la

voir notamment la contribution de H. C. EVANS dans *Byzantium : faith and power (1261-1557) : in conjunction with the exhibition "Byzantium : faith and power (1261-1557)", held at the Metropolitan Museum of Art, New York, from March 23 through July 4, 2004*, ed. by H. C. Evans, New York – New Haven – London 2004, n° 173, et celle de A. DERBES & A. NEFF, Italy, the Mendicant Orders, and the Byzantine sphere, *ibid.*, p. 449-461, ici p. 460-461. Pour une synthèse récente voir aussi C. MARANCI, *The art of Armenia : an introduction*, Oxford 2018, p. 92-124.

3. *Armenia sacra : mémoire chrétienne des Arméniens (IV[e]-XVIII[e] siècle)*, sous la dir. de J. Durand, I. Rapti & D. Giovannoni, Paris 2007, p. 252 (fig. 4). C. MUTAFIAN, *Le royaume arménien de Cilicie : XII[e]-XIV[e] siècle*, Paris 1994 (publication accompagnant l'exposition à la chapelle de la Sorbonne).

4. Les cinq représentations conservées du roi Léon II (1270-1289) dans les manuscrits font de lui le souverain de l'Orient méditerranéen le plus représenté ; elles reflètent une véritable politique de l'image dont l'évêque Yovhannēs Erzənkac'i transmet l'écho à son retour de Cilicie : I. RAPTI, Un mélismos arménien et la politique de l'image du roi Léon, *Cahiers archéologiques* 50, 2003, p. 161-174, ici p. 168-169. G. GRIGORYAN, Mongol Armenian relations in the royal art of the Armenian Kingdom of Cilicia, dans *Élites chrétiennes et formes du pouvoir en Méditerranée centrale et orientale (XIII[e]-XV[e] siècle)*, sous la dir. de M.-A. Chevalier & I. Ortega, Paris 2017, p. 251-290, ici p. 264-265, et DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 154.

5. Cf. DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 154-162.

6. Cf. *infra*, p. 716-717.

7. Pour l'Occident, l'image et le patronage artistique font partie intégrante de l'autorité épiscopale dans l'Antiquité tardive et se prolongent avec des effets différents, tandis que dans le monde byzantin et en Orient l'image de l'évêque devient bien plus discrète, bien que sa présence s'affirme par des moyens divers, et au niveau de l'image, par les évêques fondateurs de l'Église. Dans l'Église arménienne, dont les structures se transforment pendant la domination arabe avec l'émergence des monastères, l'évêque est la force motrice et le pendant du pouvoir temporel à l'échelle régionale mais, à la différence de la

direction d'un scriptorium ne sont guère incompatibles. L'évêque Jean se singularise parmi les évêques érudits et généreux de son temps par les mises en scène de soi-même qui ponctuent son cheminement durant un quart de siècle et laissent apparaître une forte individualité[8]. Ses représentations et l'utilisation de sa parenté comme un titre de noblesse dans l'expression « frère du roi » *(ark'aerbayr)* révèlent un statut privilégié et autorisent à reconnaître un « évêque de cour »[9], un rôle et un statut dont il est peut-être le premier, sinon le seul représentant dans les royaumes arméniens. L'esquisse du personnage et de son fabuleux destin dans les lignes qui suivent est une expression d'hommage et d'amitié à Bernard Flusin, enquêteur passionné de textes et de cérémonies.

LES PORTRAITS

Le dernier portrait de l'évêque (fig. 1), dans un livre des Évangiles (Erévan, Matenadaran, 197) daté de 1289, le montre, un livre ouvert dans une main et bénissant de l'autre, en train d'administrer l'ordination à un prêtre qui est figuré à genoux devant l'autel[10]. Le costume d'apparat resplendissant, orné d'un dragon doré dont le corps se déroule dans la partie inférieure du manteau, les dorures des insignes sacerdotaux et le baldaquin couvert d'une soierie aux pivoines exaltent la solennité de l'action. Le rendu réaliste de l'âge avancé de l'évêque, suggéré par une barbe grise fournie aux reflets d'argent, renforce la majesté du personnage et double l'autorité sacerdotale d'un faste courtois inédit dans les représentations des clercs, à l'apparence habituellement homogène dans la diachronie de l'Église. Réalisée peu avant la mort de l'évêque, la scène ferme une boucle ouverte en 1263 dans un livre des Évangiles (Washington, Freer Gallery of Art, ms. 56.11) par une autre scène où le protagoniste est le même évêque Jean (fig. 2). Dans ce cas, il est en train de bénir des diacres, reconnaissables à leurs soutanes blanches et l'*orarion*, l'étole, sur l'épaule gauche. À l'intérieur d'un sanctuaire signalé par un grand ciborium et la table de l'autel où repose un livre au revêtement précieux, la composition est aussi interprétée comme une ordination de diacres. Cette identification se fonde sur la parenté avec la miniature d'un Rituel (Livre des prières/Mastoc', Venise, San Lazzaro, 1657) daté de

fondation, la représentation individuelle est rare sinon inexistante : cf. I. RAPTI, Le Jugement dernier arménien : réception et évolution d'une imagerie eschatologique médiévale, *Cahiers archéologiques* 56, 2015, p. 95-118, et EAD., Art from another Byzantium : the sculptural decoration of the Church of Bghno Noravank', dans *Identity and the other in Byzantium : papers from the fourth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, ed. by K. Durak & I. Jevtić, Istanbul 2019, p. 255-277.

8. L'épiscopat, vecteur de carrière et de pouvoir, offre une marge d'action considérable : J. S. OTT & A. TRUMBORE JONES, *The bishop reformed : studies of episcopal power and culture in the central Middle Ages*, Aldershot 2007.

9. « L'évêque de cour », un phénomène spécifique des relations entre l'Église et le pouvoir, et le concept historiographique associé, ont récemment fait l'objet d'un recueil d'études dirigé par S. Destephen, *L'évêque de cour : figure politique, figure polémique*, Paris 2017, en particulier P. BERNARD, Rapport introductif, p. 5-35.

10. Pour la date du manuscrit voir DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 96. N. ŠEVČENKO PATTERSON, *The life of Saint Nicholas in Byzantine art*, Torino 1983, p. 81-82 : la représentation de l'ordination varie peu entre le diacre et le prêtre, ce dernier fléchit les deux genoux et place son front devant l'autel.



Fig. 1 – Erévan, Matenadaran, 197, f. 341ᵛ. L'évêque Jean donnant l'ordination. D'après DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), vol. 2, fig. 645.



Fig. 2 – Washington, Freer Gallery of Art, ms. 56.11, p. 646. L'évêque Jean donnant l'ordination. D'après DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), vol. 2, fig. 644.

1248 où le thème apparaît pour la première fois dans l'iconographie arménienne[11]. La ressemblance souvent notée entre cette illustration, réalisée probablement au monastère de Zarnowk', dans les environs de Mélitène, et le Pontifical de la Bibliothèque nationale de France (Paris, BnF, syriaque 112) témoigne des échanges entre les deux Églises dont la proximité est attestée en Cilicie et dans son arrière-pays[12]. À la différence de ces livres où les images de l'ordination sont en adéquation avec le contenu, dans les évangiles de l'évêque Jean, l'ordination ne s'impose guère par le texte et les compositions ne sont pas identifiées par des inscriptions. L'iconographie très explicite dans l'image des évangiles de 1289 l'est moins dans celle des évangiles de 1263 dont la correspondance avec une autre célébration pourrait aussi être envisagée comme hypothèse. Le rendu presque exagéré du bras bénissant de l'évêque et son positionnement au centre de la composition, précisément au-dessus de l'évangile, évoquent l'extension d'un commandement divin comme il a été

11. M. JANASHIAN, *Armenian miniature paintings of the Monastic Library at San Lazzaro. 1*, Venice 1966, p. 49 ; *Armenia : art, religion and trade in the Middle Ages*, ed. by H. C. Evans, New York 2018, nº 54.

12. P. GÉHIN, L'étonnant destin d'un psautier jacobite du XIIIᵉ siècle : Sinaï syr. 43 + Vatican syr. 647, ff. 24-26, *Hugoye : journal of Syriac studies* 18, 1, 2015, p. 53-65.

observé aussi en Occident[13]. La représentation de l'accomplissement d'un rite comme l'ordination avec une fonction autre que la préface visuelle au canon correspondant est très rare : elle apparaît cependant dans les scènes biographiques de saint Grégoire de Nazianze représentées dans le recueil de ses *Homélies liturgiques* (Paris, BnF, grec 510), réalisé entre 880 et 882 et, plus tard, dans les cycles de la vie de saint Nicolas[14]. Le livre des Évangiles ouvert au-dessus de l'ordonné, dont les deux images du Paris grec 510 constituent le plus ancien exemple et l'unique parallèle grec, se retrouve dans le dernier « portrait » de l'évêque Jean, associé à un geste de bénédiction[15]. Si les ordinations dans les cycles hagiographiques de saint Grégoire de Nazianze et de saint Nicolas marquent des étapes de passage et de progression des protagonistes dans leur vocation sacerdotale, la représentation de l'évêque Jean dans l'exercice de ses fonctions épiscopales met en exergue son autorité ecclésiastique, assortie d'une dimension biographique et d'un prestige croissant qui culmine dans le faste chatoyant de l'ordination des évangiles du Matenadaran 197 réalisés peu avant la mort du personnage, en tout cas peu avant sa disparition de la scène du royaume et de la cour de Cilicie[16]. Le rayonnement de l'iconographie de saint Nicolas dans le monde

13. C. Hahn, The voices of the saints : speaking reliquaries, *Gesta* 36, 1997, p. 20-31. Parmi les cérémonies qui impliquent des échanges entre l'évêque et le diacre, par exemple, la dédicace d'une église : F. Conybeare, *Rituale Armenorum being the administration of the sacraments…*, Cambridge 1905, p. 3, et la bénédiction d'une église profanée : *ibid.* p. 34. Une icône de saint Nicolas entouré de scènes de sa vie à Sainte-Catherine de Sinaï comporte une vignette où le saint est figuré exceptionnellement en train de célébrer la messe : Nτ. Μουρικη [D. Mourike], Εικόνες από τον 12° ως τον 15° αιώνα, dans *Σινά : οι θησαυροί της Μονής*, επ. Κ. Μανάφης, Αθήνα 1990, p. 101-125, ici p. 115, et *San Nicola : splendori d'arte d'Oriente et d'Occidente, Castello Svevo, Bari, 7 dicembre 2006 – 6 maggio 2007*, a cura di M. Bacci, Milano 2006, n° II.6 (N. Ševčenko). Piotr Skubiszewski et Cécile Voyer constatent aussi la fluidité iconographique de l'iconographie de l'ordination en Occident et l'absence d'archétype fixe : P. Skubiszewski, L'iconographie des miniatures, dans *La vie de sainte Radegonde par Fortunat, Poitiers, Bibliothèque municipale, Manuscrit 250 (136)*, sous la dir. de R. Favreau, Paris 1995, p. 170-176, ici p. 170, et C. Voyer, Les images peintes dans la crypte de Saint-Aignan sur Cher : une image de la confession, dans *L'image médiévale : fonctions de l'espace sacré et structuration de l'espace cultuel*, sous la dir. de C. Voyer & E. Sparhubert, Turnhout 2012, p. 222-237, ici p. 227.

14. Pour le Paris, BnF, grec 510, voir L. Brubaker, The Homilies of Gregory of Nazianzus, dans *A companion to Byzantine illustrated manuscripts*, ed. by V. Tsamakda, Leiden – Boston, 2017. Pour la vie de saint Nicolas, voir Ševčenko Patterson, *The life of Saint Nicholas* (cité n. 10), p. 82 : les scènes de l'ordination de saint Nicolas ont dû fournir le modèle pour d'autres cycles. À Sopoćani, l'évêque présente le saint ordonné prêtre en posant ses mains sur ses épaules par derrière, geste absent de la liturgie qui se retrouve à Platsa dans le Magne et à Dečani en Serbie.

15. L. Brubaker, *Vision and meaning in ninth-century Byzantium : image as exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999, p. 123. Ch. Walter, Church appointments in Byzantine iconography, *Eastern Churches review* 10, 1978, p. 108-125, ici p. 123-124, suggère la disparition du geste de l'imposition du rite byzantin probablement dès le ixe s. au profit des prières qui sont l'élément opératoire de la consécration. À Sopoćani, c'est un rouleau qui se déploie à la manière d'un *aèr* au-dessus de l'ordonné : G. Babić, Chapelles latérales des églises serbes et leur décor peint, dans *L'art byzantin du xiiie siècle : symposium de Sopoćani, 18-25 septembre 1965*, publ. sous la dir. de V. J. Djurić, Beograd 1967, p. 179-187, fig. 27-28.

16. Der Nersessian, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 158, y voit la promotion du personnage au rang d'archevêque; si le manteau aux croix plaide en ce sens, aucune information ne confirme l'accession de Jean au rang d'archevêque, titre d'ailleurs utilisé de manière interchangeable avec celui d'évêque, cf. *infra*, p. 717. La représentation du rite n'est pas tant anecdotique ou biographique qu'elle met en exergue la mission sacerdotale du personnage comme le remarque M. Bacci à propos de l'icône de Saint-Nicolas de Sinaï : M. Bacci, *San Nicola : il grande taumaturgo*, Roma 2009, p. 14 et pl. 8.

méditerranéen à cette époque en fait une source d'inspiration particulièrement plausible, mais il n'est pas impossible que le choix de la représentation de l'évêque Jean fasse aussi écho aux illustrations des vies de saints évêques en Occident, comme par exemple Thomas Becket[17]. Ces deux images de l'évêque Jean, séparées de plus de vingt-cinq ans, délimitent la représentation figurée du prélat dans le temps, dont elles semblent délibérément souligner le passage avec la continuité et le changement survenu[18].

La représentation de clercs pendant la célébration de rites divers est attestée dans des manuscrits arméniens à partir du xive siècle[19] mais sans la conjugaison singulière de vraisemblance et d'historicité qui anime les « portraits » de l'évêque Jean. Le colophon d'un livre des Évangiles copiés à Gr̄ner, son fief, en 1293, enregistre le souvenir du « bienheureux Tēr Yovhannēs frère du roi des Arméniens Hét'um, notre maître "consécrateur" de prêtres » avec une prière pour la rédemption de son âme et la rémission de ses pêchés[20]. En tant que commanditaire des manuscrits qui contiennent ses représentations en action, c'est Jean lui-même qui a sans doute décidé d'adapter la formule iconographique de l'ordination en « portrait » dédicatoire, même si l'exécution revient à des peintres de son entourage. Cette autoreprésentation originale pourrait s'inspirer aussi bien de livres d'ordination comme ceux mentionnés plus haut, mais aussi de pontificaux latins, dont la présence en Cilicie n'est pas documentée mais paraît parfaitement plausible à l'instar de la mitre épiscopale arborée systématiquement dès la fin du xiie siècle[21].

Entre ces deux « portraits » mettant en exergue l'autorité sacerdotale de l'évêque Jean, deux autres peintures datées le représentent autrement : la première (fig. 3) se trouve dans un recueil de textes bibliques (Erévan, Matenadaran, 4243) et la seconde (fig. 4) sur un

17. Ševčenko Patterson, *The life of Saint Nicholas* (cité n. 10), p. 82 et p. 156, note que progressivement les scènes liturgiques deviennent plus importantes et qu'elles n'ont pas été empruntées à des schémas iconographiques existants, mais inspirées par le cérémoniel de leur temps. Voir aussi Walter, Church appointments (cité n. 15). Pour l'Occident, voir *Imagining the past in France : history in manuscript painting, 1250-1500, J. Paul Getty Museum, Los Angeles, November 16, 2010 – February 6, 2011*, [ed. by] E. Morrisson & A. D. Hademan, Los Angeles 2010, n° 49, sans ignorer non plus l'influence éventuelle des pontificaux : E. Palazzo, *L'évêque et son image : l'illustration du pontifical au Moyen Âge*, Turnhout 1999.

18. Dans l'iconographie de saint Nicolas, l'âge semble constituer une différence significative dans la dignité sacerdotale : A. Τσιτουριδου [A. Tsitouridou], *Ο ζωγραφικός διάκοσμος του Αγίου Νικολάου Ορφανού στη Θεσσαλονίκη : συμβολή στη μελέτη της Παλαιολόγειας ζωγραφικής κατά τον πρώιμο 14° αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1986, p. 162-163, pl. 54-65. L'ordination d'un évêque est plus solennelle grâce aux chantres coiffés de chapeaux blancs et au siège surélevé où siège le patriarche.

19. La bible du catholicos Yakob le montre siégeant entre saint Mathieu et le copiste-enlumineur : *Armenia sacra* (cité n. 3), n° 121 (Th. F. Mathews). Quelques exemples de donateurs religieux officiant se trouvent dans des manuscrits plus tardifs comme dans la bible de Xizan, *ibid.*, n° 153. Voir aussi Der Nersessian, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 150 et 152-153.

20. Jérusalem, Patriarcat arménien, 2612. Ա. Մաթևոսյան [A. Mat'evosyan], *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԳ դար* [*Colophons des manuscrits arméniens du xiiie siècle*], Երևան 1984, n° 585, p. 723 : « En outre, que Dieu délivre le bienheureux Ter Yovhannēs, frère du roi des Arméniens Hét'um [ici sans l'emploi du terme composite], notre maître et prêtre ordinateur *(k'ahanay jer̄nadrol)* avec tous les siens, amen. »

21. *Armenia sacra* (cité n. 3), n° 119; pour l'illustration du pontifical voir : Palazzo, *L'évêque et son image* (cité n. 17).Voir aussi l'exemple de Bernard de Hildesheim : J. P. Kingsley, *The Bernward Gospels : art, memory and the episcopate in medieval Germany*, University Park pa 2014, p. 35, à propos de la combinaison d'une scène de donation avec une image de messe.



Fig. 3 – Erévan, Matenadaran, 4243, f. 15v.
L'évêque Jean devant saint Jean l'Évangéliste
D'après MUTAFIAN, *L'Arménie du Levant* (cité n. 45), vol. 2, fig. 185.

feuillet volant (New York, Morgan Library, M 1111), détaché des évangiles Morgan Library M 740, réalisés en 1274 pour le maréchal Ōšin, dignitaire apparenté à la famille royale[22]. Le premier portrait se signale par son format longitudinal qui occupe une colonne entière de texte à côté d'une prière adressée à saint Jean l'Évangéliste implorant son intercession le jour du Jugement dernier[23]. Sur un fond rocailleux, l'évêque est représenté à genoux aux pieds de saint Jean l'Évangéliste qui, levant le regard vers le segment de ciel où la main divine apparaît bénissant, semble répondre à la prière de son suppliant homonyme et lui transmettre cette grâce divine. La composition pourrait dériver des portraits de saint Jean l'Évangéliste précédant son récit, avec l'évêque en prière à la place de Prochore, légèrement décalé vers le bas[24]. Or c'est le premier exemple de commanditaire agenouillé dans un manuscrit arménien. L'humilité de la posture ne diminue pas le prestige du personnage qui apparaît, à une échelle presque aussi grande que l'évangéliste, dans la majesté de la dignité épiscopale, coiffé de la mitre, tandis que ses chausses rouges riment avec sa prétention à la royauté, manifestée par l'emploi du qualificatif *ciranacin* (porphyrogénète)[25]. La proximité de son saint homonyme, vers qui il lève les mains et les yeux, l'honore de la grâce d'une théophanie. Cette juxtaposition relève également d'une expression transconfessionnelle de la dévotion privée, caractéristique de l'art chrétien du Levant à cette époque[26]. Elle n'est pas non plus sans rappeler les antécédents des représentations personnalisées d'évêques en Occident élaborées pour promouvoir et perpétuer leur autorité et leur évergétisme, à l'instar de Bernard de Hildesheim[27].

Le format de la peinture, certes suggéré par la mise en page, est en résonance avec les icônes de proskynèse, objets de dévotion, placées dans les églises byzantines de part et d'autre du templon ou de l'entrée à l'église[28]. L'exemple le plus proche se trouve sur une icône bilatérale datée de la fin du XIIIe siècle et du XVIIe siècle, aujourd'hui à la cathédrale catholique de Naxos. Sur la face la plus ancienne, le donateur, agenouillé auprès de la

22. S. MERIAN, Un feuillet appartenant à la collection Feron-Stocklet acquis par la Pierpont Morgan Library de New York, *REArm* 27, 1998-2000, p. 417-421.
23. DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 158.
24. DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 158, s'intéresse au type facial et au costume sacerdotal. Les images votives des suppliants sur les colonnes de la basilique de la Nativité de Bethléem offrent des parallèles assez proches dans le temps et l'espace bien que les suppliants soient toujours figurés en dehors de l'encadrement des figures sacrées : G. KÜHNEL, *Wall painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988, p. 16-17, 40-41 et 117. Nancy Ševčenko a constaté la popularité de la génuflexion dans les portraits dédicatoires du début de l'époque paléologue et proposé une évolution dans la spiritualité byzantine qui va de la prière pour l'avenir vers l'expression de la gratitude pour des grâces divines reçues : N. ŠEVČENKO, The portrait of Theodore Metochites at Chora, dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, éd. par J.-M. Spieser & E. Yota, Paris 2012, p. 189-205, ici p. 195-196 et 199-200. La composition de la bible de l'évêque Jean semble combiner ces deux dimensions pour exalter en fin de compte le commanditaire même.
25. Jean emploie ce terme également pour sa nièce Fimi dans le colophon d'un manuscrit des œuvres de Denys l'Aréopagite qu'il lui offre en 1271 : MATʿEVOSYAN, *Colophons* (cité n. 20), no 328, p. 412.
26. M. BACCI, Images votives et portraits de donateurs au Levant au Moyen Âge tardif, dans *Donation et donateurs* (cité n. 24), p. 293-308, ici p. 301.
27. KINGSLEY, *The Bernward Gospels* (cité n. 21), p. 3-35.
28. S. KALOPISSI-VERTI, The proskynetaria of the templon and the narthex : form, imagery, spatial connection, and reception, dans *Thresholds of the sacred : architectural, art historical, liturgical and theological perspectives on religious screens, East and West*, ed. by Sh. E. J. Gerstel, Washington 2007, p. 107-132.

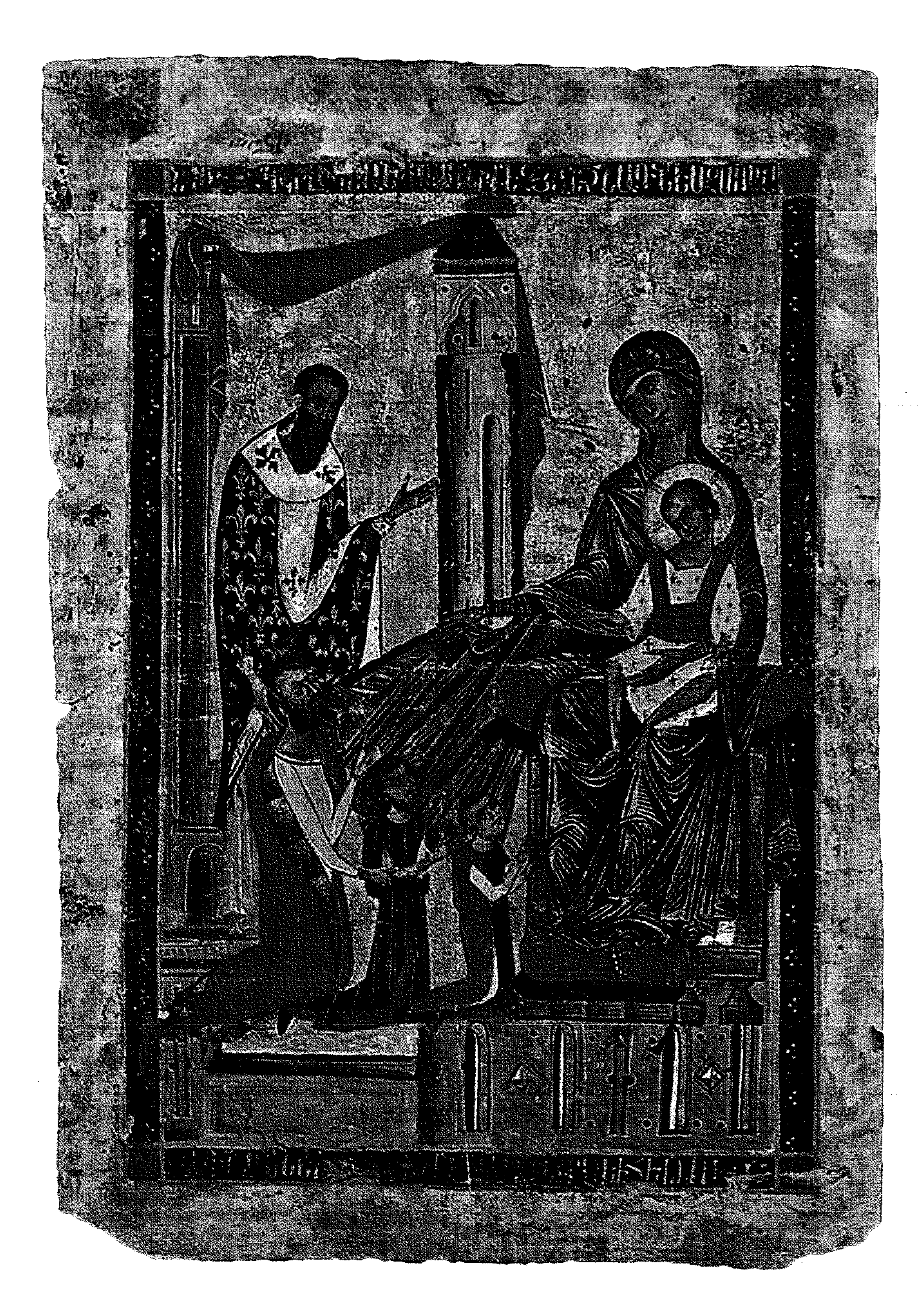


Fig. 4 – New York, Morgan Library, M 1111,
feuillet avec la famille du maréchal Ōšin présentée à la Vierge par l'évêque Jean.
D'après MUTAFIAN, *L'Arménie du Levant* (cité n. 45), vol. 2, fig. 186.

Vierge Éléousa, désignée ainsi en grec, est identifié par une inscription plus tardive comme Jean évêque de Nicomédie. Ses vêtements latins et son type facial oriental à la peau mate peuvent trahir un Oriental converti[29]. L'icône de Naxos a pu être destinée à revêtir la façade d'un pilier ou à occuper une niche oblongue dans une église gothique comme Geoffrey Meyer l'a récemment proposé pour l'icône funéraire, un peu plus tardive, de Maria Xeros en Chypre[30]. En tout cas, le format oblong et la génuflexion suggèrent la perméabilité des nouvelles expressions esthétiques et dévotionnelles au sein des élites chrétiennes.

L'image de l'évêque Jean dans le portrait dédicatoire du maréchal Ōšin avec ses enfants agenouillés devant la Vierge de Miséricorde est en réalité une figuration particulière. Jean se tient à gauche derrière le donateur qu'il introduit auprès de la Vierge à l'Enfant. Son *pallium* de brocard d'azur fleurdelisé, renvoi à une étoffe souvent figurée dans les manuscrits aristocratiques occidentaux, mais également objet d'une intense diffusion commerciale, confère une allure princière à sa tenue épiscopale[31]. Cette double appartenance sacerdotale et aristocratique est soulignée par son attitude, qui associe l'intercession auprès du divin et une protection pastorale, exprimée par la proximité physique du contact tactile. Ce dernier geste, dont les origines remontent à l'Antiquité tardive, est en cette fin du XIIIe siècle un geste de parenté et de confiance, comme on l'observe par exemple dans le portrait dédicatoire à Sopočani[32]. Le portrait du maréchal Ōšin a fait l'objet d'une attention particulière, surtout en raison de la présence de la Vierge au manteau déployé, une iconographie rendue célèbre par la Maestà de Duccio, très populaire en Occident et dont cette peinture constitue le premier exemple assurément daté[33]. Dans un autre portrait dédicatoire, celui du prince Vasak, accompagné pour sa part d'une note autographe de l'évêque Jean, l'apparition des mêmes éléments iconographiques suggère qu'il s'agit d'un langage visuel aux accents variés que l'aristocratie cilicienne manie avec aisance et subtilité. La place de l'évêque Jean dans le portrait du maréchal Ōšin correspond dans les évangiles du prince Vasak à celle de la Vierge qui introduit auprès du Christ trônant le donateur, frère de l'évêque et, comme lui, oncle paternel du roi Léon (fig. 5). Outre les préséances du royaume arménien de Cilicie, ces deux miniatures reflètent chacune à sa manière la sensibilité de l'évêque Jean à l'image et son engagement personnel à leur élaboration. Sa médiation, à la fois spirituelle et aristocratique, lui assigne une importance singulière

29. *Mother of God : representations of the Virgin in Byzantine art, Benaki Museum, 20 October 2000 – 20 January 2001*, ed. by M. Vassilaki, Athens 2000, n° 67.

30. G. MEYER FERNANDEZ, Between Byzantium and the Mamluk Middle East : the funerary icon of Maria Xeros (1356), dans *Melusine of Cyprus : studies in honour of Annemarie Weyl Carr*, à paraître.

31. *Armenia : art, religion and trade* (cité n. 11), n°s 65-66. Voir par exemple le fragment de textile connu comme « le suaire de Guy de Lusignan » : *Chypre entre Byzance et l'Occident, musée du Louvre du 28 octobre 2012 au 28 janvier 2013*, sous la dir. de J. Durand & D. Giovannoni, Paris 2012, n° 97. Comme le remarque Warren Woodfin, dès l'époque comnène l'évolution de l'ornementation des vêtements sacerdotaux, *medium* de la transcendance des ministres de Dieu pendant l'office, reflète aussi la rivalité et la complémentarité de pouvoirs religieux et temporel sans pour autant conduire à la transposition des thèmes décoratifs du costume impérial sur les tissus sacerdotaux : W. T. WOODFIN, *The embodied icon : liturgical vestments and sacramental power in Byzantium*, Oxford – New York 2012, p. 159-177, en particulier p. 176.

32. V. J. ĐURIĆ, *Sopoćani*, Beograd 1963.

33. *Byzantium : faith and power* (cité n. 2), p. 461. K. T. BROWN, *Mary of mercy in medieval and Renaissance Italian art*, London 2017, p. 66-72.



Fig. 5 – Jérusalem, Patriarcat arménien, 2568, évangiles du prince Vasak, f. 320r.
Le prince Vasak et ses enfants en prière devant le Christ.
D'après DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), vol. 2, fig. 647.

entre les pouvoirs royal et céleste. Sa sacralisation opérée ainsi est en adéquation avec la dimension biographique et hagiographique de ses représentations en officiant[34].

La participation active de l'évêque Jean dans la production de manuscrits à la cour et pour la cour de Cilicie autorise à reconnaître sinon ses propres traits, du moins son personnage et son rôle d'évêque de cour, dans une miniature marginale du lectionnaire du prince Hét'um de 1286 (Erévan, Matenadaran, 979). L'illustration accompagne la vigile pascale et montre un roi et un évêque siégeant côte à côte face à trois moines qui s'adressent à eux avec, semble-t-il, des gestes d'admonestation ou de réclamation (fig. 6)[35]. Le statut d'évêque aristocrate est accessoirement documenté par deux fanons de mitre conservés au trésor du Saint-Siège d'Etchmiadzine, guère remarqués jusqu'à leur exposition récente au Metropolitan Museum de New York[36]. La mitre latine est introduite en Cilicie dès la fin du XIIe siècle par le biais de cadeaux diplomatiques pontificaux et son usage demeure dès lors constant dans l'Église arménienne apostolique[37]. La mitre



Fig. 6 – Erévan, Matenadaran, 979, lectionnaire du prince Hét'um, f. 209r.
Trois moines devant un roi et un évêque. Cliché Matenadaran.

34. Pour la sacralisation et le rôle médiateur en Occident voir, C. WALDEN, The bishop, the image, and salvation, dans *L'évêque, l'image et la mort : identité et mémoire au Moyen Âge*, sous la dir. de N. Bock, I. Foletti & M. Tomasi, Rome 2014, p. 193-216, ici p. 207-208.

35. Ի. Դրամբյան, *Հեթում Բ արքայի ճաշոցը*, Երևան 2004 = I. DRAMPYAN, *Lectionary of King Hetum II (Armenian illustrated codex of 1286 AD)*, p. 144 voit dans l'image comme l'illustration d'un cantique. Pour le manuscrit voir aussi *Armenia sacra* (cité n. 3), nº 117 (I. Rapti).

36. *Armenia : art, religion and trade* (cité n. 11), nº 62. Les fanons sont aujourd'hui exposés au musée du Saint-Siège à Etchmiadzine sans les pompons et les franges déjà absents dans les vitrines du Metropolitan. Ils sont montés sur un support probablement du XIXe siècle. Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à Jannic Durand et Mme Anelka Grigoryan de leur aide pour la documentation du revers qui malheureusement n'offre pas d'information complémentaire sur l'origine ou la provenance de l'œuvre.

37. *Armenia sacra* (cité n. 3), nos 171 et 187 (Z. Tarayan et D. Giovannoni).



Fig. 7 – Etchmiadzine, trésor du Saint-Siège, fanons de mitre avec écus. D'après *Armenia* (cité n. 11).

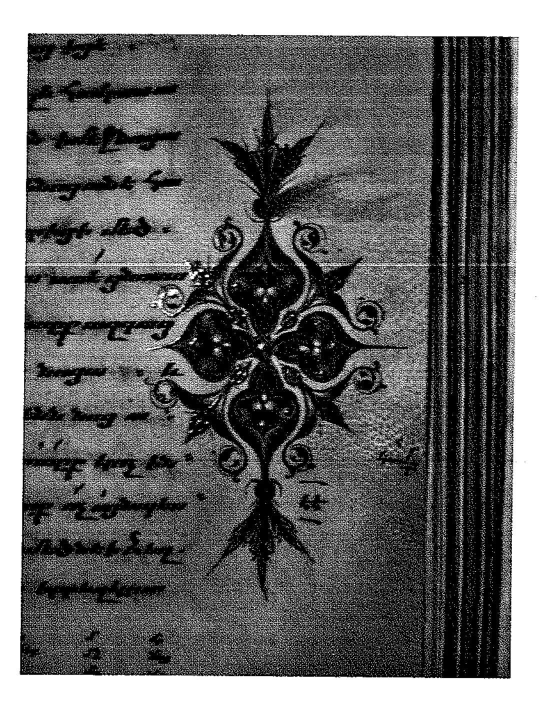


Fig. 8 – Jérusalem, Patriarcat arménien, 2568, évangiles du prince Vasak, f. 238ʳ. Cliché de l'auteur.

que l'évêque Jean arbore dans la plupart de ses représentations relève de cette tradition et l'absence de fanons peut s'expliquer par l'usage facultatif de ces derniers, réservés à certaines célébrations spécifiques[38]. Les fanons d'Etchmiadzine (fig. 7) présentent un véritable programme ecclésial analogue à celui d'un *épitrachèlion* avec les évangélistes, en buste et inscrits en médaillon, placés à la suite des princes, des apôtres et des intercesseurs privilégiés auprès du Christ, la Vierge et saint Jean Baptiste[39]. Ces derniers cantonnaient probablement une image du Christ brodée sur la mitre confortant en même temps l'action médiatrice et sacrificielle du célébrant. L'ornementation autour des médaillons se caractérise par des quadrilobes et des losanges qui renferment des croix ou des fleurons à disposition cruciforme fort comparables à ceux qui abondent dans les évangiles du prince Vasak et reviennent dans d'autres manuscrits apparentés. Les deux écus qui timbrent la partie inférieure des fanons sont barrés d'une bande horizontale occupée par des lignes chevronnées et renferment six croisettes réparties de part et d'autre. Si ces écus semblent sans parallèle dans le répertoire héraldique de Cilicie, encore peu étudié, leur association avec un ornement composé de palmettes et de lis, caractéristiques des manuscrits réalisés dans l'entourage de l'évêque Jean (fig. 8), rend l'association avec lui séduisante bien que pour l'instant invérifiable[40].

Le personnage

Comme bien des personnages de l'histoire du royaume arménien de Cilicie, l'évêque Jean est moins bien connu qu'il n'y paraît à travers ses images[41]. Ces dernières rendent compte d'un parcours extraordinaire, du monastère à la cour, et d'un pouvoir exceptionnel d'ordre pastoral et spirituel. Le témoignage des manuscrits réalisés sous la houlette de l'évêque et avec sa propre participation semble conforter ces indications et éclairer d'autres

38. Der Nersessian, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 161 (à propos du portrait du catholicos Yakob, Matenadaran, 2627, qui ne la porte pas).

39. *Broderies de tradition byzantine en Roumanie du* xvᵉ *au* xviiᵉ *siècle : autour de l'étendard d'Étienne le Grand*, Paris 2019, p. 22-23 et 34.

40. Il est intéressant de relever la présence de motifs héraldiques sur des accessoires vestimentaires en Serbie : *Byzantium : faith and power* (cité n. 2), nº 185 (bien qu'il s'agisse d'une ceinture séculière, la comparaison avec des éléments du costume religieux s'impose). Les écus des fanons ne semblent pas correspondre à des armoiries connues. L'identification est particulièrement délicate, comme Jean-Bernard de Vaivre l'a remarqué pour les décors héraldiques en Chypre : J.-B. de Vaivre, Le décor héraldique sur les monuments médiévaux, dans J.-B. de Vaivre & P. Plagnieux, *L'art gothique en Chypre*, Paris 2006, p. 425-470, ici p. 426. Une certaine analogie est cependant à constater avec un écu, non identifié, à la fasce accompagnée de six fleurs de lys encastré à l'église de l'Archange Michel Trypiotis à Nicosie et un autre, à l'église de la Vierge Chryseleousa à Lysos près de Paphos où la même composition fait pendant à un écu qui présente six croix grecques de part et d'autre d'un filet en fasce (M. Olympios, Saint-George of the Greeks and its legacy : a facet of urban Greek church architecture in Lusignan Cyprus, dans *Famagusta. 1, Art and architecture*, ed. by A. W. Carr, Turnhout 2014, p. 143-202, ici p. 163-164 fig. 32 et de Vaivre, *ibid.*, p. 456 et pl. XIII-1 et XII-5 avec confusion des toponymes). Sur l'écu des fanons ciliciens la séparation est faite par une bande au chevronné, thème également attesté en Chypre (de Vaivre, *ibid.*, p. 434).

41. La présence d'images et de noms nourrit parfois l'illusion de connaître des personnages comme l'évêque Jean ou la reine Keran : I. Rapti, Reines de Cilicie : entre héritage arménien et métamorphoses levantines, dans *Augusta, regina, basilissa : la souveraine de l'Empire romain au Moyen Âge : entre héritages et métamorphoses*, dir. par F. Chausson & S. Destephen, Paris 2018, p. 215-237, ici p. 217.

aspects de ce personnage presque absent des sources historiographiques. Seule la version de Venise de la *Chronique* du connétable Smbat en fait mention en introduisant Jean sur la scène du royaume arménien de Cilicie le jour de sa propre ordination au rang épiscopal en 1259. L'ordination « de Baudoin, fils du père du roi » lors d'un grand rassemblement à Tarse le jour la Pentecôte est suivie de l'adoubement du prince T'oros, le deuxième fils du roi Hét'um Ier[42]. Ces deux rites de passage, l'un religieux et l'autre chevaleresque, conjugués avec la célébration de l'épiphanie de la Pentecôte, associent étroitement pouvoir et sacralité en un diptyque cérémoniel. Le caractère courtois de l'ordination de l'évêque Jean, sous-jacent dans cette cérémonie, augure d'une vocation princière mise en lumière dans les représentations du personnage par le biais de ses chaussures rouges, de son *pallium* brodé et de son manteau fleurdelisé[43].

Ces maigres éléments ne font qu'accentuer l'énigme autour de cet évêque dont l'identité s'affirme par sa dignité ecclésiastique et sa parenté. Nous ignorons son âge lors de son sacre tout comme son éducation préalable et son éventuel parcours antérieur au sein de l'Église. Jean n'est pas mentionné parmi les enfants de la famille régnante dans le colophon d'un livre des Évangiles de 1237 probablement offert à l'occasion de la naissance du prince héritier Léon, futur Léon II (1270-1289)[44]. Il manque aussi de l'inscription célébrant la progéniture du baron Kostandin en 1241 à Kız Kalesi[45]. Dans la réédition récente de l'inscription, son absence a été justifiée par l'âge encore jeune de Jean, exclu de l'énumération des enfants mâles occupant des dignités et des filles ayant un statut matrimonial ou, pour un cas, religieux. Cette interprétation rejette les hypothèses longtemps avancées pour répartir les treize enfants de Kostandin entre deux mariages et privilégie un seul lignage issu du même couple. Le modèle du couple chrétien voué à la procréation n'est pas néanmoins exclusif, notamment chez les milieux dirigeants. Il n'est pas impossible d'ailleurs que l'absence de Jean et de quatre autres enfants de l'inscription puisse offrir un *terminus post quem* pour sa naissance ; dans ce cas, lors de son ordination, Jean n'était peut-être pas bien plus âgé que son neveu promu chevalier. La promotion fulgurante de religieux d'ascendance aristocratique comme Nersēs Lambronac'i, titulaire de l'évêché de Tarse âgé d'une vingtaine d'années, ou de Grigor Tłay (« l'enfant ») au

42. *La chronique attribuée au connétable Smbat*, introd., trad. et notes par G. Dédéyan (Documents relatifs à l'histoire des croisades 13), Paris 1980, p. 103 ; Սմբատ Սպարապետ [Smbat Sparapet], *Տարեգիրք* [*Chroniques*], Վենետիկ Ս. Ղազար, 1956, p. 234. Ce témoignage qui est corroboré par les *Chroniques* de Hét'um de Korykos et de Hét'um II (*ibid.*, n. 56), suggère de manière sous-jacente la rapidité avec laquelle Jean a gravi les échelons de la hiérarchie ecclésiastique en situant « le sacre en quelques jours » du « žorov », terme qui peut désigner aussi bien un rassemblement qu'un synode. La version d'Etchmiadzine, plus laconique, réunit sous la même année l'adoubement des deux princes Léon et T'oros et ignore le sacre de Jean : E. Dulaurier, *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens. 1*, Paris 1869, p. 651. Voir I. Rapti, Featuring the king : rituals of coronation and burial in the Armenian Kingdom of Cilicia, dans *Court ceremonies and rituals of power in Byzantium and the medieval Mediterranean : comparative perspectives*, ed. by A. Beihammer, S. Constantinou & M. Parani (The medieval Mediterranean 98), Leiden – Boston 2013, p. 291-335, ici p. 297 ; Grigoryan, Mongol-Armenian relations (cité n. 4), p. 262-263.

43. Cf. *supra*, p. 705-707.

44. Erévan, Matenadaran 7700 : Mat'evosyan, *Colophons* (cité n. 20), n° 156.

45. M. Goepp, C. Mutafian & A. Ouzounian, L'inscription du régent Constantin de Paperōn (1241) : redécouverte, relecture, remise en contexte historique, *REArm* 34, 2012, p. 243-287. Voir aussi C. Mutafian, *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, Paris 2012, vol. 1, p. 349-350.

siège catholicossal rend vraisemblable un cheminement analogue pour l'évêque Jean[46]. L'ordination épiscopale de Jean-Baudoin semble plutôt servir à lui assigner une place dans les réseaux du pouvoir du royaume que couronner une carrière ecclésiastique. C'est à partir de ce moment que son activité commence à être cernée, et cela de première main grâce aux manuscrits qu'il a fait réaliser ou qui portent sa mention autographe.

Dès 1263, date de son premier « portrait » dans le manuscrit de la Freer Gallery of Art 56.11, Jean est en effet mentionné dans plusieurs colophons, comme copiste, commanditaire et donateur. Ce manuscrit comporte deux colophons et souscriptions qui se complètent. Le premier, à la fin de l'Évangile selon Matthieu aux ff. 91^v-92^r, esquisse la réalisation du manuscrit culminant par une mention laudative du roi Hét'um et l'exhortation des futurs lecteurs à le commémorer. Il évoque aussi la mémoire de leur père, le baron Kostandin, dont il enregistre avec précision la disparition le 26 février, un vendredi, avant d'ajouter la prière pour son propre souvenir et celui de sa sœur Hṙip'simē et de sa mère Béatrice[47].

Le second colophon du manuscrit, à la fin du texte des Évangiles (f. 294^{r-v}), met en exergue Jean dans sa dignité épiscopale et sa qualité de « frère du roi » sans ignorer son réseau familial : son frère Basil, ses sœurs T'efanō, reine de Chypre, et Kalamari, comtesse de Jaffa, et, enfin, un autre frère, le maréchal Lewon sont rappelés. Cette commémoration détaillée des vivants et défunts, structurée en deux colophons, est intéressante non seulement par son contenu mais aussi par l'absence, peut-être significative, du connétable Smbat et du maréchal Ōšin[48], frères aînés de Jean et de Hét'um Ier. Enfin, Jean s'octroie une mention à part dans une note en lettres dorées rédigée à la fin du récit selon saint Jean : « L'acquéreur de cela, Tēr Yovhannēs frère-du-roi *(ark'aerbayr)* des Arméniens, rappelez-le dans le Christ, vous enfants de la Nouvelle Sion notre mère. »[49] Bien que la périphrase de la traduction atténue la fusion des deux termes en arménien, ce terme nouveau, composé selon le vocabulaire de la parenté, est utilisé comme un titre de noblesse désignant un statut exceptionnel au sein de la famille et au sein de l'Église[50].

Tous les frères de Jean sont mentionnés dans la bible du Matenadaran 4243, réalisée entre 1263 et 1266 et, plus tard, dans les évangiles du Matenadaran 5525 que Jean a copiés lui-même en 1286. Ces différentes énumérations des membres de la fratrie royale distinguent clairement les mâles des filles mais laissent aussi voir deux générations et deux catégories de préséances : deux d'entre eux, un homme et une femme, sont voués à l'Église,

46. Pour le problème de l'âge de l'ordination récurrent dès l'Antiquité tardive voir : B. Moulet, *Évêques, pouvoir et société à Byzance (VIIIe-XIe siècle) : territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine* (Byzantina sorbonensia 25), Paris, p. 244-245.

47. Mat'evosyan, *Colophons* (cité n. 20), n° 266, p. 321-323. S. Der Nersessian, *Armenian manuscripts in the Freer Gallery of Art*, Washington 1963, p. 109-111 (avec toutes les notes sous les portraits des évangélistes) et p. 57.

48. À la différence du cousin que Jean accompagne dans les évangiles de la Morgan Library.

49. S. Der Nersessian, *Freer Gallery of Art* (cité n. 47), p. 110. Cette note n'est pas comprise dans Mat'evosyan, *Colophons* (cité n. 20). La souscription se rattache non seulement au récit de Jean pour qui l'évêque cultive une vénération fervente mais aussi à la scène de l'ordination qui lui faisait probablement face. (On ignore la place originelle de la Dormition de saint Jean l'Évangéliste, aujourd'hui rangée avec les scènes christologiques au début du codex.)

50. Rapti, Featuring the king (cité n. 42), p. 291 et 317 ; cf. Mutafian, *L'Arménie du Levant* (cité n. 45), p. 413-439.

Basil, titulaire de l'évêché de la capitale Sis, et Hřip'simē, nonne. Les autres enfants mâles aînés du roi Hét'um sont titulaires d'offices civils supérieurs tandis que les filles sont désignées par leur statut matrimonial ; les noms qui suivent, en revanche, ne jouissent pas d'affectation particulière dans la titulature. Cette distinction entre deux lignages au sein de la fratrie a longtemps été expliquée par le veuvage du baron Kostandin d'Alice et son remariage avec Béatrice. La mention affectueuse de cette dernière par Jean est propre aux évangiles de la Freer Gallery of Art et à la bible presque contemporaine qui contient le portrait de l'évêque devant saint Jean l'Évangéliste[51]. Ni l'origine ni l'ascendance de Béatrice ne sont connues tandis que sa mention comme mère du seul Jean laisse penser que la seconde catégorie de la fratrie a pu naître au baron de différentes concubines, ce qui confinait cette progéniture à un rôle subalterne en marge de la cour. Parmi la seconde branche des enfants de Kostandin, moins illustre, l'évêque Jean est honoré d'une dignité et de territoires dans les domaines paternels, sans doute un traitement de faveur réservé à lui-même et peut-être à sa mère.

Le sort de l'évêque Jean est parallèle à celui de Basil, aîné de Hét'um I[er], titulaire en 1241 de l'évêché de Sis, office qu'il semble occuper encore en 1263. Basil est aussi supérieur du monastère de Drazark, deuxième dans la hiérarchie des sièges épiscopaux après le catholicos[52]. La nomination d'un grand frère à l'évêché de la capitale du royaume arménien de Cilicie visait sûrement à renforcer la couronne du roi Hét'um d'un soutien spirituel, moral et ecclésiastique. Il confortait accessoirement la position du baron Kostandin, dont l'emprise sur le pouvoir s'est échelonnée de la régence de l'héritière légitime Zabel à l'union de celle-ci à Hét'um I[er] et au partage des dignités suprêmes de l'armée et de la gestion entre ses autres fils. Il n'est pas impossible que le régent soit aussi intervenu et qu'il ait influencé l'accession du catholicos Kostandin de Bardzraberd, originaire du premier foyer cilicien des Hét'umides[53]. En revanche, malgré l'allure courtoise de sa consécration, la position ecclésiastique de l'évêque Jean est encore subalterne : le monastère de Gřner et l'évêché de Molévon qui lui reviennent à son sacre ne sont pas des fiefs prestigieux. Molévon figure parmi les domaines des personnes de rang princier présentes au couronnement de Levon I[er] en 1199, mais le toponyme est absent de la liste des évêques énumérés à propos de la même cérémonie. Le monastère de Gřner est mentionné en 1248 en tant que récipiendaire d'un manuscrit promis en don posthume par son possesseur qui y aurait été enseveli avec d'autres membres de sa famille[54]. Une autre mention y situe, en 1303, la copie d'un manuscrit et donne l'impression d'un établissement secondaire. Si ces indications corroborent l'absence de Gřner des listes des préséances de Cilicie, la mention du monastère par Vardan Arewelc'i vers 1270 parmi les quatre importants monastères du pays suggère un rayonnement éphémère du monastère sous la houlette de son prélat[55]. Celui-ci, d'abord confiné dans les domaines du patrimoine paternel, semble s'affranchir de la tutelle à la mort de Kostandin et s'appuyer alors sur

51. Mat'evosyan, *Colophons* (cité n. 20), n° 282.
52. *La chronique* (cité n. 42), p. 75-86.
53. L'inscription de Kız Kalesi affirme sans détour le réseau tentaculaire de pouvoir mis en place par le régent Kostandin : « l'un de [ses] fils, par [la grâce de Dieu], il le fait roi d'Arménie… »
54. Der Nersessian, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 77-78.
55. R. W. Thomson, The historical compilation of Vardan Arewelc'i, *DOP* 43, 1989, p. 125-226.

une mission pastorale jalonnée par les manuscrits qu'il a commandés, laquelle culminera avec sa participation à l'atelier de la production de manuscrits au sein de la cour.

Un évêque érudit et bibliophile

Entre la consécration de l'évêque Jean et la fin de sa vie, le monastère de Gřner devient le foyer d'une production de manuscrits de premier ordre. Sirarpie Der Nersessian avait déjà associé l'essor de cette production à la personnalité de l'évêque, à son érudition et à la bibliothèque qu'il s'était attaché à créer[56]. Si les images intrigantes de la Vierge au manteau protecteur ont renouvelé l'intérêt pour les œuvres réalisées dans le cercle de l'évêque Jean, l'ensemble de cette production n'a guère été réexaminé et n'a attiré l'attention que ponctuellement. Comme Sirarpie Der Nersessian le signalait, la documentation sur l'organisation des *scriptoria* arméniens médiévaux est peu précise[57]. Il convient d'ajouter qu'elle n'obéit pas à un modèle figé, de scriptorium *cum* atelier peuplé de moines copistes et miniaturistes. Les colophons et les manuscrits associés au milieu de l'érudit évêque Jean permettent d'ailleurs de constater une certaine mobilité du patron et de ses équipes, la perméabilité entre le monastère et son entourage rural et enfin la mise en œuvre du livre comme un moyen d'exercice de l'activité pastorale et d'expression d'une identité à la fois religieuse et courtoise[58].

Der Nersessian a réuni autour du monastère de Gřner un lot de manuscrits enluminés dont la relation au scriptorium est suggérée par la participation des peintres ou des miniaturistes travaillant pour l'évêque et avec lui. Sur la liste des vingt-deux manuscrits qui mentionnent l'évêque en tant que commanditaire ou acquéreur ou qui attestent sa participation dans la copie et la vérification du texte, huit sont des tétraévangiles dont trois portent son image[59]. Sept autres volumes sont des recueils bibliques. Le reste consiste en des commentaires et des textes théologiques dont l'existence est parfois connue indirectement par la copie de leurs colophons dans des recueils historiques et littéraires du XIX[e] siècle. C'est le cas d'un commentaire de Gēorg Skewřac'i († 1301) aux écrits d'Évagre le Pontique que l'évêque précise avoir fait copier à Gřner en 1278[60]. Il en va de même pour deux colophons de Nersēs de Lambron copiés avec sa traduction de l'Apocalypse de 1286 et une bible de 1270[61]. Outre l'érudition de l'évêque, le choix de

56. Der Nersessian avait dressé une première liste des manuscrits commandés par l'évêque dans la présentation des évangiles de Freer Gallery of Art 56.11 (*Freer Gallery of Art* [cité n. 47], p. 59-62) et ensuite dans le chapitre dévolu au scriptorium de Gřner dans son ouvrage encyclopédique sur la production de manuscrits enluminés en Cilicie (*Miniature painting* [cité n. 2], p. 77-78).
57. Der Nersessian, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 78.
58. S. Der Nersessian, *Manuscrits arméniens illustrés des XII[e], XIII[e] et XIV[e] siècles de la bibliothèque des pères mékhitaristes de Venise*, Paris 1936, p. 7, note « Jean, qui, plus que tout autre prince, fit copier des manuscrits ».
59. Der Nersessian, *Freer Gallery of Art* (cité n. 47), p. 59-62, donne une liste qui est ici reprise et augmentée en annexe, *infra*, p. 723-725.
60. Le manuscrit original n'est pas conservé, mais le colophon est rapporté dans un recueil de 1884 : Mat'evosyan, *Colophons* (cité n. 20), n° 399.
61. *Ibid.*, n[os] 475 et 307. Pour le *Commentaire de l'Apocalypse*, voir Nerses of Lambron, *Commentary on the Revelation of Saint John*, transl. of the Armenian text, notes and introd. by R. W. Thomson (Hebrew University Armenian studies 9), Leuven 2007, p. I-XII.

ces textes laisse transparaître la recherche d'une tradition et d'une continuité, deux piliers appartenant respectivement à l'histoire et au présent de l'Église arménienne en Cilicie, ainsi qu'une filiation spirituelle avec les autorités de la littérature chrétienne. L'intérêt pour l'œuvre œcuménique de l'évêque de Tarse et l'affinité avec Gēorg Skewṙac'i, connu pour ses positions antilatines et antichalcédoniennes[62], invite également à nuancer l'idée d'une aristocratie latinisée et suggère l'attachement de l'évêque Jean aux traditions et aux usages de l'Église arménienne qui ne cessait d'évoluer dans son contexte méditerranéen cosmopolite[63]. Les œuvres de Denys l'Aréopagite (Venise, San Lazzaro, ms. 1515)[64] et d'Évagre le Pontique, preuves d'une culture théologique approfondie, constituaient aussi des bastions spirituels et des ancrages fermes dans une tradition religieuse ancienne et prestigieuse[65]. L'étude des textes relevant de l'organisation religieuse et de la discipline monastique devait, avec les commentaires, nourrir l'enseignement de Jean. Un recueil comportant le livre IV des *Dialogues du pape Grégoire le Grand* et deux règles de saint Benoît (Erévan, Matenadaran, 4947) témoigne aussi d'un intérêt global et encyclopédique pour l'héritage littéraire de l'Église et du monachisme, analogue à l'esprit œcuménique de Nersēs de Lambron[66]. Jean est mentionné dans trois colophons, dont deux évoquent la traduction de l'œuvre. Le premier, versifié, met en avant le commanditaire dont le nom ouvre le poème. Le deuxième, pas moins laudatif à son égard, le qualifie de « saint évêque et frère du roi des Arméniens, sage et vertueux, médiateur de la traduction, acquéreur de cela »[67].

Un autre recueil de textes religieux dont la date précise n'est pas enregistrée étaye davantage l'érudition de l'évêque tandis que la réalisation sur papier et les dimensions identiques (25 × 16 cm) à celles du manuscrit précédent trahissent les principes d'une production calibrée et régulière. Ce dernier livre contient des traités et commentaires attribués à des théologiens arméniens, plus ou moins illustres, du ve siècle au temps de la copie ; ces textes sont encadrés au début et la fin du codex par des textes fondamentaux des pères d'Orient et d'Occident, en l'occurrence de Basile le Grand, de Grégoire de Nazianze et d'Irénée de Lyon : le manuscrit de l'évêque Jean est le premier témoignage des

62. D. D. BUNDY, The anonymous Life of Georg Skewṙac'i in Erevan 8356 : a study in medieval Armenian hagiography and history, *REArm* 18, 1984, p. 491-502, ici p. 495-497.

63. Les positions prochalcédoniennes ne sont plus incompatibles avec l'observation de la christologie arménienne : K. HAMADA, "Unity" in Christ : Christological basis for church unity in the theology of Nersēs Šnorhali, dans *Cross-cultural exchange in the Byzantine world, c. 300-1500 AD*, K. L. Stewart & J. M. Wakeley eds. (Byzantine and Neohellenic studies 14), Oxford 2016, p. 101-113, ici p. 103.

64. Ս. ՃեՄՃեՄԵԱՆ [S. ČEMČEMEAN], *Մայր ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ. 8* [*Grand catalogue des manuscrits arméniens de la bibliothèque de la congrégation des mékhitaristes à Venise. 8*], Վենետիկ 1998, n° 1529, col. 174-178. R. W. THOMSON, *The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite* (CSCO 488-489. Scriptores armeniaci 17-18), Lovanii 1987, vol. 1, p. VII-X.

65. A. GUILLAUMONT, Le rôle des versions orientales dans la récupération de l'œuvre d'Évagre le Pontique, *CRAI* 129e année, n. 1, 1985, p. 64-74. Pour l'Arménie plus particulièrement, *Evagrius and his legacy*, ed. by J. Kalvesmaki & R. D. Young, Notre-Dame IN 2016, p. 1-2 et 10-11 (Introduction).

66. I. AUGÉ, *Églises en dialogue : Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XIIe siècle* (CSCO 633. Subs. 124), Lovanii 2011.

67. MAT'EVOSYAN, *Colophons* (cité n. 20), n° 524, p. 646. La connaissance du latin dont témoigne le colophon est en résonance avec une origine levantine par sa mère dont les prénoms Béatrice et Baudoin portent l'écho.

Démonstrations de la prédication apostolique documentées seulement par leur traduction arménienne[68]. Le canon de l'ordination des évêques et le rite de la consécration des saintes huiles qui ouvrent le recueil lui ajoutent une touche personnelle. La présence de souscriptions, vraisemblablement autographes, rappelant Jean par sa dignité ecclésiastique et familiale à la fin de chacun de deux rites est une marque significative de l'ambition du commanditaire : l'ordination des évêques, mission du patriarche comme la consécration du *myron*, le place ne serait-ce que symboliquement au sommet de la hiérarchie ecclésiastique du Royaume[69]. Si les colophons octroient à Jean le titre d'archevêque de manière interchangeable avec celui d'évêque et qu'il est parfois mentionné comme archevêque de Sis[70], rien ne prouve qu'il ait occupé ce siège, deuxième dans les préséances de l'Église arménienne après le siège du patriarche. Deux souscriptions dans le recueil des *Démonstrations* le commémorent avec son lignage. La première évoque le père de Jean et le roi Hét'um Ier, la seconde le qualifie de divin et de frère du saint roi. Cette dernière porte l'écho de la sacralisation de la royauté, partagée largement dans la culture de cour du XIIIe siècle. La parenté avec le « saint roi » n'en est pas moins un moyen d'augmenter le prestige du sacerdoce de l'évêque Jean par une aura de sainteté due à son lignage[71].

La mémoire de l'évêque Jean, désigné par sa parenté royale, rayonne en s'inscrivant dans une tradition spirituelle et dans un lignage monastique : à la fin du XIIIe siècle, le copiste Vardan Kilikec'i, désigné d'après son origine cilicienne, commémore Jean, son maître *(rabun)* et nourricier, dans trois manuscrits copiés au monastère de Glajor, en Grande Arménie. Outre un livre des Évangiles de 1299[72], il s'agit d'un traité du Pseudo-Denys (Jérusalem, Patriarcat arménien, 1709), un recueil contenant le traité de Némésius sur la nature de l'homme et ceux de Grégoire de Nysse sur la Création de l'homme et la Virginité (Erévan, Matenadaran, 470), des manuscrits requérant un niveau d'érudition élevé[73].

68. Erévan, Matenadaran, 3710. Pour le contenu du manuscrit, voir Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, nouvelle trad. de l'arménien avec introd. et notes de L. M. Froidevaux (SC 62), Paris 1959, p. 8-9 et *infra*, p. 725.

69. La consécration du *myron* et l'ordination de l'évêque ne figurent pas dans le Livre des prières liturgiques (CONYBEARE, *Rituale* [cité n. 13]) mais font partie du Mayr Mastoc', le livre des prières destiné au catholicos : E. VARDANYAN, Un mastoc' d'ordination et de sacre royal du XVe siècle, *REArm* 29, 2003-2004, p. 167-231, ici p. 167 et 177. Pour les variations dans la composition des rituels voir : A. AREVŠATYAN, L'évolution littéraire et musicale du Rituel (Mastoc') arménien, *REArm* 20, 1986-1987, p. 153-166, ici p. 156-157. Pour l'équilibre tendu entre le royaume de Cilicie et la Papauté, voir S. LA PORTA, Armeno-Latin intellectual exchange in the fourteenth century, scholarly traditions in conversation and competition, *Medieval encounters* 21, 2015, p. 269-294.

70. Dès le colophon des évangiles de Freer Gallery of Art 56.11, les termes évêque et archevêque coïncident dans la même note. Le port du manteau couvert de croix *(polystavrion)* est considéré comme un indice témoignant de la promotion de l'évêque Jean à ce rang mais il peut très bien s'agir d'une convention d'image et d'un outil visuel pour la mise en valeur du personnage, tout comme le reste des textiles précieux figurés dans le dernier portrait en date de l'évêque (fig. 1).

71. Erévan, Matenadaran, 3710 : MAT'EVOSYAN, *Colophons* (cité n. 20), n° 523, p. 645. Troisième souscription : « Le divin (աստուածարեալ/*astouacareal*) et bienheureux parmi les presbytes archevêque Tēr Yovhannēs, frère du saint roi, commémorez-le auprès du Seigneur ainsi que moi le scribe qui a peiné (տարապեալ/*tarapeal*). »

72. MAT'EVOSYAN, *Colophons* (cité n. 20), n° 686.

73. *Ibid.*, n°s 490 et 491. Voir aussi respectivement : *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոյ Յակոբեանց. 6* [*Grand catalogue des manuscrits de Saint-Jacques. 6*], Երուսաղեմ 1972, n° 1709, p. 15 et 18 ; *Մայր*

Les colophons de deux livres des Évangiles offerts aux églises des villages de Kostandnocʿ et Tiroǰ en 1280 et 1286 constituent des vestiges éloquents d'un évergétisme épiscopal teinté d'une ambition seigneuriale fortement personnelle. L'identification de ces localités reste hypothétique[74] mais leurs noms portent une résonance féodale et dynastique : le premier se réfère au baron Kostandin, le père de l'évêque, le second au seigneur ou prince *(tēr)*[75]. Les deux manuscrits ne sont pas des ouvrages d'apparat comme leurs pendants princiers : ils sont copiés sur papier et leur décor se limite à quelques encadrements ornementaux au début de chaque récit. Leurs dimensions identiques trahissent une certaine standardisation, déjà observée à propos des recueils théologiques, voire une production en série, peut-être plus importante en nombre et destinée aux sanctuaires sous la juridiction de l'évêque. Ces donations dépassent la fonction *pro anima* du livre des Évangiles, essentielle et omniprésente dans la piété arménienne[76]. Rappel régulier et durable de la mémoire du commanditaire et de sa famille, ils entérinent son autorité et matérialisent sa présence dans deux lieux de mémoire familiale et dynastique. Le colophon des évangiles dans le village ou bourgade de Kostandnocʿ l'affirme clairement : il évoque le nom antérieur de la localité, Karmir Gtakni (« pic rouge »), insinuant par le changement du toponyme l'inscription de la localité au patrimoine du régent. La donation a lieu dans le cadre d'une visite à caractère « patrimonial » et semble sanctionner l'autorité de l'évêque qui rappelle la relation du village au monastère et s'émeut de la piété des habitants. Cette manifestation de largesse épiscopale n'en est pas moins un rite de pouvoir, particulièrement critique pour s'assurer la loyauté d'une population transhumante, possiblement héritière de croyances diverses et régulièrement tentée par d'autres courants religieux plus ou moins hétérodoxes[77]. Le colophon des évangiles de

ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի. Բ [*Grand catalogue des manuscrits arméniens du Matenadaran Mesrop Mastocʿ. 2*], Երեվան 2004, nº 470, p. 830-838. Pour les traductions des œuvres de Némésius et Grégoire voir R. W. Thomson, *Bibliography of classical Armenian literature to 1500 AD*, Turnhout 1995, p. 70 et 57. L'érudition et la qualité du copiste semblent confirmées par les copies des *Béatitudes* de Grégoire de Nysse et d'un commentaire des psaumes de Nersēs de Lambron, réalisées à une date indéterminée également à Glajor pour le prélat du monastère Esayi Nšecʿi (Erévan, Matenadaran, 749 ; cf. *Մայր ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի. Գ* [*Grand catalogue des manuscrits arméniens du Matenadaran Mesrop Mastocʿ. 3*], Երեվան 2007, nº 749, p. 602 ; et Matenadaran, 6558 ; cf. Matʿevosyan, *Colophons* (cité n. 20), nº 696). Pour ces deux derniers manuscrits et le scriptorium de Glajor voir aussi T. F. Mathews & A. Sanjian, *Armenian gospel iconography : the tradition of the Glajor Gospel* (DOS 29), Washington DC, 1993 p. 198, nº 8 et p. 201, nº 31.

74. Pour l'identification de Kostandnocʿ avec le village de Karsanti (aujourd'hui Aladağ), voir R. W. Edwards, *The fortifications of Armenian Cilicia* (DOS 23), Washington DC 1987, p. 194. Pour les colophons de ces deux tétraévangiles (Matenadaran, 10773 et 5525), voir Matʿevosyan, *Colophons* (cité n. 20), nºs 419 et 477.

75. Kostandnocʿ signifie les « domaines de Constantin », Tiroǰ les « domaines du seigneur ». Ce dernier génitif est une évolution du moyen arménien d'après le féminin *tikin/tiknoǰ*, la forme classique *tearn* subsistant dans le langage religieux pour le Seigneur ou pour le clergé : J.-P. Mahé, Structures sociales et vocabulaire de parenté, *REArm* 18, 1984, p. 327-345, ici p. 335 et n. 32.

76. I. Rapti, La voix des donateurs : pages de dédicaces dans les manuscrits arméniens de Cilicie, dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin* (cité n. 26), p. 309-323, en particulier p. 309-311.

77. Sur la transhumance des populations rurales voir S. N. Redford, Trade and economy in Antioch and Cilicia in the twelfth and thirteenth centuries, dans *Trade and markets in Byzantium*, ed. by C. Morrisson (Dumbarton Oaks Byzantine symposia and colloquia), Washington DC 2012, p. 297-309.

Tiroǰ souligne avec encore plus d'emphase l'appropriation du souvenir du premier roi de Cilicie et la construction d'un lieu de mémoire et d'autorité épiscopale : l'offrande des évangiles en 1286 assure la même mission pastorale que l'exemple précédent par la lecture aux habitants du village, tenus implicitement de prier pour la mémoire de l'évêque. En effet, celui-ci semble à cette date être physiquement plus présent dans la cour et, en tout cas, peu fixé à son monastère. Sa présence, rappelée par le livre qui est en même temps un objet liturgique, prolonge un autre acte de bienfaisance mais aussi de piété personnelle : l'édification, rappelée précisément, d'un martyrium de saint Jean l'Évangéliste en 1272. La dévotion fervente de l'évêque à l'égard de son homonyme visionnaire est jalonnée par le récit et la représentation de la Dormition du saint dans les évangiles de 1263, par le portrait de Jean en suppliant dans la bible de 1266 et enfin par la copie du commentaire de l'Apocalypse. Outre le portrait en ordination et la représentation devant saint Jean, les évangiles de 1263, le plus ancien témoignage du patronage de Jean, portent la marque du commanditaire dans deux autres miniatures qui représentent la Dormition de saint Jean l'Évangéliste et la Lapidation de saint Étienne[78]. Clerc et premier martyr, lié au berceau du christianisme, saint Étienne offrait un modèle de sainteté initiatique avec une connotation sémantique victorieuse et royale[79]. L'édification d'un martyrium laisse supposer l'acquisition de reliques du saint évangéliste – dont le culte aurait pu rayonner en Cilicie depuis le martyrium d'Éphèse, qui semble connaître alors un nouvel essor, ou depuis le monastère de Patmos –, confortée par une nouvelle poussée de pensée apocalyptique[80]. La coïncidence de l'édification du martyrium avec la réalisation des évangiles de la reine Keran en 1272, une célébration du pouvoir du roi Léon II, semble aussi significative. C'est peu après que l'évêque Jean se retrouve agir en tant qu'intercesseur spirituel pour le maréchal Ōšin en 1274 et encadre la réalisation des évangiles du prince Vasak[81]. Le nouveau tournant dans le rayonnement de son autorité semble déjà annoncé dans la bible Matenadaran 345 de 1270, réalisée l'année même du couronnement de Léon II. Jean se présente toujours comme « frère du roi (Hétʿum) » après la mort de celui-ci qui est enregistrée dans une note de copiste : plusieurs colophons dont deux versifiés font l'éloge de Jean comme commanditaire et correcteur. Le copiste Barseł, qui souscrit humblement à plusieurs reprises, élargit le réseau des collaborateurs de l'évêque Jean. Sirarpie Der Nersessian a situé l'activité de ce dernier copiste au scriptorium de Lisonka, une localité dans les environs de Barjraberd, dans le nord-ouest de la Cilicie, dans les domaines paternels de l'évêque. Le livre des Évangiles qui a fondé cette attribution a en réalité été entrepris à Lisonka et achevé dans un autre ermitage de la région, ce qui suggère une certaine souplesse dans l'organisation de la production plutôt qu'un atelier fixé à un établissement religieux. La mobilité qui caractérise ces collaborateurs semble aller de pair

78. Der Nersessian, *Freer Gallery of Art* (cité n. 47) ; Ead., *Miniature painting* (cité n. 2), vol. 1, p. 79 et vol. 2, fig. 297-298.

79. Un cycle de saint Étienne est peint à Sopoćani : Babić, Chapelles latérales (cité n. 15), p. 185-186.

80. Cf. V. Ramseyer, Pastoral care as military action : the ecclesiology of Archbishop Alfanus I of Salerno (1058-1085), dans *The bishop reformed* (cité n. 8), p. 189-208, et Kingsley, *The Bernward Gospels* (cité n. 21), p. 55-69. Pour le sanctuaire de Saint-Jean, voir C. Foss, *Ephesus after antiquity : a late antique, Byzantine and Turkish city*, Cambridge 1979, p. 136.

81. Der Nersessian, *Miniature painting* (cité n. 2), vol. 1, p. 93.

avec leur investissement inégal dans la production des manuscrits, que justifierait leur engagement parallèle dans d'autres tâches pastorales et activités monastiques, et indique que le scriptorium de Gṙner consiste plutôt en un réseau de copistes et de sanctuaires dépendant de l'évêque Jean[82].

L'activité de l'évêque Jean le place également en contrepoids de l'éminent scriptorium qui évolue dès la seconde moitié du XIIe siècle autour du patriarcat arménien installé à Hṙomkla. Un colophon dans le Matenadaran 1315, un recueil de textes théologiques, précise que le modèle du livre, peut-être les éloges dont il marque la fin, est venu de Hṙomkla. Ailleurs dans le même recueil, Jean s'exprime à la première personne à la fin du préambule f. 1v et de deux traités, une histoire et un éloge sur la croix de Varag (f. 9r). Outre cet échange documenté, l'émulation de l'atelier patriarcal se fait sentir dans les affinités thématiques qui caractérisent les décors des manuscrits produits dans les deux centres par des peintres différents mais reflétant une spiritualité commune dans l'importance accordée aux prophètes et aux miracles du Christ et portant aussi le sceau d'une dévotion personnelle, voire individuelle[83].

La fonction médiatrice du don des livres n'est qu'un aspect de la bibliophilie de l'évêque qui participe lui-même jusqu'à son âge avancé à l'exécution et au contrôle de copies. Son activité littéraire n'a guère attiré l'attention et il est hors des limites de cette étude de vérifier la transmission sous le nom de Jean d'une homélie sur la pénitence et d'un poème célébrant la libération du prince, futur Léon II, de sa captivité en Égypte[84]. Le colophon de la bible de 1266 révèle néanmoins non seulement l'impact fort de la dévastatrice invasion mamelouke mais aussi le rôle privilégié de ce manuscrit dans une religiosité intime et personnelle de l'évêque. À la différence de l'importance médiatrice des manuscrits et en particulier des évangiles, le rôle du livre et de la lecture personnelle est moins documenté, ce qui confère une signification exceptionnelle à la remise par l'évêque d'un manuscrit des psaumes à sa nièce pour la réconforter et la consoler dans sa condition de veuve, revenue au foyer familial[85]. C'est à elle aussi qu'il offre le manuscrit de Denys l'Aréopagite, copié en 1271, peut-être en guise de lecture propédeutique ; le colophon versifié est probablement de sa main tandis qu'une autre note lui adresse à la deuxième personne des mots de tendre consolation fraternelle, une apostrophe directe rare même pour l'expression spontanée des colophons[86]. Avec les témoignages des colophons des

82. Voir par exemple l'activité de Step'anos Vahkac'i, un copiste dont l'activité se déploie pendant plusieurs années et probablement entre différentes localités : V. N. Nersessian, *A catalogue of the Armenian manuscripts in the British Library acquired since the year 1913 and of collections in other libraries in the United Kingdom*, London 2012, p. 166-167.

83. *Մայր ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մաշտոց անուան Մատենադարանի. Դ* [*Grand catalogue des manuscrits arméniens du Matenadaran Mesrop Mastoc'. 4*], Երեւան 2008, n° 1315, p. 104-105. I. Rapti, Gloses prophétiques sur l'évangile : à propos de quelques manuscrits arméniens enluminés en Cilicie dans les années 1260, *DOP* 56, 2004, p. 119-222, ici p. 144-145.

84. Thomson, *Bibliography of classical Armenian literature* (cité n. 73), p. 218.

85. Rapti, Reines de Cilicie (cité n. 41), p. 227 et I. Rapti, Le mécénat des princesses arméniennes, dans *Impératrices, princesses, aristocrates et saintes souveraines : de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps modernes*, sous la dir. de E. Malamut & A. Nicolaïdès, Aix-en-Provence 2014, p. 249-270, ici p. 264-265.

86. Mat'evosyan, *Colophons* (cité n. 20), n° 328, p. 410-412 ; suivant Ղ. Ալիշան [Gh. Alishan], *Հայապատում. Պատմիչք եւ Պատմութիւնք Հայոց* [*Histoire arménienne : historiens et histoires des Arméniens*],

évangiles de Freer Gallery of Art 56.11[87], dont les sœurs de Jean ont soutenu la production par leurs moyens, cette preuve d'intimité entre l'évêque et les femmes de sa famille semble suggérer un rôle de conseiller spirituel que confortent par ailleurs les portraits familiaux, réservés, quant à eux, aux hommes et à leur lignage mâle.

Apparu sur la scène de pouvoir du royaume arménien de Cilicie en 1259, lors de son ordination, à côté de son neveu, fils de son frère le roi, adoubé chevalier à la même occasion, l'évêque Jean en disparaît avec un autre neveu, le premier fils du roi Hét'um, le roi Léon II, mort en 1289. La vie et la carrière ecclésiastique de Jean, dont ni la date de naissance ni la date de mort n'ont été enregistrées, ont été conditionnées par sa parenté et se sont épanouies dans l'art du livre, où sagesse, spiritualité et faste courtois se conjuguent. S'il est difficile de reconnaître dans l'ordination de Jean la volonté délibérée de faire de lui un évêque de cour, son activité lui vaut bien cette dimension. Présent dès l'institutionnalisation du christianisme, l'évêque de cour connaît des manifestations diverses dans les différentes composantes du monde chrétien. Dans le monde arménien, où la royauté est de petite échelle et de courte durée, son existence est exceptionnelle, sans véritable parallèle. Il n'en demeure pas moins que l'évêque ou encore le moine charismatique constituent des agents d'évergétisme et des piliers du pouvoir princier même si leur action évolue et se transforme selon l'époque et les circonstances. L'assimilation de l'évêque au moine charismatique, prélat d'un monastère, devient d'ailleurs une force motrice pour l'affirmation de l'Église au lendemain de la domination arabe et le demeure, avec des variations, tout le long de l'histoire de l'Église arménienne. Au fil d'une longue tradition d'évergétisme épiscopal arménien, l'évêque Jean est un exemple unique d'autorité épiscopale légitimée par sa parenté royale et sa naissance dans la cour. Cette autorité s'enracine dans la famille et l'ascendance mais s'affirme par une religiosité centrée sur le livre qui devient pour l'évêque un mode d'expression de pouvoir, de protection et d'influence, voire de contrôle de ses ouailles et de son territoire, apanage princier et sacerdotal[88]. S'il existe bien d'autres exemples de religieux érudits qui animent la production des manuscrits et font rayonner leur notoriété et celle de leur monastère, la marque de Jean est particulière et privilégie l'individu plutôt que sa mission. Dans l'hypothèse d'une parenté non utérine de Jean avec le roi Hét'um, qui reste à confirmer, l'ascendance sert à élaborer une relation prestigieuse au sein de la famille et de l'État. La part « occidentale » ou plutôt « latine » de l'évêque, susceptible d'être dissimulée dans le prénom de Baudoin qu'il a reçu à sa naissance, abandonné après son sacre, et dans celui de sa génitrice Béatrice, est difficile à mesurer en termes d'ascendance, de culture ou d'influence. La connaissance des sources latines comme des sources grecques est

Վենետիկ Ս. Ղազար 1901, p. 486-487, Mat'evosyan réunit sous le n° 328 les colophons de deux manuscrits différents. Բ. Սարգիսեան [B. Sargisean], *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեան միաբանութեանց ի Վենետիկ. 1* [*Grand catalogue des manuscrits de la congrégation des mékhitaristes à Venise. 1*], Վենետիկ Ս. Ղազար 1914, n° 21, col. 161-166.

87. Der Nersessian, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 83 ; Mat'evosyan, *Colophons* (cité n. 20), n° 266, p. 397.

88. Kingsley, *The Bernward Gospels* (cité n. 21), p. 55 : « Ottonian bishops frequently framed their political, jurisdictional and even military leadership as aspects of their liturgical or pastoral responsibilities. » Ramseyer, Pastoral care (cité n. 80).

plutôt caractéristique du haut niveau de l'activité théologique menée dans les monastères aristocratiques et destinée à servir l'affirmation de l'Église et des pouvoirs locaux face aux voisins et face aux coreligionnaires des territoires historiques. Les manuscrits associés à l'évêque Jean constituent un corpus hétérogène par leur composition et leur contenu mais un reflet cohérent de l'activité d'un « patron » à la tête d'un réseau d'hommes, porteur d'idées et acteur d'une politique de l'image mise en place au service du pouvoir. L'investissement dynamique de Jean dans la production de manuscrits le rattache à des figures éminentes du passé, tel Nersēs de Lambron, et le rapproche des exemples de théologiens piliers des monastères de la Grande Arménie comme Esayie Nšec'i et Grigor Tat'ewac'i. En revanche, le caractère singulièrement personnel de ses livres fait de son intérêt pour la transmission des textes un véritable exercice de construction d'une mémoire sacrée dans le temps long de l'Église pour ancrer le réseau familial et le présent du royaume. Il illustre sous un jour très particulier la mise en place d'une royauté sacrée ou la sacralisation de la royauté arménienne, indispensable pour son affirmation entre Orient et Occident, Chrétienté et Islam, et surtout face à ses pairs.

Ascendant avec l'étoile du roi Léon II et servi par une même politique de l'image, l'évêque Jean détermine à son tour la stratégie de l'image de la cour. Il contribue à la fédérer autour du trône avec une autorité qui tient tout autant à la maîtrise de l'apparence et à celle des savoirs. Prince-religieux, mécène, patron et conseiller spirituel à la cour, l'évêque Jean est à la fois un cas de figure exceptionnel et caractéristique de son temps. Son personnage semble raviver un idéal de sainteté épiscopale promu naguère par l'hagiographie protobyzantine et mis en lumière récemment par Bernard Flusin. L'île voisine de Chypre en donne un exemple caractéristique, et un contrepoids considérable au modèle ascétique et martyrial du christianisme antique égyptien et palestinien[89]. Outre les missions du prêtre qui offre le sacrifice et enseigne par l'Évangile, l'évêque idéal de l'ère protobyzantine assure ainsi la prospérité, la distribution des richesses et la justice, une action sociale parfaitement conciliable avec le maintien et le respect des liens familiaux qui font aussi sa force : il n'est pas malaisé d'y reconnaître les traits saillants de l'évêque Jean au-delà du faste de ses habits. L'idéal épiscopal, relayé par la commémoration et la représentation des saints évêques, apparaît alors comme un vecteur efficace d'identité collective dans les confins du monde byzantin tout comme en Occident[90].

École pratique des hautes études, PSL

89. B. Flusin, L'hagiographie chypriote et le modèle de la sainteté épiscopale, dans *Le saint, le moine et le paysan : mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, éd. par O. Delouis, S. Métivier & P. Pagès (Byzantina sorbonensia 29), Paris 2016, p. 213-228, ici p. 219, 227 et 225.

90. Branislav Todić constate à propos des archevêques serbes la légitimation de la sainteté épiscopale par la sainteté apostolique de saint André, ce qui permet leur inscription au sein de l'Église œcuménique dans les années autour du concile de Lyon et l'espérance de préserver l'autocéphalie de l'Église serbe : B. Todić, L'apôtre André et les archevêques serbes sur les fresques de Sopoćani, *Byz.* 72, 2002, p. 449-474.

Annexe – Liste des manuscrits associés à l'évêque Jean
(avec renvois aux catalogues et au recueil des colophons du XIII[e] siècle)

Abréviations :

Catalogue Matenadaran = *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոց անվան Մատենադարանի* [*Catalogue des manuscrits du Matenadaran Mesrop Mastoc'*], Երևան ; vol. 1, 1965 ; vol. 2, 1970 ; vol. 3, 2007.

Grand catalogue Matenadaran = *Մայր ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մաշտոց անուան Մատենադարանի* [*Grand catalogue des manuscrits arméniens du Matenadaran Mesrop Mastoc'*], Երևան ; vol. 1, 1984 ; vol. 2, 2004 ; vol. 4, 2008.

Mat'evosyan, *Colophons* : Ա. Մաթևոսյան [A. Mat'evosyan], *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԳ դար* [*Colophons des manuscrits arméniens du XIII[e] siècle*], Երևան 1984.

Manuscrits datés

1. **Washington, Freer Gallery of Art, 56.11 – 1263**
Livre des Évangiles avec peintures en pleine page et illustrations marginales
Mat'evosyan, *Colophons*, n° 266.
Der Nersessian, *Freer Gallery of Art* (cité n. 47), p. 55-72 et 109-111.

2. **Erévan, Matenadaran, 4243 – 1263-1266**
Bible avec plusieurs illustrations marginales (vignettes et portraits d'auteurs)
Mat'evosyan, *Colophons*, n° 282.
Catalogue Matenadaran 1, col. 1177.

3. **Erévan, Matenadaran, 345 – 1270**
Bible (contient le colophon de la bible de Nersēs de Lambron)
Plusieurs colophons versifiés.
Mat'evosyan, *Colophons*, n° 307.
Grand catalogue Matenadaran 2, col. 118-134.

4. **Venise, San Lazzaro (olim coll. Kourdjian 111) – 1271**
Livre des Évangiles
Mat'evosyan, *Colophons*, n° 327.

5. **Venise, San Lazzaro, 1515 – 1271**
Œuvres de Denys l'Aréopagite
Mat'evosyan, *Colophons*, n° 328.
Մայր ցուցակ ...Վենետիկի [*Grand catalogue... Venise. 8*] (cité n. 64), n° 1529, col. 173-178.

6. **New York, Morgan Library, M 740 et 1111 – 1274**
Livre des Évangiles du maréchal Ōšin
Mat'evosyan, *Colophons*, n° 352.

7. **Évagre le pontique, œuvres – 1278**
Colophon rapporté par un recueil de 1884 (Erévan, Matenadaran, 4515)
Mat'evosyan, *Colophons*, n° 398.

8. **Munich, Bayerische Staatsbibliothek, arm. 1 – 1278**
Livre des Évangiles
Mat'evosyan, *Colophons*, n° 399.

9. **Erévan, Matenadaran, 10773 – 1280**
Livre des Évangiles
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 419.
Catalogue Matenadaran 3, col. 196-197.

10. **Erévan, Matenadaran, 195 – 1284-1288**
Recueil de livres bibliques
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 463.
Grand catalogue Matenadaran 1, col. 838-842.

11. **Erévan, Matenadaran 10480 – 1286**
Recueil de textes théologiques : Ignace, *Commentaire sur l'évangile Luc*; Calendrier; Nonnus de Nisibe, *Commentaire sur l'évangile de Jean* et *Commentaire sur l'Apocalypse*; Nersēs de Lambron, *Homélie sur la Dormition de saint Jean l'Évangéliste*; colophon de la traduction de l'Apocalypse par Nersēs de Lambron
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 475.
Catalogue Matenadaran 3, col. 88.

12. **Erévan, Matenadaran, 5525 – 1286**
Livre des Évangiles
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 477.
Catalogue Matenadaran 2, col. 126.

13. **Bzommar (Liban), Monastère arménien catholique, ms. 120 – 1289**
Vardapet Daniel le Syrien, *Commentaire aux psaumes*
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 519.
Մ. ՔԷՇԻՇԵԱՆ [M. K'ĒŠIŠEAN], *Ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի Մատենադարանին*, [*Catalogue des manuscrits arméniens la bibliothèque du monastère Zamaṙi*], Wien 1964, p. 238-243.

14. **Erévan, Matenadaran, 197 – 1287 ou 1289**
Livre des Évangiles
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 492[91].
Grand catalogue Matenadaran 1, col. 846-850.

Manuscrits datés approximativement

15. **Erévan, Matenadaran, 3710**
Démonstrations de la prédication apostolique d'Irénée de Lyon; traité sur la nature humaine, commentaire de Gēorg de Skewṙa († 1301) sur le livre de Lamentation de Grégoire de Narek; épître d'Aram au prince Atom; réponses de Tiran vardapet (xe s.) aux questions des (rois des Ałuank') Atrnersēh et P'ipē; commentaire de Grégoire de Tatev aux études de Cyrille (d'Alexandrie); profession de foi d'Anania de Narek (xe s.); les traités arithmétiques d'Anania vardapet (Širakac'i, viie s.); questions de Basile et réponses de Grégoire; questions de Basile et réponses d'Apollinaire; questions d'Artzan et réponses d'Eznik; conseils *(xratk')* d'Eznik.
Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. Froidevaux (cité n. 68), p. 8-9.
Catalogue Matenadaran 1, col. 1068-1069.
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 523.

91. Mat'evosyan et les catalogues du Matenadaran le datent de 1287; DER NERSESSIAN, *Miniature painting* (cité n. 2), p. 96, de 1289.

16. **Erévan, Matenadaran, 1315**
Recueil de textes liturgiques et théologiques et colophon du xiie siècle : Commentaire aux Actes des apôtres; *Histoire du doigt de l'apôtre Pierre venu de Rome en Arménie*; *Histoire de l'arrivée des saintes Hṙipsimiennes en Arménie et de la croix qui apparut à Varag* par Moïse de Khorène; *Panégyrique sur la vie et la mort de Mesrop Mastoc'* du vardapet Karapet de Sassoun; *Discours contre ceux qui ignorent la gloire du fils de Dieu* de Basile de Césarée.
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 522.
Grand catalogue Matenadaran 4, col. 894-896.

17. **Erévan, Matenadaran, 4947**
Recueil de textes liturgiques et théologiques : *Dialogues* du pape Grégoire le Grand, livre IV; *Règle* de saint Benoît; *Règles* des disciples de saint Benoît.
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 524.
Catalogue Matenadaran 2, col. 1320.

18. **Jérusalem, Patriarcat arménien, 2568**
Livre des Évangiles (du prince Vasak)
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 526.
Il ne figure pas dans le Grand catalogue qui est incomplet des manuscrits du trésor du patriarcat.

19. **Venise, San Lazzaro (olim coll. Kourdjian)**
Lectionnaire et Actes des apôtres
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 525.

20. **Jérusalem, Patriarcat arménien, 458 – 1255**
Nersēs Šnoṙhali, *Commentaire à l'évangile de Matthieu*; Nersēs de Lambron, *Commentaire sur la Dormition de saint Jean l'Évangéliste*
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 228.
Ն. ՊՈՂԱՐԵԱՆ [N. POŁARYAN], *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց. Բ* [*Grand catalogue des manuscrits de Saint-Jacques. 2*], Երուսաղեմ 1967, p. 436-337.

21. **Venise, San Lazzaro, 376**
Livre de Job et de Salomon
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 328[92].
Մայր ցուցակ ...Վենետիկ [*Grand catalogue ... Venise. 1*] (cité n. 86), n° 21.

22. **Vienne, Congrégation des pères mékhitaristes, 245**
Lectionnaire
MAT'EVOSYAN, *Colophons*, n° 521.
J. DASHIAN, *Catalog der Armenischen Handschriften in der Mechitaristen Bibliothek zu Wien*, Wien 1895, p. 128-129.

92. Mat'evosyan a regroupé sous le même numéro les colophons des manuscrits 1515 et 376 de la bibliothèque de San Lazzaro.

AU MONT SINAÏ APRÈS JEAN CLIMAQUE : SUR L'ŒUVRE DE PHILOTHÉE DE BATOS ET L'« ÉCOLE SINAÏTE »

par Antonio Rigo

À la fin d'un article consacré au monachisme sinaïtique et à Jean Climaque, Bernard Flusin observait que l'atemporalité qui règne dans l'*Échelle* est due au fait que son auteur n'a pas écrit ses *Tables de la loi spirituelle* seulement pour sa communauté du Sinaï, mais, plus généralement, pour l'ensemble du peuple des moines[1]. Par ces mots il faisait allusion à l'influence énorme de l'ouvrage de Climaque à Byzance et ailleurs dans l'Orient mais aussi l'Occident chrétien. Je n'ai pas l'intention de parcourir ici la fortune de cette œuvre, mais de présenter un autre auteur monastique du mont Sinaï, Philothée de Batos, qui deux-trois siècles après Climaque, en reprenant aussi son enseignement spirituel, a écrit pour les moines de son monastère du Buisson-ardent, mais en réalité pour les générations successives de moines byzantins et slaves.

1. Les études sur Philothée de Batos et l'« école sinaïte »

Il est nécessaire, en premier lieu, de tracer de façon rapide, mais en même temps complète, l'histoire des recherches sur le personnage en question et son ouvrage.

Je commencerai par un livre, paru en 1927, dans lequel le père Irénée Hausherr introduisait une expression destinée, avec bien d'autres, à devenir habituelle dans les études sur l'histoire de la littérature ascétique byzantine, celui d'« école sinaïte » ou de « spiritualité sinaïte ». Il affirmait que la *Méthode de la sainte prière et attention* dépendait de quelques auteurs liés au mont Sinaï, Jean Climaque, Hésychius et Philothée de Batos,

Abréviations : Hausherr, La méthode = I. Hausherr, La méthode d'oraison hésychaste, *Orientalia christiana* 9, 2, 1927, p. 99-210 ; Ogliari, *Catéchèses* = R. Ogliari, *Due catechesi inedite di Filoteo Sinaita*, thèse MA, Università di Torino, 1999 ; Ogliari, *Philothée* = R. Ogliari, *Ο όσιος Φιλόθεος ο Σιναΐτης και τα έργα του*, thèse de doctorat, Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 2002 ; *Φιλοκαλία*, I-V = *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, I-V, Ἀθῆναι 1974-1976[4].

1. B. Flusin, Il monachesimo sinaitico al tempo di Giovanni Climaco, dans *Giovanni Climaco e il Sinai : atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina (Bose, 16-18 settembre 2001)*, a cura di S. Chialà & L. Cremaschi, Magnano 2002, p. 27-55, ici p. 55.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 727-745.

et il soutenait que dans leurs œuvres on retrouve une doctrine et un vocabulaire similaires. Pour cette raison, il parlait d'un véritable courant, la « spiritualité sinaïte », représentée en premier lieu par les auteurs mentionnés, « qui sont tous trois des moines du Sinaï ». Il faisait suivre « un exposé succinct des théories sinaïtes », en présentant, dans l'ordre, Jean Climaque, Hésychius de Batos et Philothée le Sinaïte[2]. L'analyse de I. Hausherr fluctuait ici entre la volonté d'une présentation générale des doctrines de trois auteurs et l'intention de souligner quelques idées centrales qu'on retrouve dans les auteurs spirituels successifs et en particulier dans la *Méthode de la sainte prière et attention.*

Le premier paragraphe du chapitre est ainsi dédié à « Jean le Scholastique et son Échelle », sans aucun renseignement historique, remplacé par un renvoi rapide au manuel de Karl Krumbacher. Selon I. Hausherr, il est possible d'identifier le centre d'un volumineux ouvrage comme l'*Échelle* :

> *L'idéal demeure néanmoins l'*ἡσυχία. *L'obéissance n'est tellement nécessaire que comme préparation et comme sauvegarde contre les illusions. Sans elle est impossible l'* ἀμεριμνία, *le premier degré de l'*ἡσυχία. [...] *Le second degré, c'est la prière continuelle ; le troisième « l'activité tranquille du cœur ».* [...] *Les résultats de la prière continuelle unie à la* νῆψις *sont tellement merveilleux que seule l'expérience les fait comprendre.*

Dans le deuxième paragraphe, I. Hausherr traitait d'Hésychius de Batos. Il ne proposait aucune chronologie pour cet auteur :

> *Les œuvres réunies sous le nom d'Hésychius* [*PG* 93][3] *sont certainement de plusieurs auteurs. Il nous suffit pour le présent sujet de remarquer que l'auteur des centuries est postérieur à Jean Climaque.* [...] *La systématisation de la théorie a fait des progrès et s'est par le fait même simplifiée. D'abord Hésychius laisse de côté tout ce qui ne se rapporte pas à la* νῆψις, *à la* προσοχή, *à l'*ἡσυχία. *La vie spirituelle pour lui se ramène à elles.*

En troisième lieu, I. Hausherr nommait Philothée le Sinaïte, dont il connaissait les chapitres sur la vigilance et le discours *Περὶ τῶν ἐντολῶν*. À propos de Philothée, il affirmait de façon lapidaire :

> *C'est encore un disciple de Climaque. Il le cite lui aussi* [...]. *Disciple fidèle comme Hésychius, mais d'un autre tempérament. Hésychius s'est pénétré de la théorie de la « garde de l'esprit » jusqu'à l'idée fixe. Ses deux cents chapitres répètent indéfiniment la même chose* [...]. *Philothée a des tendances plus martiales. Tout en exaltant l'*ἡσυχία, *il s'arrête peu à l'exposé des délices qu'on y trouve.* [...] *C'est, si l'on peut dire, un hésychaste actif. Le but de tout, c'est l'observation des commandements, et pour cela la* φυλακὴ νοός *est nécessaire, mais nécessaire tout autant l'ascèse corporelle.*

L'exposé de I. Hausherr sur l'« école sinaïte » et ses auteurs a connu une fortune énorme dans les recherches qui ont suivi et de nombreux chercheurs ont tranquillement utilisé l'expression forgée par I. Hausherr. On a considéré l'« école sinaïte » comme une étape précise dans l'évolution de la spiritualité byzantine, dont on a distingué *grosso modo*

2. Hausherr, La méthode, p. 134-142.
3. Il renvoyait ainsi au volume de la *Patrologie grecque* contenant les chapitres d'Hésychius de Batos publiés parmi les ouvrages d'Hésychius de Jérusalem.

trois époques successives, liées à différents lieux et centres monastiques. C'est en ce sens que Pierre Adnès (1969) donnait la définition schématique suivante de l'hésychasme : période ancienne (Égypte, Palestine) – Sinaï – Athos :

> *Système particulier de spiritualité si ancien qu'il coïncide avec les origines mêmes du monachisme oriental, puisqu'il se trouve déjà nettement attesté dans les* Apophtegmes *et les* Vies *des Pères du désert, qu'il est recommandé par de nombreux auteurs spirituels de l'époque patristique, et qu'il a atteint sa description la plus complète dans l'école dite sinaïtique des 6e et 7e siècles, avec Jean Climaque et Hésychius de Batos.*

Dans la suite, Adnès précisait, à propos de la vigilance *(nèpsis)* et de l'attention *(prosochè)* liées à l'*hésychia*, en reprenant la leçon de I. Hausherr, que « c'est surtout l'école sinaïtique qui insiste sur cette vigilance, cette attention à l'égard des pensées » et il citait Jean Climaque et ensuite « l'auteur des *Centuries* connues sous le nom d'Hésychius de Batos ou le Sinaïte »[4].

Jusqu'à présent, on a réaffirmé ce lien entre une école particulière de spiritualité et le mont Sinaï. Ainsi Jonathan L. Zecher, dans son article *Sinai and John Climacus* (2012), après avoir parlé du Sinaï, de Jean Climaque et de son œuvre, insistait sur l'influence de l'*Échelle* dans la littérature spirituelle postérieure et il affirmait : « Climacus' work "founded" the "Sinai school" of ascetic theology, represented by Sts Hesychius (eight-ninth century?) and Philotheus (ninth century?) of Sinai. »[5] Dans la même ligne, M.-J. Pierre, G. C. Conticello et J. Chryssavgis écrivaient de Jean Climaque : « On Mt. Sinai itself, his teaching on prayer and ἡσυχία was developed by Hesychius of Sinai, who makes Climacus' scattered allusions to the Jesus Prayer his dominant theme, and later by Philotheus of Sinai. »[6]

D'autres savants ont adopté une perspective différente, dénuée de préoccupations d'ordre chronologique et géographique, en faisant subir une sorte d'évaporation à la qualification de « sinaïte ». « Un moine de l'Église d'Orient » (Lev Gillet, 1951) écrivait en effet :

> *Quand nous parlons de spiritualité sinaïte, il ne faut pas concevoir celle-ci comme étroitement localisée ; il s'agit de la spiritualité dont le monachisme du Sinaï sera le foyer et l'exemple, il s'agit d'un courant de pensée et d'une tendance commune, mais sans lien géographique nécessaire avec la péninsule.*[7]

À partir de cette affirmation, il comprenait dans l'« école sinaïte » Diadoque de Photicé, Barsanuphe de Gaza et Jean le Prophète, Jean Climaque (« un Sinaïte au sens géographique du mot »), Hésychius de Batos, Syméon le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos.

4. P. Adnès, Hésychasme, *DS* 7, col. 381-399, ici col. 382, 392.
5. J. L. Zecher, Sinai and John Climacus, dans *The Orthodox Christian world*, ed. by A. Casiday, London – New York 2012, p. 251-261, ici p. 256.
6. M.-J. Pierre, C. G. Conticello & J. Chryssavgis, Jean Climaque, dans *La théologie byzantine et sa tradition. 1, 1, VIe-VIIe siècles*, sous la dir. de C. G. Conticello, Turnhout 2015, p. 197-326, ici p. 288.
7. Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus : sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave*, Chevetogne 1951, p. 20.

Au début des années 60 du XX[e] siècle, E. J. Ryan s'inscrit dans la même lignée : « the Sinaïte spirituality must not be identified with the region itself, it is distinguished rather by a certain emphasis and ethos than by affiliation with any locality. » Il traçait un panorama de cette spiritualité, en se référant à la pratique de la répétition du Nom divin, commençant avec Diadoque de Photicé (deuxième moitié du V[e] siècle) et arrivant jusqu'à Grégoire le Sinaïte († vers 1347)[8].

Pareillement, Fairy von Lilienfeld (1964), qui se basait explicitement sur les pages de I. Hausherr mentionnées plus haut, parlait de l'école spirituelle sinaïtique, l'hésychasme du Sinaï (synaitischen Hesychasmus), qui aurait influencé en profondeur les milieux monastiques grecs et russes, avec Nil de la Sora aux XIV[e]-XV[e] siècles, en se traduisant par une « Rückkehr zur Lebensweise der „Väter der Wüste" » et la reprise des auteurs classiques de la spiritualité monastique du V[e] au VIII[e] siècle (Dorothée, Jean Climaque, Maxime le Confesseur, Isaac le Syrien) dans les œuvres et les auteurs contemporains, tels que la *Méthode de la sainte prière et attention*, Nicéphore l'Athonite et Grégoire le Sinaïte. Cet « hésychasme sinaïte », répandu dans les milieux byzantins et slaves de l'époque, était complètement différent de l'« hésychasme athonite », identifié par la savante avec le système théologique de Grégoire Palamas et de ses partisans (palamitischen Hesychasmus)[9].

Je n'ai pas l'intention de poursuivre sur l'histoire des études et sur cette utilisation continuelle et répétée de l'expression « école sinaïte », mais je voudrais faire quelques considérations avant de traiter directement de l'auteur qui nous intéresse ici, Philothée de Batos.

L'utilisation massive d'expressions telles qu'« école sinaïte », « spiritualité sinaïte », « hésychasme sinaïte » n'a pas été suivie par une réflexion opportune sur leur portée et leur signification. Ces termes, même en voulant nommer une réalité unique, renvoient au contraire et en même temps à des plans tout à fait différents, au point de vue géographique, historique, chronologique et doctrinal. On a parlé d'« hésychasme sinaïte » pour traiter de la spiritualité monastique des pères du désert (IV[e]-V[e] siècles) jusqu'à Grégoire le Sinaïte et encore à Nil de la Sora vers la fin du XV[e] siècle, mais on a de cette manière élargi la notion et le terme, en les rendant inutiles et inefficients. En effet, le syntagme « hésychasme sinaïte » indiquerait l'ensemble de la littérature ascétique et spirituelle byzantine.

Je suis autant sceptique sur l'utilité d'un usage historique et chronologique de l'expression « école sinaïte », même si elle s'applique seulement à la triade originelle d'auteurs indiquée par I. Hausherr : la période qui va de la moitié du VII[e] siècle (Jean Climaque) au XII[e] siècle (Hésychius de Batos)[10] demeure trop vaste. Il s'agit d'une époque longue, durant laquelle on a écrit de nombreuses œuvres spirituelles, différentes par le genre et la provenance (Anastase le Sinaïte, Maxime le Confesseur, Thalassius l'Africain, Jean de Carpathos, Basile Maléinos, Syméon d'Euchaïta, Syméon le Stoudite, Syméon le

8. E. J. RYAN, The invocation of the divine name in Sinaïte spirituality, *The Eastern Churches quarterly* 14, 1961-1962, p. 241-249, 291-299.

9. F. von LILIENFELD, Das Typikon des Neilos Damilas : Ein Zeugnis des gemäßigten „sinaitischen" Hesychasmus, dans *Byzantinische Beiträge*, hrsg. von J. Irmscher, Berlin 1964, p. 359-372 ; cf. aussi EAD., Der athonitischen Hesychasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen, *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas* 6, 1958, p. 436-448, en particulier p. 444-445.

10. Pour la date d'Hésychius voir *infra*, p. 733.

Nouveau Théologien; Nicétas Stéthatos, Élie l'Ekdikos, etc.) et on en a traduit et diffusé bien d'autres d'une importance capitale (Pseudo-Macaire l'Égyptien, Isaac le Syrien).

Si l'on désire tout de même utiliser l'expression d'« école sinaïte », il me semble qu'il est possible de la garder, même si c'est avec prudence et de manière provisoire, pour désigner la triade « originelle » d'auteurs, Jean Climaque, Philothée de Batos et Hésychius de Batos, mais sans la charger d'une signification particulière. En d'autres termes, on peut définir ces auteurs comme « sinaïtes » parce qu'ils ont vécu au mont Sinaï et qu'une dépendance directe de Philothée et d'Hésychius de Batos à l'égard de Climaque est indubitable (même si l'on pourrait faire une observation semblable pour la majorité des auteurs spirituels byzantins...) ; elle se reflète aussi dans le vocabulaire, certains thèmes et le style[11].

L'ambiguïté de la notion d'« école sinaïte » était d'autre part congénitale, parce que déjà son inventeur, dès le départ, se servait de l'expression avec deux acceptions différentes. Et je voudrais souligner que I. Hausherr a créé le terme et la notion en 1927, mais peu de temps après les a définitivement abandonnés, tandis que ses épigones ont continué (et continuent) à les utiliser, en donnant l'impression d'ignorer le changement d'avis de leur prédécesseur. I. Hausherr, dans son livre de 1927, utilisait l'expression « école sinaïte » avec une signification littérale, pour indiquer la triade des auteurs qui ont été mentionnés (Jean Climaque, Hésychius de Batos et Philothée de Batos), mais aussi d'une manière métaphorique pour définir une tendance plus générale de la spiritualité byzantine. Il écrivait en effet :

> *Le mot de « spiritualité sinaïte » vient naturellement à l'esprit par comparaison surtout avec la tendance qu'on pourrait appeler basilienne ou studite. Celle-ci plus volontaire, plus attachée au* βίος πρακτικός, *celle-là pénétrée surtout de l'impuissance humaine par rapport à la perfection, et par suite concentrant tous ses efforts sur l'oraison, en vue de laquelle s'organise toute la vie spirituelle* [...]. *Quand je parle ici de partisans de la « spiritualité sinaïte », je ne prétends point exclusivement désigner les mystiques qui ont vécu au Sinaï, mais plutôt ceux qui ont prôné de façon particulière le* θεωρητικὸς βίος *et dont les principaux sont des Sinaïtes*[12].

Et encore, à propos de Syméon le Nouveau Théologien, il parlait du « heurt de deux spiritualités, le conflit entre l'école ascétique basilienne et studite et les doctrines mystiques prises en partie aux Sinaïtes, en partie tirées de ses propres lumières par l'higoumène de Saint-Mamas »[13].

En 1927, I. Hausherr utilisait donc l'expression d'« école sinaïte » pour indiquer ce que plus tard il appellera « spiritualité intellectualiste » ou évagrienne, comme il est possible de le lire seulement quelques pages plus loin, dans la même contribution, où il soutenait

11. Dans tous les cas, les considérations sur le style, l'accent et la tonalité ne peuvent pas être déterminants. Par exemple, le fait de juger qu'une affectivité particulière envers Jésus soit typiquement « sinaïte » ferait oublier de nombreuses pages de la littérature spirituelle byzantine de l'époque comnène et paléologue. L'utilisation de critères semblables conduit souvent à des résultats contradictoires : on a ainsi remarqué que l'insistance sur la vigilance *(nèpsis)* d'Hésychius de Batos est un trait caractéristique de l'« école sinaïte », mais, en même temps, on a affirmé que la centralité de la *nèpsis* et de la *prosochè* dans son œuvre fait d'Hésychius un auteur plus « athonite » que « sinaïte ».

12. HAUSHERR, La méthode, p. 135 n. 1.

13. *Ibid.*, p. 125.

que les ouvrages *Sur les pensées* et *Sur l'oraison* d'Évagre « appartiennent certainement par leur tendance à la famille spirituelle que l'on peut appeler sinaïte »[14].

Cette subdivision en deux courants, l'un lié à l'ascèse, à l'obéissance, à la *praxis*, l'« école basilienne-studite », l'autre caractérisé par la contemplation, la prière, la *théoria*, l'« école sinaïte », apparaît comme la simple proposition de la différence entre ascétique et mystique, établie dans les facultés de théologie catholique. L'expression « école sinaïte » est donc ambiguë dès l'origine, en raison de la multiplicité de ses niveaux sémantiques.

Quelque temps plus tard, à partir de cette bipartition, I. Hausherr a élaboré un nouveau schéma dans sa contribution « Les grands courants de la spiritualité orientale », parue en 1935[15], dans laquelle il abandonnait presque définitivement la notion de « spiritualité sinaïte », qui réapparaîtra cependant de manière fugace et épisodique dans ses études suivantes[16]. Dans cet article, il distinguait une « spiritualité primitive », une « école du sentiment ou du surnaturel conscient », et une autre du μαρτύριον τῆς ὑποταγῆς (témoignage de l'obéissance), et enfin la « spiritualité intellectualiste », d'origine alexandrine (Clément, Origène), qui se substituait à l'« école sinaïte ». Les représentants principaux de cette dernière étaient Évagre, Maxime, Jean Climaque, Hésychius de Batos, Philothée le Sinaïte, Nicétas Stéthatos, Grégoire le Sinaïte « et ses héritiers les hésychastes ». Il observait à ce propos :

> *Il y aura des variations au cours des siècles* [...] *; une chose ne variera jamais : la persuasion que la perfection coïncide avec la contemplation. En dernière analyse nous retrouvons toujours l'intellectualisme hellénique : l'homme est une intelligence.* [...] *L'aspiration à la vie contemplative produira toujours une invincible hantise d'anachorétisme.*[17]

La notion d'« école sinaïte », chargée depuis les débuts d'un ensemble hétérogène de significations (et pour cette raison inutilisable), a donc été abandonnée par son inventeur seulement une décennie après sa création. Malgré cela (ou mieux, à l'insu de cela) l'expression et la notion ont été utilisées jusqu'à présent par les chercheurs dans les études sur la spiritualité byzantine.

Je reviens encore pour un instant sur le livre de 1927 de I. Hausherr. En parlant de l'« école sinaïte », il y nommait une triade d'auteurs, dont la succession était la suivante : Jean Climaque, Hésychius de Batos et Philothée de Batos. Il ne donnait aucun renseignement chronologique sur les personnages en question ni aucune explication à propos de leur succession historique. À partir de ce moment (et d'un choix qui nous apparaît lié au hasard...), on a toujours indiqué l'ordre proposé par Hausherr comme correspondant à la réalité historique et on a maintes fois répété qu'Hésychius est postérieur à Climaque et Philothée à Hésychius, en leur donnant des coordonnés temporelles vagues

14. *Ibid.*, p. 143, n. 1.

15. I. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale, *OCP* 1, 1935, p. 114-138 ; voir mes remarques dans A. Rigo, La spiritualità bizantina e le sue scuole nell'opera di Irénée Hausherr, *OCP* 70, 2004, p. 197-216, en particulier p. 209-216.

16. Ainsi à propos de la Prière de Jésus il affirmait que les Sinaïtes sont des « transmetteurs » de la spiritualité évagrienne : I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison* (OCA 157), Roma 1960, p. 248.

17. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale (cité n. 15), p. 138.

et incertaines. En réalité, Philothée de Batos est antérieur à Hésychius (XIIe siècle)[18], bien que postérieur à Jean Climaque.

Les études sur la figure et l'œuvre de Philothée, en suivant les indications de I. Hausherr, l'ont toujours considéré comme postérieur à Jean Climaque et à Hésychius de Batos ou n'ont donné aucune référence chronologique[19]. Avant I. Hausherr, Karl Krumbacher avait déjà été incertain à propos de la datation de Philothée[20], tandis que par la suite Hans-Georg Beck (1959) affirmait qu'il fallait le situer un peu avant ou un peu après Syméon le Nouveau Théologien[21]. La majorité des savants a proposé une datation entre le IXe et le XIIe siècle, puisque, comme l'observait A. Solignac, « La vie de ce Philothée est totalement inconnue. [...] Il convient de le situer après Hésychius et avant Pierre Damascène, donc entre le 9e et le 12e siècle, plus probablement vers la fin de cette période. »[22]

2. Philothée de Batos et ses œuvres

Les maigres données sur la figure de Philothée sont fournies par les manuscrits qui contiennent ses ouvrages. Il est possible de fixer sa chronologie sur la base des manuscrits mêmes et grâce aux citations de Philothée par les auteurs postérieurs. Les références contenues dans ses ouvrages nous donnent aussi quelques repères chronologiques.

Les écrits connus de Philothée sont les suivants[23].

Sur les commandements du Seigneur (Περὶ τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) (*CPG 7865*) **PE**

- Inc. Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἡ τοῦ Πατρὸς ἀϊδίου σοφία καὶ δύναμις, des. μακαρισθήσεται παρὰ Κυρίου ἐν τῇ ἀπεράντῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ αἰωνίῳ ζωῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

18. J'ai déjà indiqué ailleurs la chronologie et la succession correctes, mais sans entrer dans les détails : A. Rigo, *Mistici bizantini*, Torino 2008, p. XXII-XXIV, LIX-LXI. Je reviendrai sur Hésychius de Batos et ses œuvres dans un autre article.

19. Ainsi M. Geerard, dans *CPG* 3, p. 480 : *incertum quo saeculo floruerit*.

20. « Zu unterschneiden von dem Patriarchen Philotheos ist ein gleichnamiger Mönch des Marienklosters τῆς Βάτου [...]. Dieser Philotheos ist älter als der Patriarch, dem er wird schon von Gregorios Sinaites erwähnt », K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453). 1* (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 9, 1), München1897², p. 108-109.

21. « Wo er freilich zeitlich einzuschreiben ist, bleibt völlig offen. Meinem Eindruck nach gehört er doch wohl eher vor Symeon den Theologen als nach ihm », H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft. 12, Byzantinisches Handbuch 2, 1), München 1959, p. 453-454.

22. A. Solignac, Philothée de Batos, *DS* 12, col. 1386-1389, ici col. 1386 ; Ogliari, *Philothée*, p. 5 affirmait : « Filoteo si colloca tra Esichio (VIII-IX sec.) e Pietro Damasceno (XII sec.) » ; Zecher, Sinai and John Climacus (cité n. 5) parlait hypothétiquement du IXe siècle.

23. R. Ogliari, en collaboration avec moi, envisage la publication de l'édition critique des œuvres complètes de Philothée de Batos.

- P. Possinus, *Thesaurus asceticus*, Tolosae 1683, p. 326-344 (sur la base du ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 733, ff. 296^{r}-299^{r}) = *PG* 154, col. 729-745 (sous le nom du patriarche Philothée Kokkinos) ; Ogliari, *Philothée*, p. 106-123.

Ascetica (Ἀσκητικά) (*CPG* 7866.1) **AS**

I. Ascetica (Ἐκ τῶν Ἀσκητικῶν) **AS I**

- Inc. Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθημεν, κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον, Χριστὸν ἐνδεδύμεθα, des. φανεροὶ δέ εἰσιν οἱ τὸν χρυσὸν ἀνορύττοντες.
- Ogliari, *Philothée*, p. 125-134.

II. Sur les cinq sens et les trois parties de l'âme (Περὶ τῶν πέντε αἰσθήσεων καὶ περὶ τοῦ τριμεροῦς τῆς ψυχῆς, καὶ ὅτι πᾶσα θεία ἐντολὴ νήψει κατορθοῦται· καὶ ὅτι αἱ εὐαγγελικαὶ πᾶσαι ἐντολαὶ τὸ τριμερὲς παραινοῦσι τῆς ψυχῆς) **AS II**

- Inc. Ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, des. στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ.
- Ogliari, *Philothée*, p. 135-142.
- Dans le manuscrit Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 305, le plus ancien témoin connu des œuvres de Philothée, cet ouvrage a un développement supplémentaire à la fin : Διὸ δή, ὦ ἀδελφοί, ἵνα μὴ καὶ ἡμεῖς ἀκούσωμεν τοῦ κρίτου τοῦ φοβεροῦ τότε τὴν τρόμου καὶ φρίκης γέμουσαν φωνὴν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τό· Οὐκ οἶδα ὑμᾶς οὐδέποτε, καὶ τό· Ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάται τῆς ἀνομίας, προλάβωμεν τὴν ἀπόφασιν, ἑτοιμασθῶμεν ἀπαντῆσαι ἐν ἔργοις θεοφιλέσιν τὴν φοβερὰν ἐκείνην καὶ φρικτὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως, δοκιμάζοντες καὶ ἐννοούμενοι τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ Θεῷ καὶ τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ τηρεῖν φροντίσωμεν. Ἐν δὲ ταῖς ἐλλείψεσιν ταῖς καθ' ἡμέραν μεσολαβείτω μετάνοιαν, μεσιτευέτω ἐξομολόγησις, δάκρυα [...[24]

III. Sur la tempérance et le souvenir de Dieu (Περὶ ἐγκρατείας καὶ μνήμης Θεοῦ) **AS III**

- Inc. Βλέπετε καὶ ὁρᾶτε, φησὶν ὁ Κύριος, μήπως βαρυνθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν, des. τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν καὶ τελείων τῷ πνεύματι.
- Ogliari, *Philothée*, p. 143-153.
- Dans un groupe de manuscrits le titre est différent : *Sur la garde de l'intellect et l'humilité (Περὶ τηρήσεως νοῦ καὶ ταπεινοφροσύνης).*

<Premier discours> (*CPG* 7866.2) **C I**

- Inc. Τὴν χάριν καὶ τὸν ἀρραβῶνα τοῦ ἁγίου Πνεύματος οἱ πιστοὶ ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, des. ὡς φιλάνθρωπος τὴν σωτηρίαν ἡμῶν, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.
- Ogliari, *Catéchèses*, p. 61-79.

24. A. Rigo, Un autore spirituale sconosciuto del X secolo : Luca Adialeiptos, *Byz.* 79, 2009, p. 306-359, ici p. 324.

<Deuxième discours> (*CPG* 7866.3) **C II**

- Inc. Σοὶ τῷ δεσπότῃ ἡμῶν ταῦτα τὰ νοήματα κεῖται, des. τῆς κατὰ νοῦν φιλοσοφίας τε καὶ συνέσεως τῷ δὲ Θεῷ ἡμῶν αἶνος, χάρις, δόξα, εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας. Ἀμήν.
- Ogliari, *Catéchèses*, p. 80-83.

Chapitres neptiques (Νηπτικὰ κεφάλαια) (*CPG* 7864) **NK**

- Inc. Ἔστι νοητὸς πόλεμος ἐν ἡμῖν τοῦ αἰσθητοῦ χαλεπώτερος, des. γίνεται ἐνταλμάτων θείων φύλαξ ἀληθής.
- *Φιλοκαλία*, II, p. 274-286. Ogliari, *Philothée*, p. 71-104, repris dans Δ. Γ. Τσαμη [D. G. Tsamès], *Τὸ γεροντικὸν τοῦ Σινᾶ*, Θεσσαλονίκη 2004, p. 602-642.
- Une traduction slavonne de l'ouvrage (série de 38 chapitres), faite au xive siècle, est conservée dans trois manuscrits de l'époque, Sankt-Peterburg, RNB, Гильф (Гильфердинг) 47 (1360-1370), Sankt-Peterburg, RNB, Гильф (Гильфердинг) 35 (1365-1375), Sofija, NBKM, 672 (1365-1375)[25].

Il faut signaler que le plus ancien manuscrit connu des œuvres de Philothée, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 305, contient aussi un fragment astrologico-exégétique de « notre saint père Philothée » :

- *Περὶ ἐπισημασιῶν ἐγκυκλίων ἑρμηνεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Φιλοθέου*; inc. Ἀλλὰ γὰρ εἰς δόξαν Θεοῦ ἐξηγητέον καὶ τὰς προεπισημασίας τῶν φωστήρων· τά τε ὀνόματα καὶ καιροὺς ἑκάστου αὐτῶν· ἔστωσαν γάρ φησιν εἰς σημεῖα προδηλωτικὰ ἀερικῶν ἀλλοιώσεων, καθὼς ὁ Θεὸς ὁ κτίσας [...[26]

Je rangerais ce petit fragment parmi les *dubia*.

Dans le titre de ses œuvres, Philothée est désigné comme moine du monastère du Buisson-ardent au mont Sinaï : Φιλοθέου μοναχοῦ τῆς μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Βάτου ἐν Σινᾷ. Selon le plus ancien manuscrit connu, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 305[27], Philothée était moine « et prêtre » ([...] καὶ πρεσβυτέρου), c'est-à-dire hiéromoine. Ce témoin de son œuvre est du xie siècle, tandis que le plus ancien manuscrit daté est Milano, Biblioteca Ambrosiana, I 9 sup. (gr. 452), de l'an 1142, copié par Nikolaos[28]. Presque à la même époque, on retrouve la première

25. Cf. M. Scarpa, *Miscellanee di contenuto ascetico-monastico in ambiente slavo-meridionale nel XIV secolo*, thèse de doctorat, Università Ca' Foscari, Venezia 2010-2011, p. 299.

26. Cf. Rigo, Un autore spirituale sconosciuto (cité. n. 24), p. 322 (n° 11).

27. *Ibid.*, p. 325-326.

28. Ff. 66^{r}-71^{v} Ἀσκητικὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Φιλοθέου μοναχοῦ τῆς μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Βάτου ἐν Σινᾷ περὶ τῶν πέντε αἰσθήσεων καὶ περὶ τοῦ τριμεροῦς τῆς ψυχῆς, καὶ ὅτι πᾶσα θεία ἐντολὴ νήψει κατορθοῦται· καὶ ὅτι αἱ εὐαγγελικαὶ πᾶσαι ἐντολαὶ τὸ τριμερὲς παραινοῦσι τῆς ψυχῆς, inc. Ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος. *Ascetica* II ; cf. E. Martini & D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae. 1*, Mediolani 1906, p. 543 ; M. Vogel & V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909, p. 362 ; *Dated Greek minuscule manuscripts to the year 1200. 3, Manuscripts in the monasteries of Mount Athos and Milan*, ed. by K. & S. Lake, Boston 1935, p. 18 (n° 31) ; P. Canart & L. Perria, Les écritures livresques des xie et xiie siècles, dans *Paleografia e codicologia greca : atti del II colloquio internazionale (Berlino – Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983). 1, Testo*, a cura di D. Harlfinger & G. Prato (Biblioteca di scrittura e civiltà 3), Alessandria 1991, p. 67-116, ici p. 109.

citation explicite de Philothée : après le milieu de ce siècle, Michel Glykas reproduit en effet une phrase sous le nom de Philothée de Batos (ὁ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς βάτου Φιλόθεος μοναχός)[29].

Sur la base de ces données sur la transmission de l'œuvre, ainsi que des citations et allusions dans les écrits de Philothée à des auteurs plus anciens, Jean Climaque, Diadoque de Photicé, Maxime le Confesseur, Jean de Carpathos, et de la présence réitérée de l'expression néotestamentaire « martyre de la conscience », chère à Théodore Stoudite, on pourrait placer Philothée déjà au xe siècle. Mais le fait que Philothée cite Jean Climaque comme « un des hommes théophores et parfaits dans l'Esprit » (ὡς εἶπέ τις τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν καὶ τελείων τῷ πνεύματι), dans *Ascetica* III, sans le nommer explicitement, donne l'impression qu'il vivait à une époque proche de celle de son prédécesseur, aux VIIIe-IXe siècles. Dans les ouvrages de Philothée, il n'y a aucune référence aux réalités concrètes, sauf une invitation générique à éviter toute relation avec les infidèles (musulmans) et les hérétiques (αἱρετικὰ θηρία καὶ ἄπιστα) (*Sur les commandements du Seigneur* 12, 4-5).

3. Les *Chapitres neptiques*

L'œuvre la plus répandue de Philothée a sans doute été les *Chapitres neptiques*. À la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle, l'auteur de la *Méthode de la sainte prière et attention*[30] et Grégoire le Sinaïte[31] conseillaient la lecture des écrits de Philothée, en se référant à cet ouvrage. Nous avons vu aussi que, parmi les œuvres de Philothée, seuls les *Chapitres* ont connu à l'époque une traduction slavonne. La riche tradition manuscrite de l'ouvrage est une attestation ultérieure de sa popularité.

L'édition de la *Philocalie* présente une série de 40 chapitres[32], tandis que la grande majorité des témoins en conserve une série de 39, avec un ordre et une organisation différents. On retrouve la recension publiée dans la *Philocalie* seulement dans trois

29. Michael Glykas, *Quaestiones in sacram Scripturam*, 85 : Ἄκουε δὲ καὶ τί φησιν ἐπὶ τούτοις ὁ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς βάτου Φιλόθεος μοναχός, συντρίβειν οὖν ἀναγκαῖον τὴν καρδίαν ἡμῶν πᾶν τὸ ταπεινοῦν μετερχόμενοι· Συντρίβειν δὲ καὶ ταπεινοῦν οἶδε καρδίαν μνήμη τοῦ ἀρχαίου ἡμῶν ἐν τῷ κόσμῳ βίου, καὶ μνήμη ἁμαρτημάτων πάντων ἐκ νηπίου κατ' εἶδος παρὰ τοῦ νοὸς ἀναθεωρουμένων, πρὸς τούτοις δὲ καὶ ἡ τοῦ θανάτου διηνεκὴς μνήμη· πένθος γὰρ οἶδε καὶ αὕτη τίκτειν μετὰ ἡδύτητος καὶ νῆψιν νοός. Ὡσαύτως καὶ ἡ μνήμη τῶν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παθῶν· δάκρυα γὰρ καὶ ταῦτα παρέχουσι καὶ ταπεινοῦσι ψυχήν; *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια. 2*, ἐκδ. ὑπο Σ. Ευστρατιάδου [S. Eustratiadès], Ἀλεξάνδρεια 1912, p. 385, l. 7-15 = Philothée, *Ascetica* III, 34-44 : Ogliari, *Philothée*, p. 144-145 = *Chapitres neptiques* 25 : Ogliari, *Philothée*, p. 89. — J. Gouillard, Un auteur spirituel byzantin du XIIe siècle, Pierre Damascène, *ÉO* 38, 1939, p. 257-278, ici p. 268, suivi ensuite par les chercheurs postérieurs, avait formulé l'hypothèse d'une utilisation du chapitre 31 des *Chapitres neptiques* de Philothée (sur lequel, cf. plus en bas) dans le Livre Ier (*Φιλοκαλία*, III, p. 109) de Pierre Damascène (milieu du XIIe siècle) : « l'influence de Philothée le Sinaïte doit probablement être admise ». Ce fait était considéré comme un *terminus ante quem* pour la datation de Philothée. En réalité, Pierre Damascène, dans ces lignes, utilisait directement le célèbre passage consacré au mécanisme des pensées de Jean Climaque, *Échelle*, degré XV : *PG* 88, col. 896C-897B), qu'il nommait explicitement à la fin de son exposé.

30. Hausherr, La méthode, p. 140-142.

31. Sur l'*hèsychia* et les deux formes de la prière : *Φιλοκαλία*, IV, p. 77.

32. Pour laquelle j'utilise ici le sigle **Ph**, suivie par le numéro du chapitre.

manuscrits : Skiathos, Μονὴ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ, 10 (XVIIIe siècle)[33], Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας, Μ 54 (Eustratiadès 1745) (XVIIIe siècle)[34] et Athos, Μονὴ Βατοπεδίου, 214 (XIXe siècle)[35]. Le dernier est une copie du livre imprimé, tandis que le manuscrit de Skiathos est à la base de l'édition de la *Philocalie* et celui de Lavra est aussi lié aux travaux préliminaires pour le projet « philocalique ». La série en 40 chapitres est donc le résultat des efforts en vue de l'édition de la *Philocalie* de ces milieux monastiques au XVIIIe siècle. Le rédacteur de cette recension a ajouté un chapitre aux 39 autres avec l'intention de former un chiffre rond et a remanié l'ordre des chapitres. C'était un bon connaisseur de la littérature ascétique et il s'était aperçu que le texte des *Chapitres* de Philothée avait des parallèles dans les autres écrits de cet auteur. Si on examine les deux ajouts dans cette série de 40 chapitres, il est possible de comprendre le travail scrupuleux qu'il a effectué. À la fin de son deuxième chapitre (**Ph2c**), le rédacteur ajoutait le passage suivant : inc. Ἅτινα ἐν ἡμῖν ἐγχρονίζοντα, γεννῶσι τὰ τρία ταῦτα, πίστιν, ἐλπίδα καὶ ἀγάπην, des. τοῦ πληροῦντος τὰς θείας νομοθεσίας, καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, tiré d'un passage des *Ascetica* de Philothée (**AS** I, 58-67), qui suit immédiatement un passage parallèle à **Ph2a-b**. Le chapitre supplémentaire présent dans la recension de la *Philocalie* (**Ph19**), inc. Ἡ ψυχὴ ὑπὸ τῶν τῆς πονηρίας πνευμάτων περιτετείχισταί τε, des. στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, est lui aussi tiré d'un passage des *Ascetica* (**AS** II, 129-146), qui suit un passage parallèle à **Ph18**.

Laissant de côté la recension en 40 chapitres réalisée au XVIIIe siècle, passons à la recension primitive, d'époque byzantine, en 39 chapitres. L'éditeur le plus récent des *Chapitres* de Philothée, Raffaele Ogliari, avait reconnu que le contenu de cet ouvrage se retrouve presque entièrement ailleurs, dans d'autres ouvrages du même auteur, les *Ascetica* et les *Discours*. En partant de l'étude de ces dernières œuvres, il affirmait que les *Chapitres* avaient été écrits par Philothée avant les *Ascetica* et les *Discours*, qui constituaient des réélaborations et des amplifications successives du premier ouvrage[36]. À mon avis, la question doit être complètement reconsidérée, en partant du texte même des *Chapitres*. Voici la série de 39 chapitres avec les parallèles dans les autres écrits de Philothée :

1 (**Ph1**). Inc. Ἔστιν νοητὸς πόλεμος ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τοῦ αἰσθητοῦ χαλεπώτερος, des. ἡ κατὰ νοῦν θεοπτία ἀπολέσαι τοὺς πονηρούς (**AS** I, 26-27, 35-41).

2 (**Ph2a**). Inc. Πάσῃ οὖν δυνάμει ὀφείλουσιν οἱ νοητῶς ἀγωνιζόμενοι, des. πάντας τοὺς ἁμαρτωλοὺς τῆς γῆς (**AS** I, 41-47).

33. Sur le manuscrit, cf. P. Van Deun, Encore une philocalie avant la lettre : le Skiathos Μονὴ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ 10, dans *Da Teognosto alla Filocalia, XIII-XVIII sec. : testi e autori*, a cura di A. Rigo (Ekdosis 13), Bari 2016, p. 163-198 ; S. A. Paschalidès, Autour de l'histoire d'une collection ascétique : la Philocalie, les circonstances de son édition et sa tradition manuscrite, dans le même volume, p. 208-213.

34. Cf. P. Géhin, Le filocalie che hanno preceduto la «Filocalia», dans *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia : atti dell'VIII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sessione bizantina (Bose, 16-19 settembre 2000)*, a cura di A. Rigo, Magnano 2001, p. 98 ; Paschalidès, Autour de l'histoire (cité n. 33), p. 207-208.

35. Cf. S. Eustratiades & Arcadios Vatopedinos, *Catalogue of the Greek manuscripts in the library of the monastery of Vatopedi on Mt. Athos* (Harvard theological studies 11), Cambridge 1924, p. 40.

36. Ogliari, *Catéchèses*, p. 23-29 ; Ogliari, *Philothée*, p. 15-16.

3 (**Ph2b**). Inc. Καὶ ἐν ἐκστάσει καὶ ἐν ἐκτάσει τῆς πιστῆς τοῦ Θεοῦ μνήμης, des. τὰ δίκτυα τοῦ νοητοῦ ἐχθροῦ (**AS** I, 48-58).

4 (**Ph3**). Inc. Σπάνιον δέ ἐστι λίαν εὑρεῖν τοὺς τῷ λογιστικῷ ἡσυχάζοντας, des. ὁ Θεὸς διακύψας ἐπιφαίνεται τῷ νοΐ (**AS** I, 93-96; **AS** III, 22-30).

5 (**Ph7**). Inc. Ἔστι πόλεμος ἐν τῷ κρυπτῷ ὑπὸ τῶν τῆς πονηρίας πνευμάτων διὰ λογισμῶν, des. σὺν ἀπειλῇ τοῖς παραβαίνουσι τέθεικεν (**AS** II, 17-39).

6 (**Ph8**). Inc. Ὅταν ἐν ἕξει τινὶ γενόμεθα ἐγκρατείας, λέγω, καὶ ἀποχῆς κακῶν φαινομένων, des. εἰ μὴ τοῖς καθαίρουσι τὴν διάνοιαν (**AS** III, 95-106).

7 (**Ph23**). Inc. Πάσῃ οὖν φυλακῇ τὴν καρδίαν ἡμῶν πάσῃ ὥρᾳ καὶ τὸ ἀκαριαῖον γοῦν τηρήσωμεν, des. δηλῶν μένουσαν ἔνδος καρδίας τὴν ὅλην θεότητα (**C** I, 7-16).

8 (**Ph27**). Inc. Τοίνυν προσοχῇ καρδίας ἐν αἰσθήσει ψυχῆς ὁδεύσωμεν, des. λαμπραῖς θεωρίαις Θεοῦ καὶ τῶν θείων (**C** I, 16-22, 25-37).

9 (**Ph28**). Inc. Μὴ ἀπαναινώμεθα καὶ σωματικῶν ἀσκήσεων κόπους, des. ὑποδεικνύουσα τὸ ἄκος τερπνῇ ὑπαγορίᾳ (**C** I, 37-49).

10 (**Ph24, 25a**). Inc. Καὶ νῆψις μὲν τηλαυγῶς καθαίρει συνείδησιν, des. τοὺς λογιστικῶς ἡμῖν ἐχθραίνοντας καὶ κατ' αὐτῶν θυμουμένους (**C** I, 49-64).

11 (**Ph25b**). Inc. Τὸν τρόπον δὲ τοῦ καθ' ὥραν πολέμου τοῦ ἐν ἡμῖν ἄκουσον καὶ ποίησον, des. ἐκδιώκει δαίμονας σὺν φαντασίαις αὐτῶν (**C** I, 116-123).

12 (**Ph26**). Inc. Λίαν ἔσο ἀκριβῶς τηρῶν σου τὸν νοῦν, des. τὸν σεσωκότα, καὶ ἐννοιάζου θάνατον (**C** I, 123-132).

13 (**Ph21**). Inc. Ὁ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν καλῶς ἐξαγοραζόμενος, des. ὑπὲρ τὸν ἄλλως ἔχοντα βλέπων, ἐκδιώκων βάλλει (**C** I, 132-146).

14 (**Ph29**). Inc. Καπνὸς ἐκ ξύλων ἀναθρώσκων βαρὺς γίνεται ὄμμασιν, des. τῇ ἐλλάμψει τὸ κράτιστον τῶν καλῶν (**C** I, 153-160).

15 (**Ph30**). Inc. Πέφυκεν ἡ τερπνὴ μνήμη Θεοῦ, τουτέστιν ὁ Ἰησοῦς μετὰ θυμοῦ καρδιακοῦ, des. χωρὶς γὰρ ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν (**C** I, 160-167).

16 (**Ph4**). Inc. Ὅπου ταπείνωσις μνήμη τε Θεοῦ ἐκ νήψεως συστᾶσα, des. τὸν ἐν τῷ τόπῳ κατοικοῦντα Θεόν (**C** I, 167-172).

17 (**Ph5**). Inc. Οὐδὲν πολυλογίας συγχυτικώτερον καὶ γλώσσης ἀκράτους φαυλότερον, des. ὅλην τὴν ἐκ τῆς γλώττης ζημίαν (**AS** I, 99-105, 117-118).

18 (**Ph6**). Inc. Πρώτη πύλη εἰσάγουσα εἰς τὴν νοητὴν Ἰερουσαλήμ, des. ἡ ἐζοφωμένη τοῦ διαβόλου θυγάτηρ (**AS** I, 118-136).

19 (**Ph30**). Inc. Πέφυκέ πως ὁ ἐχθρὸς ἡμῶν τὸν νοῦν ἐκμοχλεύειν, des. τῶν φοβουμένων αὐτὸν τὸ σωτήριον αὐτοῦ (**AS** I, 75-82).

20 (**Ph9**). Inc. Οὕτως ἑαυτοὺς τὸ καθ' ἡμέραν χρὴ καταρτίζειν, des. ἵνα γένηται καὶ τὸ ἔξωθεν αὐτοῦ καθαρόν (**AS** I, 82-93).

21 (**Ph10**). Inc. Αἱ ἄκαιροι ὁμιλίαι ποτὲ μὲν μῖσος παρὰ τῶν ἀκουόντων ἡμῖν προξενοῦσιν, des. καὶ φρικτὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων (**AS** I, 107-112).

22 (**Ph11**). Inc. Ὁ τὴν καρδίαν αὐτοῦ καθαίρων καὶ ἐκ ῥιζῶν ἀνασπῶν τὴν ἁμαρτίαν, des. φανεροὶ δέ εἰσιν οἱ τὸν χρυσὸν ἀνορύττοντες (**AS** I, 149-159).

23 (**Ph31**). Inc. Ὁ μακάριος Παῦλος, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, des. καὶ τὸ ἡμᾶς λανθάνον γνωρίζοντες (**AS** II, 1-17).

24 (**Ph12**). Inc. Φησὶν ὁ Ἀπόστολος· Ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, des. οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ζῶντες Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται (**AS** III, 9-22).

25 (**Ph13**). Inc. Πολλῆς ταπεινώσεως ἡμῖν χρεία, ἐπιμελουμένοις νοὸς φυλακῆς ἐν Κυρίῳ, des. πρὸς ὑπερηφάνους δαίμονας τὴν πάλην ἔχομεν (**AS** III, 30-48).

26 (**Ph14a**). Inc. Μὴ ἀπαναίνου ἐκ φιλαυτίας τὰ τοιάδε σωτήρια φάρμακα, des. ὅλῳ τῷ ἐν σαρκὶ βίῳ αὐτοῦ ἐνεδύσατο (**AS** III, 48-58).

27 (**Ph14b**). Inc. Οὕτως ἄρα καὶ θεϊκὴ ἀρετὴ δικαίως, des. καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Διὸ προσεκτέον (**AS** III, 58-77).

28 (**Ph32**). Inc. Πέφυκέ πως ἡ γνῶσις φυσιοῦσθαι, des. ἵνα κοῦφοι τρέχωμεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν (**AS** III, 77-95).

29 (**Ph15**). Inc. Ὁρᾶτε, φησὶν ὁ Σωτήρ, μὴ βαρυνθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν, des. ἴση καθ' ἑκάστην καὶ μεμετρημένη ἐγκράτεια (**AS** III, 107-121).

30 (**Ph33**). Inc. Ἀδύνατον τὸν πονηροῖς λογισμοῖς ἑαυτὸν δόντα, des. καὶ Θεοῦ δικαιοσύνῃ καὶ θελήματι (**AS** III, 148-156, 159-168).

31 (**Ph34, 35, 36**). Inc. Ἔστι πρῶτον προσβολή, ἔπειτα συνδυασμός, εἶτα συγκατάθεσις, ἔπειτα αἰχμαλωσία, des. διὰ τῆς τοιαύτης καλλίστης ἐργασίας (sans parallèle).

32 (**Ph37**). Inc. Πολλοὶ τῶν μοναχῶν οὐκ ἴσασι τοῦ νοὸς τὴν πλάνην, des. πρᾶξις ἄλλη καὶ ἄλλο μυστήριον (**C** II, 4-18).

33 (**Ph38**). Inc. Περιεκτικὴ τῷ ὄντι πολλῶν ἀρετῶν ἐναργὴς θανάτου μνήμη, des. ἐν φροντίδι τῶν ἀθλητῶν τοῦ Χριστοῦ (**C** I, 146-153).

34 (**Ph39**). Inc. Ἐξ ἀπροσδοκήτων σύμβασις ἢ συμφορὰ ἐπελθοῦσα, des. τὸ ἀμερίμνους τῶν ἐπιφορῶν εὑρίσκεσθαι πάντως (**C** II, 34-39).

35 (**Ph40**). Inc. Οὐδὲν ἡμᾶς λυμανεῖται, οὔτε λυπήσει τῶν καθ' ἡμέραν ἀνιαρῶν ἡμῖν προσπιπτόντων, des. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται (**C** II, 39-43).

36 (**Ph20**). Inc. Κρατῶμεν Χριστὸν κραταιῶς ἄγαν διὰ τοὺς ἀεννάως λαβεῖν τοῦτον, des. τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν καὶ τελείων τῷ πνεύματι (**AS** III, 193-209).

37 (**Ph16**). Inc. Ὥσπερ ὁ Σατὰν τῷ Θεῷ ἀντιταττόμενος, des. εὑρήσει θείαν ἐντολὴν λύοντα (**AS** II, 39-81).

38 (**Ph17**). Inc. Τίνα δέ εἰσι καὶ τὰ τῷ ἐπιθυμητικῷ παρὰ τῆς δεσποτικῆς ἐντολῆς ἐνταλθέντα, des. οἱ νοῦ πεῖραν ἔχοντες ἴσασιν (**AS** II, 81-84, 96-101).

39 (**Ph18**). Inc. Τίς δὲ ἆρα καὶ ἡ τῷ λογιστικῷ παραινοῦσα ἐντολή, des. γίνεται ἐνταλμάτων θείων φύλαξ ἀληθής (**AS** II, 101-129).

Cette analyse montre que la série entière des *Chapitres* (à l'exception du seul **NK** 31, sur lequel cf. plus bas) a des parallèles avec deux œuvres de Philothée, les *Ascetica* et les *Discours*. Dans la plupart des cas le texte est identique, mais il faut préciser que les *Chapitres* abrègent souvent le passage correspondant, omettent quelques citations de l'Écriture, etc. En voici quelques exemples.

NK 8	**C** I, 16-37
Τοίνυν προσοχῇ καρδίας ἐν αἰσθήσει ψυχῆς ὁδεύσωμεν· προσοχὴ γὰρ καὶ προσευχὴ καθ' ἡμέραν ζευγνύμεναι, παρόμοια πέλουσιν ἅρματος πυρφόρου Ἠλιού, εἰς ὕψος οὐρανοῦ τὸν ἴδιον μέτοχον κουφίζοντα. Καὶ τί λέγω; Τοῦ γὰρ νῆψιν κατορθοῦντος ἢ κατορθῶσαι σπεύδοντος, καρδίᾳ μακαρίᾳ σὺν ἡλίῳ τε καὶ σελένῃ καὶ ἄστροις νοητοῖς, νοητὸς οὐρανὸς κατεσκεύασται, Θεοῦ τε τοῦ ἀχωρήτου χώρημα γίνεται κατὰ μυστικὴν θεωρίαν τε καὶ ἀνάβασιν.	Τοίνυν προσοχῇ καρδίας ἐν αἰσθήσει ψυχῆς ὁδεύσωμεν· προσοχὴ γὰρ καὶ προσευχὴ καθ' ἡμέραν ζευγνύμεναι, παρόμοια πέλουσιν ἅρματος πυρφόρου Ἠλιού, εἰς ὕψος οὐρανοῦ τὸν ἴδιον μέτοχον κουφίζοντα. Καὶ τί λέγω; Τοῦ γὰρ νῆψιν κατορθοῦντος ἢ κατορθῶσαι σπεύδοντος, καρδίᾳ μακαρίᾳ σὺν ἡλίῳ τε καὶ σελένῃ καὶ ἄστροις νοητοῖς, νοητὸς οὐρανὸς κατεσκεύασται, Θεοῦ τε τοῦ ἀχωρήτου χώρημα γίνεται κατὰ μυστικὴν θεωρίαν τε καὶ ἀνάβασιν. Περὶ δὲ νήψεως πάλιν λέγει Παῦλος· Πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. Ἰδοὺ γραφὴ καὶ μαρτυρίαι Πνεύματος Ἁγίου, νήψεως ἀληθοῦς καὶ μελέτης ἐξόδου ἀρίστης.
Ὧι τινι οὖν αἶνος ἀρετῆς θείας δοκιμαζέτω ἐκφέρειν σὺν ῥοπῇ Κυρίου καὶ προθυμίᾳ τοὺς λόγους εἰς ἔργα. Καὶ βίᾳ τινὶ τὴν πεντάδα τῶν ἰδίων αἰσθήσεων, ἐξ ὧν ψυχὴ βλάπτεσθαι οἶδε, κωλύων, ἐλαφρότερον τῷ νοῒ αὐτοῦ τὸν ἐγκάρδιον ἀγῶνα καὶ πόλεμον πάντως τεύχει. Εἶργε οὖν πάντας τῶν ἔξω τισὶν ἐπινοίαις καὶ πολέμει τοὺς ἐξ αὐτῶν τικτομένους λογισμοὺς ἔνδον ἀσωμάτοις θείαις μεθοδείαις, ἀγρυπνιῶν κόπῳ ἡδονὰς ἀποσόβει· καὶ περὶ βρωτὰ καὶ ποτὰ ἐγκράτως ἔχου καὶ τὸ σῶμα ἱκανῶς λέπτυνον, ἵνα κοῦφον τὸν ἐγκάρδιον πόλεμον εὐχερῶς σεαυτῷ κατασκευάζῃς ἑαυτὸν εὐεργετῶν, οὐχ ἕτερον. Καὶ ἐννοίᾳ θανάτου τὴν ψυχὴν τιμώρει· Ἰησοῦ Χριστοῦ μνήμῃ συνάγαγέ σου τὸν νοῦν ἐσκορπισμένον· ταῖς νυξὶ γὰρ μᾶλλον εἴωθεν ὁ νοῦς αἰθριάζειν λαμπραῖς θεωρίαις Θεοῦ καὶ τῶν θείων.	Ὧι τινι οὖν αἶνος ἀρετῆς θείας δοκιμαζέτω ἐκφέρειν σὺν ῥοπῇ Κυρίου καὶ προθυμίᾳ τοὺς λόγους εἰς ἔργα. Καὶ βίᾳ τινὶ τὴν πεντάδα τῶν ἰδίων αἰσθήσεων, ἐξ ὧν ψυχὴ βλάπτεσθαι οἶδε, κωλύων, ἐλαφρότερον τῷ νοῒ αὐτοῦ τὸν ἐγκάρδιον ἀγῶνα καὶ πόλεμον πάντως τεύχει. Εἶργε οὖν πάντας τῶν ἔξω τισὶν ἐπινοίαις καὶ πολέμει τοὺς ἐξ αὐτῶν τικτομένους λογισμοὺς ἔνδον ἀσωμάτοις θείαις μεθοδείαις, ἀγρυπνιῶν κόπῳ ἡδονὰς ἀποσόβει· καὶ περὶ βρωτὰ καὶ ποτὰ ἐγκράτως ἔχου καὶ τὸ σῶμα ἱκανῶς λέπτυνον, ἵνα κοῦφον τὸν ἐγκάρδιον πόλεμον εὐχερῶς σεαυτῷ κατασκευάζῃς ἑαυτὸν εὐεργετῶν, οὐχ ἕτερον. Καὶ ἐννοίᾳ θανάτου τὴν ψυχὴν τιμώρει· Ἰησοῦ Χριστοῦ μνήμῃ συνάγαγέ σου τὸν νοῦν ἐσκορπισμένον· ταῖς νυξὶ γὰρ μᾶλλον εἴωθεν ὁ νοῦς αἰθριάζειν λαμπραῖς θεωρίαις Θεοῦ καὶ τῶν θείων.

NK 16	**C** I, 167-172
Ὅπου ταπείνωσις μνήμη τε Θεοῦ ἐκ νήψεως συστᾶσα, προσευχῆς τε πυκνότης κατ' ἐχθρῶν ἐστηλωμένη, ἔστιν ἄρα ἐκεῖ ὁ τόπος ὁ τοῦ Θεοῦ, ἤτοι καρδιακὸς οὐρανός·	Ὅπου δὲ ταπείνωσις μνήμη τε Θεοῦ ἐκ νήψεως συστᾶσα, προσευχῆς τε πυκνότης κατ' ἐχθρῶν ἐστηλωμένη, ἔστιν ἄρα ἐκεῖ ὁ τόπος ὁ τοῦ Θεοῦ, ἤτοι καρδιακὸς οὐρανός· ὡς ἔφησαν τὰ λόγια· Ὁ Θεὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ φησὶν ὁ Παράκλητος·
ἐν ᾧ δαιμόνιος φάλαγξ δέδοικε προσκαρτερεῖν διὰ τὸν ἐν τῷ τόπῳ κατοικοῦντα Θεόν.	ἐν ᾧ δαιμόνιος φάλαγξ δέδοικε προσκαρτερεῖν διὰ τὸν ἐν τῷ τόπῳ κατοικοῦντα Θεόν.

NK 30	**AS** III, 148-168
Ἀδύνατον τὸν πονηροῖς λογισμοῖς ἑαυτὸν δόντα καθαρεύειν ἐξ ἁμαρτιῶν εἰς τὸν ἔξω ἄνθρωπον. Καὶ οὐ δυνατὸν μὴ ἐκ καρδίας ἐκριζουμένους τοὺς πονηροὺς λογισμούς, μὴ προφέρειν εἰς ἔργα πονηρὰ τούτους, καὶ τοῦ ὁρᾶν μοιχικῶς αἴτιον, τὸ τὸν ἔσω ὀφθαλμὸν προμοιχευθῆναι καὶ σκοτισθῆναι, καὶ τοῦ ἐθέλειν ἀκούειν αἰσχρὰ αἴτιον τοῦ ἀκούειν τοῖς ψυχικοῖς ὠσὶ τοὺς ἔνδον αἰσχροὺς δαίμονας, οἷα καθ' ἡμῶν ψιθυρίζουσιν.	Καὶ γὰρ ἀδύνατον τὸν πονηροῖς λογισμοῖς ἑαυτὸν ἐκδιδόντα καθαρεύειν ἐξ ἁμαρτιῶν εἰς τὸν ἔξω ἄνθρωπον. Καὶ οὐ δυνατὸν διὰ τῶν αἰσθήσεων ἢ καὶ δι' ὅλου τοῦ σώματος μὴ ἐκ καρδίας ἐκριζουμένους τοὺς πονηροὺς λογισμούς, μὴ προφέρειν εἰς ἔργα πονηρὰ τούτους, καὶ τοῦ ὁρᾶν μοιχικῶς αἴτιον, τὸ τὸν ἔσω ὀφθαλμὸν προμοιχευθῆναι καὶ σκοτισθῆναι, καὶ τοῦ ἐθέλειν ἀκούειν αἰσχρὰ αἴτιον τοῦ ἀκούειν τοῖς ψυχικοῖς ὠσὶ τοὺς ἔνδον αἰσχροὺς δαίμονας, οἷα καθ' ἡμῶν ψιθυρίζουσιν. Ὥσπερ γὰρ φησί· Παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως πάλιν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν.
Ὀφείλομεν οὖν ἐν Κυρίῳ καθαίρειν ἑαυτοὺς ἔνδον καὶ ἔξω, τηρεῖν δὲ ἕκαστος ἡμῶν τὰς ἰδίας αἰσθήσεις καὶ καθαίρειν τὸ καθ' ἑκάστην ἐξ ἐμπαθῶν ἐνεργειῶν τε καὶ ἐφαμάρτων. Καὶ καθάπερ πρώην ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ἡμῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀναστρεφόμενοι ἐν τῇ ματαιότητι αὐτοῦ δὴ τοῦ νοὸς ἡμῶν, ὅλῳ τῷ νοῒ καὶ ταῖς αἰσθήσεσι δεδουλεύκαμεν τῇ ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας, οὕτω πάλιν χρὴ ἡμᾶς εἰς τὸν κατὰ Θεὸν βίον μεταστάντας, ὅλῳ τῷ νοῒ καὶ ταῖς αἰσθήσεσι δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ καὶ Θεοῦ δικαιοσύνῃ καὶ θελήματι.	Ὀφείλομεν οὖν τῷ Ἀποστόλῳ πειθόμενοι ἐν Κυρίῳ καθαίρειν ἑαυτοὺς καὶ ἔνδον καὶ ἔξω, τηρεῖν δὲ ἕκαστος ἡμῶν τὰς ἰδίας αἰσθήσεις καὶ καθαίρειν τὸ καθ' ἑκάστην κατὰ μικρὸν ἐξ ἐμπαθῶν ἐνεργειῶν τε καὶ ἐφαμάρτων. Καὶ καθάπερ πρώην ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ἡμῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀναστρεφόμενοι ἐν τῇ ματαιότητι τοῦ νοὸς ἡμῶν, ὅλῳ τῷ νοῒ καὶ ταῖς αἰσθήσεσι δεδουλεύκαμεν τῇ ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας, οὕτω πάλιν χρὴ ἡμᾶς εἰς τὸν κατὰ Θεὸν βίον μεταστάντας, ὅλῳ τῷ νοῒ καὶ ταῖς αἰσθήσεσι δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ καὶ Θεοῦ δικαιοσύνῃ καὶ θελήματι.

NK 38	**AS** II, 81-101
Τίνα δὲ εἰσὶ καὶ τὰ τῷ ἐπιθυμητικῷ παρὰ τῆς δεσποτικῆς ἐντολῆς ἐνταλθέντα; Ὁ ἐμβλέψας γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Καὶ ταύτην δὲ δοθεῖσαν ἰδὼν ὁ κακοῦργος,	Τίνα δὲ καὶ τὰ τῷ ἐπιθυμητικῷ παρὰ τῆς δεσποτικῆς ἐντολῆς ἐνταλθέντα; Ὁ ἐμβλέψας γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Καὶ ταύτην δὲ δοθεῖσαν ἰδὼν ὁ κακοῦργος, οἷα μηχανᾶται κατὰ τῶν τέως βιωτικῶν καὶ μὴ περιπολλοῦ τιθεμένων τὴν αὐτοῦ πάλην, πολλοῖς ἴσασιν, ὡς ἀναπείθει καὶ αὐτοὺς εἰς τὴν τῆς θείας ἐντολῆς παράβασιν ἀφορᾶν. Ἄνδρας μὲν μίᾳ ἀρκεῖσθαι γυναικί, γυναῖκας δὲ μὴ ἑνὶ ἀνδρί, τῆς ἐντολῆς σωφρόνως λεγούσης ἑνὶ καὶ μίᾳ κεχρῆσθαι· ταῖς δὲ καὶ παρθενίαν ἐνίαις, αἳ τοῦτο ἐξ ἀρχῆς ἀνθαιρέτῳ ἡρετίσαντο γνώμῃ, οὔπω λέγω ἃ χριστιανοὺς ἐν ἐπιθυμίᾳ ἡδονῆς ἀσχημονεῖν παρὰ φύσιν ἀνέπεισεν. Εἴπω δὲ ἃ πρέπει τοῖς μονοτρόποις μοναχοῖς καὶ κόσμῳ καὶ ἐπιθυμίαις ἐσταυρωμένοις· καὶ ἀπειπαμένοις μὲν τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης τὸν δὲ ἁγιασμὸν ἐπιλεξαμένοις παρ' ὅλον τὸν βίον, ἐπειδὴ τὴν ἐντολὴν ἐλθοῦσαν εἶδεν,
οἷα κατὰ τῆς ἐντολῆς ἀμφίβληστρα ἐν νῷ πλέκει. Πόρρω γὰρ τῆς ἐρεθιζούσης ὕλης μακρύναντες τὸν πόλεμον ταύτης, ἔνδον ὑφίστανται· καὶ ἔστιν ἰδεῖν ἐν νῷ ζωγραφούμενα παρ' αὐτοῦ καὶ σχήματα καὶ τυπώματα πορνικὰ καὶ λόγους ἀκούειν ἐστὶν ἐρεθίζοντας πρὸς πάθος καὶ ἄλλα ἅπερ οἱ νοῦ πεῖραν ἔχοντες ἴσασιν.	οἷα κατὰ τῆς ἐντολῆς ἀμφίβληστρα ἐν νῷ πλέκει. Πόρρω γὰρ τῆς ἐρεθιζούσης ὕλης μακρύναντες τὸν πόλεμον ταύτης, ἔνδον ὑφίστανται· καὶ ἔστιν ἰδεῖν ἐν νῷ ζωγραφούμενα παρ' αὐτῶν καὶ σχήματα καὶ τυπώματα πορνικὰ καὶ λόγους ἀκούειν ἐστὶν ἐρεθίζοντας πρὸς πάθος καὶ ἄλλα ἅπερ οἱ νοῦ πεῖραν ἔχοντες ἴσασιν.

Les *Chapitres neptiques* sont donc tirés de deux œuvres de Philothée, les *Ascetica* et les *Discours*. L'ordre dans lequel les chapitres ont été regroupés et réagencés va aussi dans ce sens. Il est possible en effet de voir qu'un groupe de chapitres résulte souvent de la subdivision d'une section de l'ouvrage original, qu'il reproduit fidèlement dans son articulation (1-3, 7-10, 11-16, 17-18, 19-20, 24-30, 34-35, 37-39).

La compilation des *Chapitres neptiques* ne nous semble pas être l'œuvre de Philothée, mais celle d'un rédacteur postérieur. Nous aurions donc à faire ici, comme dans d'autres cas bien connus, à une collection de *képhalaia* qui consiste en une série de chapitres constituée à partir de l'œuvre discursive d'un auteur[37].

Afin de donner des précisions sur la date de cette compilation, il me semble nécessaire d'examiner le seul chapitre qui n'a pas de correspondant dans les écrits de Philothée, **NK** 31. En règle générale, on pourrait penser que dans ce cas aussi le chapitre dépend d'un ouvrage de Philothée perdu, ou encore inconnu. Nous avons vu en effet que *Ascetica* II présentait une partie finale qui n'est pas conservée dans tous les manuscrits connus de cet ouvrage. En même temps, le titre de l'ouvrage *(Ἐκ τῶν Ἀσκητικῶν)* atteste que nous avons affaire à une partie, un extrait, de l'œuvre de Philothée. Une analyse du texte et du contenu du chapitre 31, consacré, nous l'avons déjà dit, au mécanisme des pensées, peut fournir des éléments utiles à ce propos.

Ἔστι πρῶτον προσβολή, ἔπειτα συνδυασμός, εἶτα συγκατάθεσις, ἔπειτα αἰχμαλωσία, εἶτα παθὸς ποιωθὲν συνηθείᾳ καὶ συνεχείᾳ· ἰδοὺ δὴ τῆς καθ' ἡμῶν πλάνης ἡ νίκη. Οὕτως γὰρ καὶ παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων ὁρίζεται. Καὶ προσβολὴν μὲν εἶναι, φασίν, λογισμὸν ψιλὸν ἢ εἰκόνα πράγματος τυχὸν νεοφανῶς γεννηθεῖσαν ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ τῷ νῷ παραφαινομένην. Συνδυασμὸς δέ ἐστιν τὸ συλλαλῆσαι τῷ φανέντι κατὰ πάθος ἢ ἀπαθῶς. Συγκατάθεσιν δέ, νεῦσιν ἐνήδονον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ὀφθὲν γινομένην. Αἰχμαλωσίαν δέ, βιαῖαν καὶ ἀκούσιον τῆς καρδίας ἀπαγωγὴν ἢ ἐπίμονον καὶ τῆς ἀρίστης ἡμῶν καταστάσεως ἀφανιστικὴν συνουσίαν πρὸς τὸ τυχόν. Πάθος δὲ κυρίως λέγουσι τὸ χρόνῳ μακρῷ ἐμπαθῶς τῇ ψυχῇ ἐμφωλεῦον. Τούτων ἁπάντων τὸ μὲν πρῶτον ἀναμάρτητον, τὸ δὲ δεύτερον οὐ πάντως, τὸ δὲ τρίτον πρὸς τὴν τοῦ ἀγωνιζομένου κατάστασιν. Ἡ δὲ πάλη ἢ στεφάνων ἢ τιμωριῶν αἴτιος. Ἡ γὰρ αἰχμαλωσία ἑτέρως ἐν καιρῷ προσευχῆς καὶ ἑτέρως ἐν οὐ καιρῷ. Τὸ δὲ πάθος ἀναμφιβόλως ἢ ἀντιζύγῳ μετανοίᾳ ἢ τῇ μελλούσῃ κολάσει ὑπόκειται. Τοίνυν ὁ τὸ πρῶτον ἀνθιστάμενος ἢ ἀπαθῶς λογιζόμενος, ἤτοι τὴν προσβολήν, πάντα τὰ αἰσχρὰ ὑφ' ἓν περιέκοψεν. Αὕτη ἡ πάλη πρὸς μοναχούς τε καὶ οὐ μοναχοὺς τῶν πονηρῶν δαιμόνων, καὶ ἧττα τε καὶ νίκη, ὡς ἔφημεν. Καὶ οἱ ἐκ τῆς νίκης στέφανοι ἢ ποιναί, πταίσασι καὶ μὴ μετανοήσασιν. Ἀγωνισώμεθα οὖν νοητῶς κατ' αὐτῶν, ἵνα μὴ τὰ πονηρὰ αὐτῶν βουλεύματα εἰς ἐφάμαρτα αἰσθητὰ ἔργα ἐξενέγκωμεν, ἀλλ' ἀπὸ καρδίας τὴν ἁμαρτίαν ἐκκόπτοντες, τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν ἐντὸς ἑαυτῶν εὑρήσωμεν, τήν τε καθαρότητα τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ κατάνυξιν διαρκῆ πρὸς Θεὸν φυλαξώμεθα διὰ τῆς τοιαύτης καλλίστης ἐργασίας.

37. Selon la définition de P. Géhin, Les collections de *kephalaia* monastiques : naissance et succès d'un genre entre création originale, plagiat et florilège, dans *Theologica minora : the minor genres of Byzantine theological literature*, ed. by A. Rigo in collab. with P. Ermilov & M. Trizio (Byzantioς 8), Turnhout 2013, p. 1-50, ici p. 40.

Le point de départ du chapitre est clairement un passage du degré xv de l'*Échelle* de Jean Climaque, repris presque littéralement en certains points :

Ἄλλο προσβολή, καὶ ἄλλο συνδυασμός, καὶ ἄλλο συγκατάθεσις, καὶ ἄλλο αἰχμαλωσία, καὶ ἕτερον πάλη, καὶ ἄλλο τὸ λεγόμενον πάθος ἐπὶ τῆς ψυχῆς, παρὰ τοῖς τῶν πατέρων διακριτικοῖς εἶναι ὁρίζεται. Προσβολὴν μὲν γὰρ οἱ μακάριοι εἶναι ὁρίζονται λόγον ψιλόν, ἢ εἰκόνα τοῦ τυχόντος νεοφανῶς ἐν τῇ καρδίᾳ ἐμφερομένην· συνδυασμὸν δέ, τὸ συλλαλῆσαι τῷ φανέντι μετὰ πάθους, ἢ ἀπαθῶς· συγκατάθεσιν δὲ νεῦσιν ἐνήδονον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ὀφθὲν γινομένην· αἰχμαλωσίαν δὲ βιαίαν καὶ ἀκούσιον τῆς καρδίας ἀπαγωγήν, ἢ ἐπίμονον καὶ τῆς ἀρίστης ἡμῶν καταστάσεως ἀφανιστικὴν συνουσίαν πρὸς τὸ τυχόν. Πάλην δὲ ὁρίζονται εἶναι ἰσοσθενῆ πρὸς τὸν μαχόμενον δύναμιν, ἑκουσίως ἢ νικῶσαν, ἢ τὴν ἧτταν ὑπομένουσαν· πάθος δὲ κυρίως εἶναι λέγουσιν τὸ χρόνῳ μακρῷ ἐν τῇ ψυχῇ ἐμπαθῶς ἐμφωλεῦον, καὶ ὥσπερ εἰς ἕξιν αὐτὴν λοιπὸν ἐν τῇ πρὸς αὐτὸ συνηθείᾳ ἀγαγόν, καὶ αὐθαιρέτως λοιπὸν ἐν αὐτῷ καὶ οἰκείως αὐτομολοῦσαν. Τούτων πάντων τὸ μὲν πρῶτον ἀναμάρτητον, τὸ δὲ δεύτερον οὐ πάντως, τὸ δὲ τρίτον πρὸς τὴν τοῦ ἀγωνιζομένου κατάστασιν· ἡ δὲ πάλη ἢ στεφάνων, ἢ τιμωριῶν αἴτιος. Ἡ γὰρ αἰχμαλωσία ἑτέρως ἐν καιρῷ προσευχῆς, καὶ ἑτέρως ἐν ἑτέρῳ καιρῷ, καὶ ἄλλως ἐπὶ μέσοις, καὶ ἄλλως ἐπὶ πονηροῖς ἐνθυμήμασι κρίνεται· τὸ δὲ πάθος ἀναμφιβόλως ἐν πᾶσιν, ἢ ἀντιζύγῳ μετανοίᾳ, ἢ τῇ μελλούσῃ κολάσει ὑπόκειται· ὁ τοίνυν τὸ πρῶτον ἀπαθῶς λογιζόμενος, πάντα τὰ ἔσχατα ὑφ' ἓν περιέκοψεν[38].

Une chose est la suggestion, autre chose l'adhésion, autre chose le consentement, autre chose la captivité, autre chose le combat et autre chose encore ce qui est appelé « passion de l'âme ». Ces hommes bienheureux ont défini par « suggestion » le simple mot ou l'image d'une chose quelconque qui se présente subitement dans le cœur. L'« adhésion » consiste à s'attarder sur l'apparition, avec ou sans passion. Le « consentement » est l'assentiment avec complaisance de l'âme vers l'objet vu. La « captivité » est l'abduction violente et involontaire du cœur, ou son attachement continuel à l'objet, qui détruit nos meilleures dispositions. Ils définissent par « combat » la confrontation à armes égales avec l'adversaire, dans laquelle, selon sa propre volonté, on remporte la victoire ou l'on subit une défaite. Ils affirment que la « passion » est proprement quelque chose qui depuis longtemps se cache dans l'âme et qui désormais l'attire fréquemment, comme par habitude; de sorte qu'elle y court toute seule, volontairement et spontanément. Parmi tous, le premier est sans péché, le deuxième pas toujours, le troisième, selon la condition du lutteur. Le combat procure les couronnes ou les châtiments. La « captivité » est jugée d'une manière différente si elle se passe dans le temps de prière ou dans un autre moment, en raison de choses insignifiantes ou de pensées mauvaises. La passion exige toujours une pénitence proportionnée, parce que dans le cas contraire on risque la punition future. Celui qui considère d'une façon impassible le premier, coupe en une seule fois les suivants.

Le chapitre 31 des *Chapitres neptiques* de Philothée de Batos est donc la reprise et l'amplification du passage sur le mécanisme des pensées de l'*Échelle*. Nous avons d'autres témoignages de son utilisation aux XI[e]-XII[e] siècles. Il faut citer en premier lieu le *Syntagma*

38. Jean Climaque, *Échelle*, degré xv : *PG* 88, col. 896C-897B.

d'Étienne de Nicomédie (fin du Xᵉ – début du XIᵉ siècle)[39]. Une première partie de cette compilation, qui a connu une diffusion considérable sous les noms d'Athanase d'Alexandrie, Jean Damascène, Éphrem, etc., est consacrée aux parties de l'âme, aux pensées et aux passions. À propos des pensées, on retrouve, sous une autre forme, la reprise du même passage de Climaque :

Une chose est la suggestion, autre chose l'adhésion, autre chose la passion, autre chose le combat, autre chose encore le consentement et autre chose l'opération.
La suggestion (προσβολή) *est la proposition de l'Ennemi qui se produit d'une manière simple, du type : « Faites ceci ou faites cela », comme dans le cas du Christ notre Dieu : « Dites que ces pierres deviennent des pains »* (Mt 4,5). *Cela, on l'a dit, ne dépend pas de nous.*
L'adhésion (συνδυασμός) *est d'accepter la pensée suggérée par l'Adversaire, sa considération et la conversation de la part de notre faculté de décision.*
La passion (πάθος) *est l'habitude qui vient de l'adhésion à la passion, suggérée par l'Ennemi, sa considération continuelle et sa fantaisie.*
Le combat (πάλη) *est l'opposition à la pensée ou l'élimination de la passion de la pensée ou du consentement. L'Apôtre dit : « La chair en effet désire contre l'Esprit et l'Esprit contre la chair. Ces réalités s'opposent mutuellement »* (Ga 5,17).
Le consentement (συγκατάθεσις) *est l'assentiment à la passion de la pensée.*
L'opération (ἐνέργεια) *est sa mise en œuvre*[40].

Ce passage de la compilation sur les parties de l'âme, les passions, les pensées et leur mécanisme a été repris à la lettre, vers la moitié du XIᵉ siècle, par Cosmas Tzintzioukès dans son opuscule[41]. On retrouve des passages similaires dans les œuvres plus tardives de Pierre Damascène (milieu du XIIᵉ siècle)[42] et d'Hésychius de Batos, à la fin du XIIᵉ siècle[43].

À propos du mécanisme des pensées, on peut observer que le point de départ est toujours la série qu'on trouve chez Jean Climaque : 1. suggestion, 2. adhésion, 3. consentement, 4. captivité, 5. combat, 6. passion. Il y a ensuite des différences, selon qu'on se trouve dans le chapitre 31 des *Chapitres neptiques* de Philothée, le *Syntagma* d'Étienne de Nicomédie, ou chez Pierre Damascène. À fin du XIIᵉ siècle, Hésychius de Batos présentait la série suivante : 1. suggestion, 2. adhésion, 3. consentement, 4. action/péché (πρᾶξις/ἁμαρτία).

39. Cf. A. Rigo, Le père spirituel de l'empereur Cosmas Tzintziloukès et son opuscule sur les parties de l'âme, les passions et les pensées (XIᵉ siècle), dans *Myriobiblos : essays on Byzantine literature and culture*, ed. by Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi & M. Loukaki (Byzantinisches Archiv 29), Boston – Berlin – München 2015, p. 295-315, ici p. 299-300 (bibl.).
40. *PG* 28, col. 1400AB.
41. Rigo, Le père spirituel de l'empereur (cité n. 39), p. 310 (nº 7).
42. *Φιλοκαλία*, III, p. 109.
43. *Chapitres*, I, 46 : *Φιλοκαλία*, I, p. 148-149.

Jean Climaque	Philothée	Étienne de Nicomédie	Pierre Damascène	Hésychios de Batos
1. suggestion	1. suggestion	1. suggestion	1. suggestion	1. suggestion
2. adhésion	2. adhésion	2. adhésion	2. adhésion	2. adhésion
3. consentement	3. consentement	3. passion	3. combat	3. consentement
4. captivité	4. captivité	4. combat	4. consentement	4. action/péché (πρᾶξις/ἁμαρτία)
5. combat	5. passion	5. consentement	5. captivité	
6. passion		6. opération	6. passion	

Il est clairement impossible de montrer un rapport direct entre le chapitre 31 et les autres textes du XIᵉ siècle, mais il est évident que ce chapitre, le seul qui n'a pas de parallèles dans les œuvres de Philothée et qui en même temps est une simple paraphrase de Jean Climaque, a été inséré par le rédacteur anonyme des *Chapitres neptiques*. Les parallèles avec les autres amplifications du passage de l'*Échelle* sur le mécanisme des pensées des XIᵉ-XIIᵉ siècles, mais aussi l'actualité de la question à l'époque nous font croire que la rédaction des chapitres doit être placée dans cette période. Le témoignage des manuscrits à ce propos est éloquent mais en même temps peu utile : les plus anciens manuscrits des *Chapitres neptiques* sont en effet du XIIIᵉ siècle.

En conclusion, il n'est pas nécessaire de s'attarder plus avant sur Philothée de Batos, l'« école sinaïte », et Jean Climaque. Il faut plutôt souligner que son ouvrage le plus connu et le plus populaire à Byzance – mais aussi chez les Slaves et à l'époque moderne –, les *Chapitres neptiques*, est en réalité une compilation du XIᵉ-XIIᵉ siècle effectuée à partir de ses écrits originaux qui, eux, connurent sûrement une diffusion beaucoup plus restreinte.

Philothée, dont nous savons seulement qu'il est postérieur à Jean Climaque et qu'il fut moine au mont Sinaï bien avant un autre auteur mystérieux, Hésychius de Batos, a écrit des didascalies adressées aux moines de son monastère et consacrées à la pratique des commandements, aux parties de l'âme, à la sobriété, etc., dans lesquelles nous pouvons reconnaître l'influence des textes ascétiques anciens, tels que Diadoque, Jean de Carpathos, Jean Climaque, et plusieurs autres. Le poids de ce dernier, qu'il faut réévaluer dans ses ouvrages véritables, devient au contraire évident dans une compilation tardive comme les *Chapitres neptiques*. Cet écho est sans doute intéressant pour l'histoire de la fortune de Climaque et aussi pour la spiritualité byzantine aux XIᵉ-XIIᵉ siècles, mais pas pour Philothée de Batos et son œuvre.

Università ca' Foscari Venezia

ENTRE SAGESSE ET SAINTETÉ : LES INSTRUCTIONS SPIRITUELLES DU *DE VIRTUTE ET ASCESI* DE NICÉPHORE BLEMMYDÈS (XIIIe S.)

par Michel Stavrou

Il y a une quinzaine d'années, à l'occasion de mon travail de DEA, puis de ma thèse de doctorat consacrée à l'œuvre théologique du savant moine byzantin Nicéphore Blemmydès, j'ai fait la connaissance du professeur Bernard Flusin. Il accepta de diriger mes recherches bien que celles-ci portassent sur une tout autre période que celles qu'il étudiait. La fréquentation de son séminaire à la cinquième section de l'EPHE me fut d'un grand profit, notamment au plan méthodologique. Je remarquais la présence fidèle, à ce séminaire, d'un grand nombre d'étudiants originaires de pays de culture orthodoxe, qui trouvaient là l'occasion d'approfondir avec enthousiasme leurs connaissances du monde byzantin, tant y était vivante l'approche scientifique de ses thèmes d'études. Il faut aussi rappeler que Bernard Flusin a aidé avec beaucoup de disponibilité nombre d'étudiants grecs, russes, serbes, etc. de 2e et 3e cycles et que c'est en particulier grâce à lui que la philologie byzantine a gardé ses lettres de noblesse à la Sorbonne.

Mais c'est le chantier du *Livre des cérémonies* relancé par Gilbert Dagron, Bernard Flusin et Denis Feissel, chantier auquel je fus associé en 2010 comme ingénieur de recherche au CNRS, qui m'a permis de collaborer pleinement avec Bernard, notamment dans la relecture des éditions et des commentaires, et l'harmonisation des traductions. Tout au long de ces quelque dix années, ce furent au total quelques centaines d'heures de travail partagées de façon paisible non seulement à Paris – récemment à l'IRBIMMA –, mais aussi, l'été, par la médiation de la vidéoconférence, entre la Crète et les Alpes cottiennes. J'ai pu apprécier chez lui non seulement l'humilité et l'ouverture du savant alliée à l'érudition mais la gentillesse, l'humour, le tact et l'équanimité dans les situations parfois délicates que traverse inévitablement un projet au long cours.

Au spécialiste d'hagiographie byzantine, il nous semble intéressant d'offrir cette brève étude sur le *De virtute et ascesi,* texte « testamentaire » du moine philosophe de Nicée, qui propose les éléments d'une réflexion à la fois théorique et pratique sur les voies de la

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 747-793.

sainteté chrétienne[1]. En nous appuyant sur la récente édition critique réalisée par Erika Gielen[2], nous publions au terme de ce commentaire la première traduction (à notre connaissance) de ce texte[3].

1. Présentation du *De virtute et ascesi* : objet, destination et plan

Dans l'histoire du XIIIe siècle, au temps où Byzance survit en exil dans l'Empire de Nicée, Nicéphore Blemmydès incarne la figure la plus représentative de la science byzantine : à la fois médecin, géographe, astronome, poète, philosophe, théologien, il s'est illustré dans la plupart des sciences de son temps[4]. Héritier de l'humanisme de Constantin-Cyrille le Philosophe, de Photius et de Psellos, Nicéphore Blemmydès, en pionnier du renouveau de l'instruction et de la redécouverte des lettres antiques, fut aussi un moine fondateur et un extraordinaire pédagogue[5].

Ayant décidé vers 1241 de fonder un monastère à Émathia, un lieu isolé situé près d'Éphèse, il dédie cet établissement au Christ « qui est » (ὁ Ὤν), épithète christologique qu'il entendait valoriser[6]. Dans le *typikon* de fondation du monastère où il se retira en 1249[7], Nicéphore note que ses moines « portent le nom de l'*hésychia* et font œuvre d'ascèse »[8], qu'ils sont à la fois « ascètes et hésychastes » (ἀσκητῶν καὶ ἡσυχαστῶν)[9].

Mais cet hésychastère était aussi un « phrontistère »[10]. Nicéphore, à la demande de l'empereur Jean III Doukas Vatatzès, s'était déjà occupé officiellement de l'éducation

1. Dans la foulée de mes recherches doctorales sur la doctrine trinitaire de Blemmydès, j'avais commencé l'édition critique et la traduction de ce traité lorsque j'appris par le professeur Peter Van Deun que le même projet, poursuivi par E. Gielen de l'université de Leuven, était achevé et pratiquement sous presse. Lors d'une rencontre sur place en novembre 2011, il fut convenu dès lors que je me limiterais à une traduction française s'appuyant sur l'édition de E. Gielen, qui fut publiée par la suite dans la 1re partie du volume CCSG 80.

2. Sur la base de quelques manuscrits, une première édition du *De virtute* (avec d'autres textes de Blemmydès) avait été publiée en 1784 à Leipzig par le savant Dorothée Voulismas dans le vol. 3 (p. 121-140) de son ouvrage qui en compte trois : voir M. Stavrou, Introduction au *De fide*, dans Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques. 2*, introd., texte critique, trad. et notes par M. Stavrou (SC 558), Paris 2013, p. 322-323.

3. La traduction est accompagnée de notes précisant la traduction ou indiquant les sources primaires du traité ou d'autres textes comparables de Nicéphore. Nous avons complété les sources indiquées dans l'édition Gielen. Je remercie Andrée Villard d'avoir attiré mon attention sur plusieurs références de l'*Éthique à Nicomaque*.

4. Cf. M. Stavrou, L'unité du projet épistémique de Nicéphore Blemmydès (1197 – v. 1269), dans *Byzantine theologians : the systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines*, ed. by A. Rigo & P. Ermilov (Quaderni di *Νέα Ῥώμη* 3), Roma 2009, p. 103-124.

5. Cf. M. Καραπιπερης [M. Karapiperis], Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης ὡς παιδαγωγὸς καὶ διδάσκαλος, *Νέα Σιών* 15, 1920, p. 509-520, 533-549 ; 16, 1921, p. 5-21, 105-121, 145-161, 231-242.

6. Voir M. Stavrou, Introduction de Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques. 1*, introd., texte critique, trad. et notes par M. Stavrou (SC 517), Paris 2007, p. 46-49.

7. Sur ce *typikon*, voir J. A. Munitiz, A missing chapter from the *typikon* of Nikephoros Blemmydes, *REB* 44, 1986, p. 199-207 ; Stavrou, Introduction au *De fide* (cité n. 2), p. 274-278.

8. Οἱ τῆς ἡσυχίας ἐπώνυμοι καὶ τῆς ἀσκήσεως ἐργασταί (*Typikon* 9 : *Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et Carmina*, ed. A. Heisenberg [Teubner], Lipsiae 1896, p. 98, l. 6-7).

9. Nicéphore Blemmydès, *Typikon* 9, éd. Heisenberg (cité n. 8), p. 99, l. 23.

10. Nicéphore Blemmydès, *De fide* 1, l. 3, dans *Œuvres théologiques*, éd. Stavrou (cité n. 2), p. 328.

supérieure de futurs cadres de l'État nicéen, et de celle de Théodore II Laskaris (de 1240 à 1246). Il assura, de même, un enseignement à ses moines d'Émathia[11], tout en accueillant d'autres étudiants[12]. Le programme, qui comprenait les disciplines profanes, dessinait un projet éducatif chrétien, aussi bien intellectuel que moral et spirituel ; il n'avait pas simplement un caractère empirique mais reposait sur des principes assurés : la vertu de l'exemple et la diffusion de connaissances utiles et systématiques aux élèves[13].

Le *De virtute et ascesi* est transmis par dix manuscrits s'échelonnant du XIIIe au XVIIIe s., qui, tous, contiennent également la copie du traité *De fide* de Blemmydès, avant celle du *De virtute*[14]. Comme l'indiquent les témoins les plus anciens, le *De virtute* constitue le 2e chapitre du *typikon* de fondation du monastère d'Émathia, et se présente comme la suite du 1er chapitre, c'est-à-dire du *De fide*, ce que confirme la préface du *De virtute*. Il s'adresse donc aux moines et, dans la suite de l'exposé de la foi orthodoxe, il a pour but d'offrir les éléments d'une réflexion pratique sur l'agir chrétien en vue du salut.

C'est précisément ce que souligne Nicéphore dans son *Autobiographie* : « Nous avons composé un traité *Sur la foi*, et un autre *Sur la vertu et l'ascèse*, faisant connaître tout ce qu'une personne qui choisit de mener une vie vraiment pieuse ne doit pas ignorer et tout ce en quoi elle ne doit pas rester inactive. »[15]

Les deux traités ont donc été écrits ensemble, c'est-à-dire en 1267-1268[16].

Plan du traité

En nous appuyant sur le découpage du texte de l'édition de E. Gielen[17], nous proposons le plan suivant :

Préface : l'objet du traité – compléter le *De fide* en formant à la « droite pratique » (§ 1)

1re partie : éléments d'anthropologie ascétique chrétienne (§ 2-10)

1. L'homme peut se gouverner par le libre arbitre (§ 2-4)
2. Le choix *(proairesis)* comme instance décisive : invitation à l'améliorer (§ 5-7)
3. La tâche de l'homme valeureux : vivre bien en accord avec la raison (§ 8-10)

11. Voir les titres des *Epitomés* de logique et de physique et d'autres traités, adressés aux moines d'Émathia.

12. Comme en témoigne le fait que le jeune Georges (Grégoire) de Chypre, de passage à Éphèse en 1259, forma le projet d'étudier à Émathia.

13. Pour plus de détails, voir Stavrou, Introduction (cité n. 6), p. 64-70.

14. Il s'agit des manuscrits suivants : *Atheniensis* 375 (XIVe-XVe s.), *Atheniensis, Metochion S. Sepulchri* 252 (XVIe s.), *Atheniensis, Θεολογικὸν Σπουδαστήριον Πανεπιστημίου* 22 (XVIIe s.), *Athous* 6042 *Panteleimon* 535 (XVIIIe s.), *Berolinensis Phillipicus gr.* 1517 (113) (XVIe s.), *Matritensis gr.* 4688 (*olim* N-59) (XIVe s.), *Monacensis gr.* 225 (XIIIe s.), *Oxoniensis Bodleianus Holkham gr.* 71 (*olim* 103) (XIIIe s.), *Romanus Vallicellianus gr.* 30 (*olim* C4) (XIVe s.), *Vaticanus gr.* 1187 (XVIe s.). Pour une étude détaillée de la tradition manuscrite et l'histoire du texte, cf. E. Gielen, Introduction de *Nicephori Blemmydae De virtute et ascesi ; Josephi Racendytae De virtute*, ed. E. Gielen (CCSG 80), Turnhout 2016, p. XX-LXXI.

15. Περὶ πίστεως λόγον συντάττομεν, Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως ἕτερον, ὅσα δέον οὐκ ἀγνοεῖν, ἐν ὅσοις τε μὴ ἀπρακτεῖν τὸν ἀληθῶς εὐσεβεῖν προῃρημένον, ταῦτα καὶ διαγγέλλοντες (Nicéphore Blemmydès, *Autobiographie*, II, 75, l. 11-14 : *Nicephori Blemmydae autobiographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior*, cur. J. A. Munitiz [CCSG 13], Turnhout 1984, p. 79).

16. Stavrou, Introduction au *De fide* (cité n. 2), p. 282-284.

17. Gielen, Introduction (cité n. 14), p. XVIII-XX.

2e partie : examen des vertus (§ 11-33)
1. La vertu est ce qui élève, étant inhérente à la partie intellective de l'âme (§ 11-15)
2. Rappel des quatre vertus cardinales (§ 16)
3. Interrelation entre prudence et compréhension (§ 17-21)
4. Place des quatre vertus cardinales dans les trois parties de l'âme humaine (§ 22)
5. Les vertus éthiques sont acquises par l'habitude et l'ascèse (§ 23-24)
6. Analyse de la signification de la tempérance et du courage (§ 25-28)
7. La justice comme vertu parfaite peut être mise en pratique (§ 29-33)

3e partie : vivre selon la vertu apporte un plaisir véritable (§ 34-37)

4e partie : fournir tout effort pour acquérir les vertus en éduquant sa sensibilité (§ 38-54)
1. Dans le corps, il existe, comme dans l'âme, quatre vertus cardinales (§ 38-39)
2. Éduquer sa sensibilité aux vertus : vue, ouïe, odorat, goût et toucher (§ 40-50)
3. User de l'« ardeur raisonnable » pour vivre selon la vertu (§ 51-54)

5e partie : l'amour de soi selon la vertu exige l'amour du prochain (§ 55-58)

6e partie : une échelle de la vertu, de la vie pratique à la vie contemplative (§ 59-63)

Conclusion : parvenir à la béatitude (§ 64)

On remarque à la fois un bel équilibre et une progression dans l'organisation de ce traité. L'introduction souligne que l'orthopraxie doit compléter et incarner l'orthodoxie de la foi. La première partie présente les présupposés anthropologiques de l'agir chrétien ; les vertus naturelles permettent à l'homme d'atteindre sa finalité : la ressemblance à Dieu. Puis la 2e partie est consacrée à une description des vertus, la 3e partie soulignant les satisfactions d'une vie vertueuse : plaisir véritable, joie et grâce. Les parties 4 à 6 montrent, dans le cadre concret de la vie monastique, le rôle indispensable de l'ascèse pour acquérir les vertus. La conclusion : les vertus et l'ascèse, loin d'être une finalité en elles-mêmes, ont pour seul but d'amener le chrétien à faire en sorte d'être au dernier jour « rangé du côté de Dieu et déifié par grâce » (μετὰ Θεοῦ τετάχθαι καὶ χάριτι τεθεῶσθαι).

2. Les sources du *De virtute et ascesi* : Aristote et les Pères ascétiques orientaux

Il n'existe que deux études consacrées au *De virtute*[18], parues récemment et de manière indépendante. Comme l'a souligné E. Gielen, l'analyse de ce petit traité de Nicéphore – surtout des parties 1 à 3 – montre à quel point l'auteur s'est appuyé, dans sa doctrine des vertus, sur la philosophie grecque : l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote est abondamment citée, mais aussi quelques-uns de ses commentateurs : Alexandre d'Aphrodise, Aspasius et Eustrate de Nicée. Cela ne peut s'expliquer seulement par le fait que le moine érudit

18. Cf. E. Gielen, The monk and the Stagirite : an analysis of the *De virtute et ascesi* of Nicephorus Blemmydes, dans *Textual transmission in Byzantium : between textual criticism and Quellenforschung*, ed. by J. Signes Codoñer & I. Pérez Martín, Turnhout 2014, p. 313-328 ; S. Triantari, Stoicism and Byzantine philosophy : *proairesis* in Epictetus and Nicephorus Blemmydes, *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 17, 2014, p. 85-98. L'article de S. Triantari est stimulant sans être entièrement convaincant dans son effort pour souligner des liens directs entre la pensée de Simplicius et celle que l'on trouve exposée par Blemmydès dans le *De virtute*.

était un fin connaisseur de l'œuvre du Péripatéticien qu'il a partiellement résumée dans son double abrégé de logique et de physique : l'*Epitome logica*[19] et l'*Epitome physica*[20]. Nicéphore ne procède pas ici comme un simple commentateur en suivant pas-à pas les développements du philosophe. Il s'appuie également sur l'Écriture et les Pères de l'Église.

Cette œuvre littéraire de sources mixtes est en fait caractéristique de l'Empire de Nicée dans son effort, attesté sous Jean III Doukas et son fils Théodore II Laskaris, pour restaurer la culture grecque dans sa double filiation classique et chrétienne, condition indispensable pour préparer la reprise de Constantinople. Dans son *Éloge de la grande ville de Nicée*, le futur empereur Théodore II Laskaris, élève de Blemmydès, estime que Nicée dépasse de loin la ville antique d'Athènes, son modèle, car Nicée jouit d'une double richesse, possédant aussi bien la sagesse profane (τὴν ἔξωθεν σοφίαν), qui sert de base, que la connaissance de Dieu (θεογνωσία), érigée sur la précédente. En combinant les deux sagesses, les Nicéens ont « greffé sur l'olivier sauvage un olivier franc (Rm 11,24) et ont capturé toute pensée pour la ramener au Christ »[21].

Nous constatons que, dans le *De virtute*, la pensée éthique de Blemmydès intègre librement et positivement, en la reformulant, une vision aristotélicienne de l'homme, corrigée et complétée par les données de la doctrine chrétienne. Il faut dès lors s'interroger, en recourant à l'ensemble de ses écrits, sur les présupposés gnoséologiques qui lui permettent de s'appuyer sur une vision « naturaliste » de l'homme.

Dans son *Encomium à saint Jean le Théologien*, Nicéphore établit un lien typologique entre la situation des Hébreux au désert et celle des chrétiens dans le monde : de même que le peuple élu par Dieu et conduit par Moïse était abreuvé à la source douce du rocher (Ex 17,6) et aux eaux amères de Merra (Ex 15,25), de même les chrétiens ont reçu de la part du Verbe (Λόγος) une double « boisson *raisonnable* (πόμα λογικόν) » : l'une, potable et agréable par nature, la véritable « eau vive » de l'Esprit (Jn 4,10), qui jaillit du Rocher spirituel, et l'autre « qui participe de l'amertume païenne mais qui est transformée par la Croix et par la foi »[22].

L'« eau vive » désigne la gnose reçue par Révélation, tandis que l'eau amère est la connaissance acquise par la réflexion humaine et l'observation du monde : cette connaissance peut donner quelque lumière sur la Divinité (Rm 1,19-20) mais elle tend, pour Nicéphore[23], à se fourvoyer dans l'autonomie et le rejet de Dieu (Rm 1,21-23),

19. Ce traité en 40 chapitres (*PG* 42, col. 687-1004) se présente comme un résumé et une explication succincte de l'*Isagogè* de Porphyre et de quelques traités de logique d'Aristote, en laissant de côté les *Seconds analytiques* et les *Topiques* et en intégrant des passages de la *Dialectica* de Jean Damascène.

20. Ce traité en 31 chapitres (*PG* 42, col. 1005-1320) aborde les différents thèmes de la *Physique* et des *Météorologiques* d'Aristote, mais aussi l'astronomie à partir des écrits du stoïcien Cléomède.

21. Théodore II Lascaris, *Éloge de la ville de Nicée* 6, éd., trad. annotée, introd. et commentaire historique par L. Delobette, thèse de doctorat de l'université Paris-Sorbonne, 1997, p. 6-9.

22. Μετεσχηκὸς μὲν πικρίας ἑλληνικῆς, ἀλλὰ τῷ σταυρῷ καὶ τῇ πίστει, μεταποιούμενον (*Encomium à saint Jean*, 43 : J. A. Munitiz, Blemmydes' encomium on St. John the Evangelist (*BHG* 931), *AnBoll* 107, 1989, p. 285-346, ici p. 326). On note ici l'emploi encore classique de l'adj. ἑλληνικός.

23. Dans sa *Lettre* XXXIII, l. 19-34 (*Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, ed. N. Festa, Firenze 1898, p. 326), Nicéphore Blemmydès souligne l'actualité de la parole selon laquelle Dieu détruit

répandant l'« amertume païenne » ; elle peut toutefois passer par un véritable baptême, c'est-à-dire être purgée de ses erreurs et illuminée pour devenir un breuvage agréable.

Ce texte-clé nous montre que, pour Nicéphore – héritier en cela de la tradition des Pères apologistes –, le même Verbe de Dieu est à l'œuvre dans l'intelligence spirituelle et dans l'intelligence conceptuelle héritée des Anciens.

De façon analogue, Nicéphore considère que l'homme est soumis à une loi spirituelle où se distinguent loi écrite et loi naturelle :

> *La loi écrite, ce sont les commandements de notre législateur* (Jc 4,12) *et roi, le Christ ; (on parle de) loi naturelle quand ce qui convient à chacune des parties de l'âme est préservé.*[24]

L'une et l'autre loi, naturelle et révélée, ayant un seul et même législateur, le Verbe créateur et éternel, sont, pour Nicéphore, des « lois semblables et apparentées, visant le même but »[25]. Cela explique pourquoi il peut rapprocher la finalité de l'existence humaine qu'il trouve dans la philosophie d'Aristote de celle qui découle de la Révélation chrétienne : « La fin de la (vie) pratique est la vie vraiment bonne et la béatitude [...]. »[26] Εὐζωΐα et μακαριότης se complètent, la seconde étant l'accomplissement de la première, « transformée par la Croix et par la foi ».

3. La base doctrinale : anthropologie chrétienne et traité sur les vertus

En héritier des Pères de l'Église, Blemmydès souligne en premier lieu que l'homme, composé d'une âme et d'un corps, a été créé, dans son âme, à l'image de Dieu pour Lui ressembler en tant que son âme « est apte par nature à ressembler à Dieu autant qu'il est possible par les vertus »[27].

Étant créé à l'image de Dieu, l'homme est par nature « raisonnable et souverain », et peut se diriger du fait de son « libre arbitre » (αὐτεξούσιον). Et Nicéphore, en héritier des Pères cappadociens, martèle, selon un rythme stylistique bien caractéristique, le primat de la liberté humaine : « En (l'homme), toute recherche, tout jugement, toute disposition, tout choix, tout élan et toute action se font dans la capacité de libre arbitre (αὐτεξουσιότητι). »[28]

On peut noter que, par cet optimisme anthropologique dans lequel la chute adamique n'affecte pas la liberté humaine (αὐτεξούσιον), Nicéphore se révèle tributaire de Grégoire de Nysse, pour qui l'homme se caractérise par « le fait d'être affranchi de toute nécessité,

la sagesse des sages (1 Co 1,19), évoquant à mots couverts le sort récent de Constantinople (1204), naguère renommée pour ses savants mais délaissée par Dieu en raison de son arrogance.

24. Γεγραμμένος νόμος, αἱ ἐντολαὶ τοῦ ἡμετέρου *νομοθέτου* καὶ βασιλέως Χριστοῦ· φυσικὸς νόμος, ὅτε δὴ τὸ καθῆκον ἑκάστῳ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν διασῴζοιτο [...] (*De virtute et ascesi* 30, l. 222-223).

25. Ὁμοίων καὶ συγγενῶν, καὶ τοῦ αὐτοῦ σκοποῦ (*De virtute et ascesi* 30, l. 221-222). Pour les passages cités de l'édition Gielen, nous renvoyons à la numérotation des paragraphes et des lignes dans la mise en page du texte ci-après p. 760-793.

26. Τέλος πρακτικῆς, ἀληθὴς εὐζωΐα καὶ μακαριότης [...] (*De virtute et ascesi* 61, l. 436).

27. *Καθ' ὁμοίωσιν*, ὡς ὁμοιοῦσθαι τῷ Θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν πεφυκυῖα διὰ τῶν ἀρετῶν (*De virtute et ascesi* 2, l. 17).

28. Πᾶσα γὰρ ὄρεξις ἐν αὐτῷ καὶ ζήτησις καὶ κρίσις καὶ διάθεσις καὶ προαίρεσις καὶ ὁρμὴ καὶ πρᾶξις ἐν αὐτεξουσιότητι γίνεται (*De virtute et ascesi* 3, l. 23-24).

de n'être soumis à aucune domination de nature, mais de pouvoir se déterminer librement d'après son jugement ; car la vertu est chose indépendante et volontaire »[29].

La seconde notion théologique importante qui intervient dans la compréhension blemmydienne de l'agir humain est la *proérèse* (προαίρεσις)[30], que nous avons rendue par « choix » dans la traduction. Il s'agit bien sûr d'un choix délibéré, conscient, s'appuyant sur une décision et découlant du libre arbitre humain. L'homme est amené à faire des choix éthiques pour avancer librement vers Dieu, ces choix étant éclairés par sa raison.

Pour Blemmydès, qui suit ici Aristote, les choix éthiques doivent être améliorés. Car la tâche de l'homme valeureux est de « vivre bien avec raison ». Les vertus nous y aident directement, en particulier la prudence qui « concerne les actes à accomplir » (περὶ τὰ πρακτά)[31]. Et Nicéphore reprend la doctrine aristotélicienne des ἕξεις (en latin *habitus*), terme que nous avons rendu au singulier par « état ». Il s'agit de souligner que chaque vertu est un « état » acquis par l'homme de façon dynamique, ce qui suppose l'exercice, la discipline, l'engagement conscient de la volonté personnelle, et non simplement l'habitude et la répétition, utiles par ailleurs.

Parmi les quatre vertus cardinales (justice, tempérance, courage, prudence) que Nicéphore prend soin d'analyser longuement, il s'arrête en particulier sur la justice qui, pour lui, « constitue au sens propre et fondamental la vertu parfaite » (κυρίως καὶ πρώτως ἡ τελεία καθέστηκεν ἀρετή)[32], mais il précise que celle-ci doit s'exercer de façon raisonnable et selon le « principe d'humanité » (φιλάνθρωπον).

Si les vertus sont ainsi présentées, avec Aristote, comme des dispositions éthiques destinées à atteindre le but de la vie humaine, le bonheur auquel chacun aspire, Nicéphore fait à plusieurs reprises éclater l'épure philosophique. Il ne s'agit pas de simples forces humaines autonomes mais proprement divino-humaines, puisque ce sont pour lui « la douceur et la grâce conformes à la vertu et le fait de *se réjouir toujours dans le Seigneur* »[33] qui donnent à l'ascète de progresser vers Dieu.

Au creuset de la grâce baptismale, les vertus peuvent permettre à l'homme, en s'affranchissant des passions, de communier avec la double nature divino-humaine du Christ – celui qui en tant que Dieu et Verbe, « a assumé en Lui-même la nature entière de l'humanité, afin de tous nous déifier »[34]. Le Christ est, en effet, pour Nicéphore, l'unique chemin vers la déification. C'est pourquoi il note d'emblée, avant d'évoquer les efforts vertueux, que tout repose sur la prière : « Sans (le Christ), ainsi qu'Il l'a dit lui-même, nul ne peut rien faire. Donc la prière est la cause principale de tout succès (προηγούμενον αἴτιον παντὸς κατορθώματος), car c'est elle qui attire sur celui qui prie la miséricorde

29. Ἓν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεζεῦχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ· ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην. Ἀδέσποτον γάρ τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ ἑκούσιον (Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, *PG* 44, col. 184B).

30. Cette notion d'origine aristotélicienne, passée par la philosophie néoplatonicienne et reprise et approfondie en christologie par Maxime le Confesseur, est reprise par Nicéphore à travers Jean Damascène. Elle est analysée dans Nicéphore Blemmydès, *De fide* 8, *Œuvres théologiques*, éd. Stavrou (cité n. 2), p. 350, voir aussi n. 1 à 4.

31. *De virtute et ascesi* 16, l. 116.

32. *De virtute et ascesi* 30, l. 219.

33. *De virtute et ascesi* 36, l. 271.

34. Nicéphore Blemmydès, *De fide* 11, *Œuvres théologiques*, éd. Stavrou (cité n. 2), l. 11-12, p. 360.

de Dieu. »[35] La prière qu'il évoque apparaît d'ailleurs comme une prière continuelle et ininterrompue, un témoignage intéressant avant le mouvement hésychaste du XIVᵉ siècle : « Prier sans cesse est possible et en tout point le plus avantageux. »[36]

La montée sur l'échelle des vertus attestée dans les traditions aristotélicienne, stoïcienne et néoplatonicienne, est, dès lors, interprétée, en perspective monastique, comme une descente dans l'humilité. Comme le rappelle Nicéphore à propos de jeunes moines qu'il avait formés : « Étant humbles, ils savaient que l'humilité est la racine de toutes les vertus. »[37]

Pour le moine d'Émathia comme pour les Pères ascétiques sur lesquels il s'appuie, il n'y a pas de réelle démarcation entre éthique et vie spirituelle, la seconde étant la pleine expression et le cœur de la première.

4. Les instructions spirituelles du traité

La dimension la plus spirituelle du traité apparaît dans les parties 3 à 5. Nicéphore y expose sa vision du plaisir « raisonnable [...], honorable et saint qui accompagne sans relâche l'homme valeureux »[38].

L'exemple des martyrs est celui d'un amour gratuit éprouvé « pour le bien lui-même » :

> [...] *Au plaisir est intimement liée la mise en œuvre du bien selon la droite raison, par choix, et cela pour le bien lui-même : ni par défaut, ni par nécessité, ni pour l'honneur, ni pour la louange. C'est pourquoi les champions de la vraie foi, cernés par des outrages et des châtiments de formes très diverses, portaient les infamies comme une couronne, se délectaient des tourments, et, cruellement exterminés comme des malfaiteurs, quittaient la vie présente avec une joie indicible.*[39]

Nicéphore soutient la possibilité d'accomplir le bien en gardant à l'esprit les réalisations des saints, qui brillaient par leur obstination, et il appelle à fixer toute son attention sur leur modèle :

> *Le choix d'aller vers le bien reçoit une grande force de la présence constante, dans la pensée, des travaux pleins d'amour pour Dieu accomplis par ceux qui ont brillé en sainteté, et du regard maintenu fixé avec une application totale sur les exemples de vertu* [...]. *Il y a une grande utilité aussi de passer sa vie par l'intellect avec les hommes vigilants, dès lors que l'on acquiert par l'étude ce qui a été relaté à leur sujet.*[40]

35. *De virtute et ascesi* 5, l. 41-42.
36. *De virtute et ascesi* 6, l. 45-46.
37. Ταπεινόφρονες, ἔγνωσαν γὰρ τὴν ταπεινοφροσύνην ῥίζαν τῶν ἀρετῶν (Nicéphore Blemmydès, *Typikon* 9, éd. Heisenberg [cité n. 8], p. 94). Nicéphore s'inspire sans doute de Jean Climaque, *L'Échelle sainte* XXV, 4.
38. Ἔλλογον [...] τιμίαν καὶ ἱερὰν ἡδονήν, ἥτις ἀδιαστάτως τῷ σπουδαίῳ παρέπεται (*De virtute et ascesi* 34, l. 253).
39. Ἡδονῇ συνέζευκται [...] τὸ κατ' ὀρθὸν λόγον ἐνεργεῖν προαιρέσει τὸ ἀγαθόν, δι' αὐτὸ δῆτα τὸ ἀγαθόν, μὴ πλημμελῶς, μὴ κατ' ἀνάγκην, μὴ διὰ τιμήν, μὴ δι' ἔπαινον. Ὅθεν οἱ τῆς εὐσεβείας ἀγωνισταὶ πολυτρόποις ἰδέαις ὕβρεων κυκλούμενοι καὶ κολάσεων, ταῖς ἀτιμίαις ἐστέφοντο, ταῖς βασάνοις ἐνετρύφων, καὶ ὡς κακοῦργοι πικρῶς ἀναιρούμενοι σὺν ἀνεκλαλήτῳ χαρᾷ τῆς παρούσης ζωῆς μεθίσταντο (*De virtute et ascesi* 36, l. 266-270).
40. Μεγάλην δίδωσι τῇ προαιρέσει ῥοπὴν πρὸς τὸ ἀγαθὸν τὸ διηνεκῶς φέρειν ἐν λογισμῷ τὰς θεοφιλεῖς ἐργασίας τῶν λαμψάντων ἐν ὁσιότητι καὶ μετὰ πάσης ἀτενίζειν ἐπιμελείας πρὸς τὰ

> *Si donc nous nous efforçons de façon consciencieuse, avec une disposition sincère du cœur, de collecter ce qui a été relaté sur les hommes valeureux et de le garder en nous-mêmes, nous serons dispensateurs de ce qui nous aide à mener une vie authentiquement heureuse.*[41]

Fréquenter assidûment les *Vies* des saints permet d'alimenter un *habitus* dans le sens de l'excellence éthique : c'était d'ailleurs le cas, semble-t-il, pour Blemmydès qui entretenait un culte particulier envers plusieurs saints anciens (Grégoire le Thaumaturge, Grégoire le Théologien) ou plus récents (Paul le Jeune, Nicolas de Méthône) et qui leur dédia des compositions liturgiques[42].

Il est particulièrement étonnant, à la lecture de la 4ᵉ partie du traité (§ 38-54), de constater avec quel rigorisme Nicéphore entend éduquer la sensibilité de ses moines en leur fournissant une série d'instructions ascétiques ayant pour but de les éloigner de toute manifestation excessive des sensations corporelles. La crainte que les frères ne se laissent entraîner par les passions affleure sans cesse. On retrouve les mêmes exigences dans le 9ᵉ chapitre de son *typikon* :

> Δοκιμώτεροι δὲ τῶν ἄλλων ὡς ἐπίπαν εὑρίσκονται οἱ ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων τὴν πνευματικὴν ἐπιστήμην δεδιδαγμένοι, καθάπερ ἐστὶν ἰδεῖν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν. Πλὴν χρὴ μετὰ πολλῆς αὐτοὺς ἀνάγεσθαι νήψεως, ἔν τε τροφῇ παιδευομένους καὶ ὕπνῳ καὶ λόγῳ καὶ βλέμματι καὶ ἄλλοις ὅσοις δεῖ τὴν ἐγκράτειαν, μὴ παρρησίαν πρὸς ἀλλήλους ἔχοντας ἢ τοὺς τῷ χρόνῳ προήκοντας ἢ ὅλως εἰσιόντας ἐν κελλίῳ, μονάζοντας μὴ μετά τινων ἰδιάζοντας ἀλλ' ἐν τῷ φανερῷ διάγοντας, καὶ πρὸς ἑαυτοὺς νεύοντας καὶ σύνεσιν ἐκπαιδευομένους καὶ ἄσκησιν [...].
>
> *En général, ceux qui ont appris depuis leur plus jeune âge les rudiments de la vie spirituelle se sont avérés être plus habiles que les autres, comme nous le voyons dans les autres savoirs et les arts. Cependant, ils doivent être formés avec beaucoup de vigilance* (νήψεως) *et éduqués à la maîtrise de soi dans l'usage de la nourriture, du sommeil, de la conversation, de la garde des yeux et de tout ce qui a trait à cette vertu. Ils ne doivent pas être trop familiers les uns avec les autres ou avec leurs aînés, ni jamais entrer dans une [autre] cellule. Ils doivent vivre séparément, sans former de groupes privés, être toujours là où ils peuvent être vus, et se diriger vers eux-mêmes* (cf. Lc 15,17). *Ils doivent être formés à la compréhension* (σύνεσιν) *et à l'ascèse* [...].[43]

La 5ᵉ partie (§ 55-58) consacrée à l'amour de soi selon la vertu est tout à fait originale. Dans la tradition ascétique byzantine, chez Basile de Césarée, Évagre, le Pseudo-Macaire, etc., la *philautie* est synonyme de passion égocentrique et mortifère. Or Nicéphore, réhabilitant ce terme, entend souligner qu'il peut exister une *philautie* conforme à l'Évangile, l'estime de soi selon Dieu, mais que celle-ci doit toutefois rayonner nécessairement vers les frères dans la foi :

τῆς ἀρετῆς παραδείγματα [...] Τὸ δὲ καὶ νοερῶς συνδιάγειν τοῖς νήφουσιν, ἐκ τοῦ τὰ περὶ αὐτῶν ἱστορούμενα διὰ μελέτης ποιεῖσθαι, καὶ λίαν ἐπωφελές (*De virtute et ascesi* 7, l. 49-55).
41. Εἰ τοίνυν μετ' ἐπιστασίας ἐν ἀληθεῖ καρδίας διαθέσει τὰ περὶ τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν ἱστορούμενα σπεύδομεν ἀναλέγεσθαι καὶ κατέχειν παρ' ἑαυτοῖς, ἐσόμεθα ποριστικοὶ τῶν πρὸς εὐζωΐαν ἀληθῆ συμφερόντων ἡμῖν (*De virtute et ascesi* 19, l. 140-142).
42. Cf. Stavrou, Introduction (cité n. 6), p. 84.
43. Nicéphore Blemmydès, *Typikon* 9, éd. Heisenberg (cité n. 8), p. 93-94.

On ne s'aime pas soi-même fermement lorsqu'on n'aime pas de la même façon ceux avec qui on est réuni. [...] En cherchant le salut pour soi-même dans une quête solitaire, on détruit son salut par le fait de voir avec indifférence que son frère n'est pas sauvé.[44]

Nicéphore rejoint finalement la tradition ascétique de son Église : à la lumière de l'Évangile, il considère que la quête du salut ne peut se faire de façon purement individuelle. L'homme ecclésial, dans son existence personnelle, est appelé à se sauver en communion avec ses frères. Le tableau de la vie des jeunes moines que Nicéphore offre à cet égard dans son *typikon*, en se fondant sur ses souvenirs d'éducateur des novices, montre qu'il partage une vision plutôt optimiste :

Πολλοὺς ἡμεῖς οὕτως ἀνάξαντες, τοῦ Θεοῦ συνετίζοντος, εἰς μέγαν ἀρετῆς βαθμὸν πεφθακότας κατείδομεν, σωφρονεστάτους ἀποτελεσθέντας καὶ πράξει καὶ λόγῳ καὶ αὐταῖς ἐνθυμήσεσιν ἐκ τῶν πυκνῶν παραινέσεων ὁμοῦ καὶ ἐπιτηρήσεων καὶ πολυειδῶν ἀποκρίσεων. [...] Πάντες εἰς ἄκρον σεμνολόγοι τε καὶ σεμνότροποι· ταπεινόφρονες, ἔγνωσαν γὰρ τὴν ταπεινοφροσύνην ῥίζαν τῶν ἀρετῶν· ἀληθεῖς, ᾔδεσαν γὰρ ὅτι τὸ ψεῦδος πᾶν ἐκ τοῦ πονηροῦ· τὸ δὲ μὴ ὀμνύειν ὅλως, οἷα δεσποτικὸν εὐχερέστατον ἔνταλμα, κούφως καὶ λίαν ἀπόνως κατώρθωσαν· τὴν πρὸς τὸν αὐτῶν παιδευτὴν ἀλλὰ δὴ καὶ πρὸς ἀλλήλους ὑπακοὴν καὶ ὑπηρεσίαν ἔργοις ἑκάστοτε παρίστων ὡς πεφιλήκασιν, ἄσχετοι κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ, κρείττους γαστρὸς καὶ λαιμοῦ, χαμαιεύνεις, σκληροκοῖται, πάσης σαρκικῆς θεραπείας ὑπέρτεροι, μηδὲ τοῦ ἑαυτῶν καταδεχόμενοι περιβλήματος γνώμῃ δεσπόζειν ἐξ ἀκτησίας εἰλικρινοῦς· ἔριν τήν γε κακόχαρτον μετὰ τῆς μισαδελφίας ὡς ἐπιμωμητὴν ἀπεπέμψαντο, τὴν δ' ἀγαθὴν μετὰ τῆς φιλαδελφίας ὡς ἐπαινετὴν ᾠκειώσαντο, μὴ τόσον ἄλλους ἄλλοι παραζηλοῦντες εἰς ἐπαύξησιν ἀρετῆς ἰδιάζουσαν ὅσον ἀλλήλους εἰς τὸ καλὸν παραθήγοντες. Φιλάδελφοι γὰρ οὕτω γεγόνασιν, ὡς ἕκαστον ἑαυτοῦ παντοίως ἐν πᾶσιν ὑπερτιθέναι τὸν ἕτερον.

J'ai connu beaucoup de (postulants), que j'ai formés de cette manière avec l'aide de Dieu, atteignant un haut degré de vertu et une tempérance exceptionnelle, à la fois en actes et en paroles. Même leurs pulsions naturelles étaient retenues grâce à de constantes exhortations, réprimandes et toutes sortes d'instructions. [...] Ils étaient tous extrêmement purs dans la parole et la conduite. Ils étaient aussi humbles, reconnaissant dans l'humilité la racine des vertus, et véridiques, ayant appris que tout mensonge vient du Malin (Jn 8,44). *Ils avaient été conduits doucement et sans grands efforts à ne pas jurer du tout, accomplissant le très doux commandement du Seigneur* (Mt 5,34). *Ils montraient constamment par leurs actes qu'ils aimaient obéir à leur tuteur et le servir, mais aussi faire de même les uns envers les autres. Sans relations avec le monde et ceux du monde, ils étaient maîtres de leur faim et de leur appétit, habitués à dormir par terre ou sur des lits durs, considérant de haut tous les soins de la chair. Ils avaient appris à rejeter dans un esprit de pure pauvreté toute préoccupation à propos des vêtements qu'ils portaient. Ils avaient banni d'entre eux comme hautement haïssable toute rivalité perverse qui engendre des inimitiés, mais ils avaient accueilli une rivalité bonne comme digne de louange pour l'amitié fraternelle qu'elle suscite – non pas qu'ils se jalousaient pour leurs progrès individuels dans la vertu,*

44. Οὐδὲ φιλεῖ τίς ἑαυτὸν ἀσφαλῶς, ὅτε μὴ κἀκείνους οἷς συντέτακται, τὸν ὅμοιον τρόπον φιλεῖ. [...] καὶ σωτηρίαν ἑαυτῷ μονοτροπευόμενος σωτηρίαν ἀπόλλυσι τῷ περιορᾶν τὸν ἀδελφὸν μὴ σωζόμενον (*De virtute et ascesi* 58, l. 405-416).

mais plutôt qu'ils se poussaient mutuellement vers le bien. Car leur amitié fraternelle était telle que chacun considérait son compagnon comme supérieur à lui-même à tous égards.[45]

La fraternité ecclésiale se trouve particulièrement valorisée dans ce tableau presque idyllique qui a valeur de modèle. Ce point de la charité active est important car il est encore évoqué indirectement dans la dernière partie consacrée aux deux niveaux de la vie spirituelle, la vie pratique et la vie contemplative :

La contemplation demeure bien au-delà de toute vertu pratique, étant en quelque sorte céleste et sublime, [...] mais il est impossible qu'elle se maintienne sans pratique.[46]

Autrement dit, la vie contemplative – avec les illuminations divines qui peuvent être données d'en haut – doit sans cesse, pour Nicéphore, confirmer son authenticité dans l'exercice régulier de la rencontre des frères dans la foi.

Conclusion

On peut se demander comment Nicéphore conçoit la béatitude, terme de l'ascension de l'âme : s'agit-il d'un état d'ataraxie et de sagesse, cette dernière étant pour lui la « vertu contemplative de la partie rationnelle de l'âme, l'activité qui concerne ce qui demeure au-delà de tout changement »[47] ? Sans doute, mais le maître d'Émathia va bien plus loin en parlant d'une montée incessante, épectatique vers Dieu :

Ayant rapporté complètement à Dieu tout désir, demeurant continuellement affermi auprès de Dieu et recevant constamment et sans cesse les rayons divins, (l'homme) devient dieu lui-même par participation, et à partir de l'activité et de la vie simplement intellective, il s'avance vers la (vertu) théurgique, gravissant les degrés de la béatitude.[48]

L'échelle des vertus pratiques et contemplatives apparaît pour Nicéphore comme la voie vers la dépossession et l'offrande de soi, comme en témoigne son exégèse du verset final du Miserere dans son *Commentaire du psautier* :

Alors tu prendras plaisir au sacrifice de justice, à l'oblation et aux holocaustes, alors on offrira de jeunes taureaux sur ton autel (Ps 50,21).

Le sacrifice, c'est la justice, c'est-à-dire la vertu juste. La vertu partielle est l'oblation [...], et la (vertu) complète et parfaite, c'est l'holocauste. Quant aux taureaux, ce sont ceux qui,

45. Nicéphore Blemmydès, *Typikon* 9, éd. Heisenberg (cité n. 8), p. 94.

46. Ἡ γάρ τοι θεωρία πάσης ἀρετῆς ὑπερανῴκισται πρακτικῆς, οὐρανία τις οὖσα καὶ ὑπερύψηλος, [...] Ἀδύνατον δὲ συστῆναι ταύτην, οὐκ οὔσης πράξεως (*De virtute et ascesi* 62, l. 448-450).

47. Θεωρητικὴ γὰρ ἀρετὴ τοῦ λογικοῦ τῆς ψυχῆς ἡ σοφία ἐστίν, ἐνέργεια οὖσα περὶ τὰ πάσης ὑπερανῳκισμένα μεταβολῆς (*De virtute et ascesi* 16, l. 114-115).

48. Καὶ πάντα πόθον ὁλοτελῶς συναγαγὼν εἰς Θεόν, καὶ παρὰ Θεῷ μένων ἡδραιωμένος διαπαντός, καὶ συνεχῶς καὶ ἀδιαλείπτως δεχόμενος τὰς θείας αὐγάς, θεὸς γίνεται κατὰ μέθεξιν καὶ αὐτός, καὶ ἀπὸ τῆς ἁπλῶς νοερᾶς ἐνεργείας τὲ καὶ ζωῆς φθάνει πρὸς τὴν θεουργικήν, βαθμοὺς ἀμείβων μακαριότητος (*De virtute et ascesi* 63, l. 462-466).

par la pratique et la contemplation, affrontent le diable et s'offrent à Dieu en parfum d'agréable odeur (Eph 5,2).[49]

Le taureau représente ainsi le combat spirituel et l'offrande de soi qui en résulte. Il est l'image du saint et bienheureux, accomplissement du programme ascétique que propose le *De virtute et ascesi.*

Ce petit traité, mi-philosophique, mi-ascétique, représentatif de l'Empire de Nicée, nous apparaît singulier dans l'histoire de la littérature byzantine, empruntant conjointement à Aristote et aux courants de la tradition ascétique de l'Orient chrétien pour préciser les éléments d'une réflexion pratique et spirituelle sur l'agir humain.

En Occident, par une étonnante convergence, c'est également au XIII[e] siècle, chez Thomas d'Aquin, que l'on voit se développer, dans la 2[e] partie de sa *Somme théologique*, une réflexion éthique valorisant la liberté individuelle et reprenant, pour expliquer la nature de la vertu, la notion aristotélicienne d'*habitus*[50].

Institut Saint-Serge, Paris
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient & Méditerranée

49. Θυσία δὲ δικαιοσύνη, ἤτοι δικαία ἀρετή. Καὶ ἀναφορὰ μέν, εἴτουν ἀναφαίρεμα, ἡ μερικὴ ἀρετή· ἡ δὲ καθόλου καὶ τελεία ὁλοκαύτωμα· μόσχοι δὲ ὅσοι διὰ πράξεως καὶ θεωρίας κερατίζουσι τὸν διάβολον, καὶ εἰς ὀσμὴν εὐωδείας προσάγουσιν ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ (Nicéphore Blemmydès, *Expositio in psalmos*, Ps 50, *PG* 142, col. 1471CD).

50. C'est dès le XIV[e] siècle que ce texte sera connu et traduit à Byzance, tandis que le *De virtute* ne sera édité en Occident qu'au XVIII[e] siècle.

NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *SUR LA VERTU ET L'ASCÈSE*

Texte grec : *Nicephori Blemmydae De virtute et ascesi ; Josephi Racendytae De virtute*, ed. E. Gielen (CCSG 80), Turnhout 2016, p. 3-32.

Les numéros indiqués en gras entre parenthèses renvoient à la pagination de l'édition Gielen Les numéros de paragraphes et de lignes sont propres à la présente mise en page.

Traduction : Michel Stavrou

Les mots en italiques dans la traduction correspondent aux citations identifiées.

Les intertitres en italiques insérés dans la traduction sont destinés à faire ressortir la structure du texte et le contenu des parties successives.

1. Ἤδη τῇ πρώτῃ καὶ δευτέραν ὑμῖν ὑπόμνησιν προσεκτίθημι τοῖς *κληρονόμοις* τῆς ὄντως *ζωῆς*, ὡς πάσης ἀπερρηγμένοις θνητότητος, ἀφωσιωμένοις δὲ τῷ ὄντι διὰ τοῦ τὰ μὴ ὄντα πάντα καταλιπεῖν, ἀποστῆναί τε τῆς ὅλης ὁλοτελῶς ματαιότητος. Ἐπεὶ γὰρ ἔργα πίστεως ἔρημα καὶ *πίστις ἔργων χωρίς*, οἷα *νεκρά*, ζωὴν τῷ κεκτημένῳ παρασχεῖν οὐχ ἱκάνωνται, περὶ τοῦ ὀρθοῦ δόγματος ἐν ἐπιτομῇ προδιαλαβών, εἰκότως καὶ περὶ τῆς ὀρθῆς πράξεως τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιδιαλαβεῖν οὐ κατώκνησα. Τὴν μὲν οὖν πληρεστάτην ὑφήγησιν ἐν ἀμφοῖν ἐκ τῶν κοινῶν μυστηπόλων τῆς χάριτος ἔχετε. Πλὴν καὶ αὐτός, ἔργον πνευματικῆς στοργῆς ἐκτελῶν, τὰ τῆς σωτηρίας αἴτια καθ' ὅσον οἷόν τε πάσης ὑποτυπώσεως προεκθεῖναι προῄρημαι, βραχεῖάν τινα τῶν ἀναγκαίων ἐγνῶσθαι ποιούμενος ὑπαγόρευσιν.

2. Ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ μήτε πρὸ τοῦ σώματος ὅλως ὑπάρξασα, μήτε μὴν μετὰ τὸ σῶμα καὶ ὑστερογενῶς, ἀλλὰ σὺν αὐτῷ τε καὶ μετ' αὐτοῦ. Κἂν τὸ μὲν ἐκ τῆς τετρακτύος συντέθειται τῆς στοιχειακῆς, ἥδ' ἀνωτέρας οὐσίας τετύχηκε, λογικὴ παρῆκται καὶ νοερὰ καὶ αὐτεξουσίως θελητικὴ καὶ αὐτεξουσίως ἐνεργητικὴ καὶ ἡγεμονικὴ καὶ ἀθάνατος, *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* γεγονυῖα τοῦ κτίσαντος· *κατ' εἰκόνα*, διὰ τὸ ἀρχικόν· *καθ' ὁμοίωσιν*, ὡς ὁμοιοῦσθαι τῷ Θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν (4) πεφυκυῖα διὰ τῶν ἀρετῶν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἰδιαίτατα τῆς τοῦ ἀνθρώπου ψυχῆς· ὑπέζευκται δὲ ταύτῃ καὶ τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν, ὀρεκτικαὶ δυνάμεις καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις κοιναί.

3. Πλὴν κἀν τούτοις διενήνοχε τῶν ἀλόγων τὸ λογικὸν ζῷον, ὁ ἄνθρωπος· ὅτι τὰ μὲν ὑπὸ τῆς ὀρέξεως ἄγεται, τὸν ἡγεμόνα λόγον ἐντὸς οὐκ ἔχοντα· τὸ δὲ λογικὸν ζῷον ἄγειν δύναται τὰς ὀρέξεις, ὡς λογικόν τε καὶ ἡγεμονικόν, καὶ χρᾶσθαι ταύταις ὡς βούλεται, καὶ ὅτε, καὶ ὅποι, καὶ ἐφόσον, ὡς αὐτεξούσιον. Πᾶσα γὰρ ὄρεξις ἐν αὐτῷ καὶ ζήτησις καὶ κρίσις καὶ διάθεσις καὶ προαίρεσις καὶ ὁρμὴ καὶ πρᾶξις ἐν αὐτεξουσιότητι γίνεται.

1. Le *De virtute et ascesi*, en tant que 2e chapitre du Typikon du monastère d'Émathia, faisait suite au 1er chapitre constitué par le traité *De fide*. Voir l'introduction à notre édition du *De fide* dans Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques. 2* (SC 558), Paris 2013, p. 274-276.

2. Cf. Tt 3,7.

3. Même si l'on trouve une opposition entre τῷ ὄντι et τὰ μὴ ὄντα, il est probable que τῷ ὄντι se réfère non pas à l'être (τὸ ὄν), mais à celui qui est (ὁ Ὤν). Ce titre du Christ – donné à son monastère – est mentionné par Blemmydès dans les *prooemia* d'autres traités : τοῖς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ τοῦ Ὄντος [...] φοιτηταῖς (*De fide* 1, 1) ; τοῖς τοῦ Λόγου φοιτηταῖς τοῦ Ὄντος [...] (*Epitome logica, Procem.* 1 ; *PG* 142, col. 688c) ; τοῖς τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὄντος (*Explicatio quorundam Psalmorum, PG* 142, col. 1326d).

4. Cf. Jc 2,26.

Préface : l'objet du traité est de compléter le De fide *en formant à la « droite pratique »*

1. Voici qu'en complément au premier, je porte à votre connaissance ce second mémoire[1], à vous, les *héritiers* de la *vie*[2] véritable, car vous vous êtes arrachés à toute condition mortelle et vous vous êtes consacrés à Celui qui est[3], pour avoir abandonné tout ce qui n'est pas et pour vous être éloignés totalement de toute la vanité. Puisqu'en effet, les œuvres dépourvues de foi et *la foi sans les œuvres*, en tant que *choses mortes*[4], ne suffisent pas à accorder la vie à celui qui les possède ainsi, je n'ai pas hésité avec raison, après avoir exposé d'abord la doctrine droite de façon abrégée, à exposer aussi la droite pratique de la même façon. Assurément, vous avez, dans les deux domaines, l'instruction très complète issue des initiés de la grâce connus de tous[5]. Quant à moi, accomplissant une œuvre de l'amour spirituel, j'ai entrepris de montrer en premier lieu les (facteurs) à l'origine du salut, autant que cela est possible dans les limites d'un exposé sommaire, en établissant de façon concise quelques-uns des points qu'il est nécessaire de savoir.

Rappel de l'anthropologie chrétienne : l'homme peut se gouverner par le libre arbitre

2. L'âme de l'homme n'a en aucune façon existé avant le corps, ni certes après le corps et en une naissance postérieure, mais elle existe avec le corps et conjointement à lui. Même si le corps est composé à partir de la Tétrade des éléments[6], l'âme, quant à elle, a obtenu une essence supérieure ; elle a été produite[7] raisonnable, intellective, douée de volonté par le libre arbitre, efficiente par le libre arbitre, souveraine et immortelle, ayant été faite *à l'image et à la ressemblance*[8] du créateur : *à son image* pour commander, à sa *ressemblance* en tant qu'elle est apte par nature à ressembler à Dieu autant qu'il est possible (4) par les vertus. Mais ces qualités sont les plus particulières de l'âme de l'homme, tandis que font aussi partie d'elle l'ardeur et le désir – facultés appétitives[9] qu'il partage également avec les animaux non doués de raison.

3. Cependant l'animal raisonnable, l'homme, diffère des non-raisonnables aussi en ceci : ces derniers sont menés par l'appétence, ne possédant pas en eux la raison qui dirige, tandis que l'animal raisonnable peut gouverner ses appétits, en tant qu'il est raisonnable et souverain, et peut les utiliser comme il veut, quand il veut, où il veut et autant qu'il veut, du fait de son libre arbitre. Car, en lui, toute appétence, toute recherche, tout jugement, toute disposition, tout choix, tout élan et toute action se font dans la capacité de libre arbitre.

5. Nicéphore évoque les écrits des Pères de l'Église, dans le domaine de la foi et de la vie ascétique. Ces Pères κοινοί sont d'abord, pour lui, les Cappadociens et Jean Damascène.

6. Aristote attribue l'invention de cette théorie à Empédocle : *Métaphysique* A4. 985a30.

7. Usage ambigu du verbe παράγω qui ne souligne guère la création. De même voir Nicéphore Blemmydès, *Laudatio Sancti Ioanni Evangelistae* (*BHG* 931), 25, éd. J. A. Munitiz, *AnBoll* 107, 1989, p. 302-346, ici p. 316.

8. Cf. Gn 1,26.

9. L'appétence (ὄρεξις) est le genre dont les espèces sont le désir (ἐπιθυμία), l'ardeur (θυμός) et le désir volontaire (βούλησις), cf. Aristote, *De anima* II, 3, 414b.

4. Καὶ ἄρχονται ὑπὸ τοῦ λόγου τό τε θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν, καὶ πείθονται τῷ λόγῳ κατὰ θεῖον θεσμὸν φυσικῶς. Διὸ καὶ τῆς ψυχῆς *τὸ μὲν ἁπλῶς λογικόν, τὸ δὲ πῶς λογικόν,* ἤγουν *ὡς λόγῳ ἐπιπειθές*· τουτέστι, τὸ μὲν οὐσιωδῶς λογικόν, τὸ δὲ *κατὰ μέθεξιν*, ὥσπερ ἐπὶ τῶν δύο φωστήρων ἔστιν ἰδεῖν· ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν οἴκοθεν φωτεινὸς καὶ φωτιστικός, ὁ δέ γε κατ' ἐπεισαγωγήν· ἀερομιγὲς γὰρ ἔχων τὸ σῶμα καὶ ζοφερόν, ἐκ τοῦ μείζονος εἰσδέχεται τὰς αὐγάς, καὶ γίνεται καὶ οὗτος φωτοειδής. Ὅταν δ' ἐξ ἀντιφράξεως τῆς γῆς κωλύοιτο καταυγάζεσθαι, φωτὸς ἐστερημένος εὑρίσκεται. Καὶ ποτὲ μὲν ὁλικῶς ἐκλείπει τὸ φαεινὸν ἐξ αὐτοῦ, ποτέ δε μερικῶς, πρὸς λόγον τῆς ἀντιφράξεως. Οὕτω τοι καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ· φύσει λογικὸν ὑπάρχει καὶ νοερόν, τὸ δ' ὑποβεβηκὸς ἄνουν καὶ ἄλογον. Θέσει δέ πως γίνεται καὶ αὐτὸ λογοειδές τε καὶ νοοειδές· ὅτε μέντοι παρὰ τοῦ ὑπερέχοντος τὰς λογικάς (5) τε καὶ νοερὰς ἐλλάμψεις οὐ δέχοιτο, τῆς γεηρᾶς διατειχιζούσης καὶ ὑλοχαροῦς προαιρέσεως, τὴν ἀλογίαν εὐθὺς ἐπιδείκνυσι καὶ κτηνωδῶς ὑπὸ τῶν ὀρέξεων ἄγεται πρὸς μέτρον τῆς κατὰ προαίρεσιν ὑλοχαρίας καὶ γεηρότητος.

5. Διὸ πᾶσαν σπουδὴν εἰς βελτίωσιν προαιρέσεως εἰσάγειν ἀναγκαιότατον· προαιρέσεως γὰρ εὖ ἐχούσης, ἅπαν κατορθοῦται χρηστόν, *ἐλεοῦντος Θεοῦ*. *Χωρὶς* γὰρ αὐτοῦ, καθὼς αὐτός φησιν, *οὐ δύναταί τις ποιεῖν οὐδέν*. Προσευχὴ τοιγαροῦν προηγούμενον αἴτιον παντὸς κατορθώματος· αὕτη γὰρ ἐπισπᾶται τῷ προσευχομένῳ τὸν ἔλεον τοῦ Θεοῦ.

6. *Προσευχὴ δέ ἐστιν ὁμιλία νοῦ πρὸς Θεὸν* δεητική. Πέφυκε δ' αὕτη μὴ μόνον ἐντεταγμένοις καιροῖς, ἀλλὰ καὶ συνεχῶς ἐπιτελεῖσθαι κατὰ πᾶσαν ὥραν, ἐργαζομένων, τρεφομένων, ἢ καὶ ἀλλήλοις ὁμιλούντων ἡμῶν. Οὕτω καὶ δυνατὸν καὶ κατὰ πάντα λυσιτελέστατον τὸ *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι*.

7. Βελτιοῦται δε προαίρεσις πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ πάμπαν τῆς τῶν ἀβελτέρων ἀπέχεσθαι συναναστροφῆς· αὕτη γὰρ ἐνίησι τῇ ψυχῇ τοῦ τοῖς εἰρημένοις συνδιατρίβοντος τὴν μίμησιν τοῦ κακοῦ λαθρηδόν, ὥσπερ τινα θανατηφόρον ἰόν. Εἶτα μεγάλην δίδωσι τῇ προαιρέσει ῥοπὴν πρὸς τὸ ἀγαθὸν τὸ διηνεκῶς φέρειν ἐν λογισμῷ τὰς θεοφιλεῖς ἐργασίας τῶν λαμψάντων ἐν ὁσιότητι (6) καὶ μετὰ πάσης ἀτενίζειν ἐπιμελείας πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς παραδείγματα. Τὸ μὲν οὖν ἀπὸ τῶν ῥαθύμων ἐκκλίνειν ὁλοσχερῶς καὶ τὰς αὐτῶν ὁμιλίας

10. La persuasion (πείθω) qu'exerce la raison sur la partie non rationnelle de l'âme trouve son modèle analogique dans la relation originelle qui existe entre le νοῦς et la nécessité : voir Platon, *Timée* 48a.

11. Voir Eustrate de Nicée, *In Ethica Nicomachea VI commentaria : Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut (Commentaria in Aristotelem graeca 20), Berolini 1892, p. 112, l. 7-10.

12. Sur la source de cette « métaphore vive » de caractère astronomique, voir Nicéphore Blemmydès, *Epitome physica* 27 (*PG* 142, col. 1256-1268).

4. Sous la gouverne de la raison sont aussi l'ardeur et le désir, et ils s'en remettent par nature à la raison conformément à une institution divine[10]. C'est pourquoi *une (part) de l'âme est absolument rationnelle, tandis que l'autre est de quelque manière rationnelle, c'est-à-dire qu'elle s'en remet à la raison*[11] ; autrement dit l'une est rationnelle par essence, et l'autre l'est *par participation*, de même que nous pouvons le voir pour les deux luminaires. L'un d'eux, en effet, est de soi-même lumineux et illuminateur, mais l'autre ne l'est à vrai dire que par un apport extérieur, car son corps, étant mêlé d'air et se trouvant sombre, reçoit les rayons émis par le plus grand et en devient lui aussi éclairant. Mais lorsque l'interposition de la terre l'empêche de briller, on le trouve privé de luminosité. Et l'éclat l'abandonne tantôt totalement, tantôt partiellement en proportion de ce qui s'interpose[12]. Ainsi en est-il vraiment de la partie dirigeante de l'âme humaine : elle est par nature raisonnable et intellective, tandis que la partie inférieure est privée d'intellect et de raison, mais par acquisition[13] elle prend, elle aussi, en quelque sorte la forme de la raison et de l'intellect. Chaque fois qu'elle ne reçoit pas de la partie qui la domine les illuminations de la raison (5) et de l'intellect, parce que son choix terrestre, qui jouit de la matière, élève un mur de séparation, elle montre aussitôt son manque de raison et, à la manière des bêtes brutes, elle est dirigée par ses appétits, avec pour critère la jouissance matérielle et le caractère terrestre conformément à son choix.

Le choix (proairesis) *comme instance décisive de l'homme : invitation à l'améliorer*

5. C'est pourquoi il est hautement nécessaire de faire porter tout son zèle à l'amélioration du choix; car si le choix est sain, tout ce qui est bon réussit, *Dieu ayant pitié de nous*[14]. Car *sans Lui*, ainsi qu'Il l'a dit Lui-même, nul *ne peut rien faire*[15]. Donc la prière est la cause principale de tout succès, car c'est elle qui attire sur celui qui prie la miséricorde de Dieu.

6. *La prière est une relation intime de l'intellect avec Dieu*[16] qui sollicite celui-ci. Et elle naît par nature non seulement aux moments qui sont assignés, mais pour continuellement s'accomplir à toute heure au cours de notre travail, de nos repas ou même de nos rencontres les uns avec les autres. Ainsi *prier sans cesse*[17] est possible et en tout point le plus avantageux.

7. Meilleur devient le choix tout d'abord si l'on s'abstient complètement de la fréquentation des gens dépravés. Car celle-ci inspire subrepticement dans l'âme de celui qui passe du temps avec les individus évoqués l'imitation du mal comme un venin mortifère. Ensuite ce choix d'aller vers le bien reçoit une grande force de la présence constante, dans la pensée, des travaux pleins d'amour pour Dieu accomplis par ceux qui ont brillé en sainteté, (6) et du regard maintenu fixé avec une application totale sur les exemples de vertu. Le fait, donc, de se détourner complètement des gens nonchalants et de repousser

13. Je remercie Vincent Déroche d'avoir attiré mon attention sur la présence de l'opposition classique φύσει/θέσει, opposition reprise dans la théologie chrétienne. Voir notamment Nicéphore Blemmydès, *Lettre à Jacques de Bulgarie* 9, l. 16, éd. Stavrou (cité n. 1), p. 100 et note 4, p. 101.

14. Cf. Rm 9,16.

15. Jn 15,5.

16. Cf. Origène, *Fragmenta in Psalmos 1-150*, Ps 140, v. 2 : *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata. 3, Patres antenicaeni*, ed. J. B. Pitra, Parisiis 1883, p. 348.

17. Cf. 1 Th 5,17.

ἀποστυγεῖν ἀρχὴ βελτιώσεως, ὅτιπερ οἱ τοιοῦτοι καὶ μόνον ὁρώμενοι πολλὴν τὴν λύμην ἐνιέναι πεφύκασι ταῖς ἐπιρρεπέσιν εἰς ῥαθυμίαν ψυχαῖς. Τὸ δὲ καὶ νοερῶς συνδιάγειν τοῖς νήφουσιν, ἐκ τοῦ τὰ περὶ αὐτῶν ἱστορούμενα διὰ μελέτης ποιεῖσθαι, καὶ λίαν ἐπωφελές. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὡς πρόδηλα, διὰ βραχυλογίας ἐπήλθομεν.

8. Καταμάθωμεν τολοιπὸν τί τὸ τοῦ ἀνθρώπου ἔργον ἐστίν, οὐ καθὸ γεωργικὸς οὗτος, ἢ ναυτικός, ἢ τέχνης ὅλως εἰδήμων τινός, ἀλλὰ καθὸ ἄνθρωπος.

9. Τὸ μὲν οὖν ἁπλῶς ζῆν φαίνεται κοινὸν εἶναι καὶ τοῖς φυτοῖς· ζῇ γὰρ καὶ ταῦτα τρεφόμενα καὶ αὐξόμενα, πρὸς δὲ καὶ γεννητικῆς οὐκ ἐστερημένα δυνάμεως. Τὸ δ' αἰσθητικῶς ζῆν καὶ καθ' ὁρμὴν κινεῖσθαι καὶ κατ' ἐπιθυμίαν ὀρέγεσθαι καὶ θυμὸν κοινὰ ζώῳ παντί. Λείπεται τοίνυν ἀνθρώπου ἔργον εἶναι, καθὸ ἄνθρωπος, τὸ μετὰ λόγου ζῆν. Ἐπεί δε πανταχοῦ διαφέρει τὸ ἁπλῶς ἐνεργεῖν καὶ τὸ εὖ ἐνεργεῖν, διαφέροι ἂν καὶ τὸ ἁπλῶς μετὰ λόγου ζῆν καὶ τὸ εὖ μετὰ λόγου ζῆν. Τοῦ μὲν οὖν ἁπλῶς ἀνθρώπου ἔργον ἐστὶ τὸ ἁπλῶς μετὰ λόγου ζῆν, τοῦ δὲ σπουδαίου τὸ εὖ μετὰ λόγου ζῆν· *λογικὸν* γὰρ *ζῷον* ὁ ἄνθρωπος, καὶ μετὰ λόγου πᾶσα πρᾶξις αὐτοῦ.

10. Ἀλλ' ὁτὲ μὲν ἀπλανῶς πράττει τὸ ἀγαθόν, ὁτὲ δὲ πεπλανημένως τὸ μὴ ἀγαθὸν ὡς ἀγαθὸν ἐνεργεῖ. Πολλάκις δὲ καὶ τὸ μὴ ἀγαθὸν οἶδεν ὅτι οὐκ ἀγαθόν, ἀλλ' ἐκ φαύλης προαιρέσεως πράττει αὐτό. Ἐνίοτε δὲ οὐδὲ ἀγαπᾷ (7) πράττειν αὐτό, ἀλλ' ὑπὸ μοχθηρᾶς συνηθείας ἀγόμενος πράττει αὐτό. Ἔστιν ὅτε καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πράττειν καταγινώσκων ἑαυτοῦ. Ποτέ δε πράττων τὸ ἀγαθόν, οὐ καθὼς δεῖ, πράττει αὐτό. Σπουδαίου τοίνυν ἀνθρώπου τὸ ἀπλανῶς ἀεὶ καὶ ἀπλημμελῶς καὶ καθὼς δεῖ, πράττειν τὸ ἀγαθόν. Τοῦτο δε ἐστι τὸ ζῆν αὐτὸν διόλου κατὰ τελείαν ἀρετὴν καὶ ἀνόθευτον.

11. Χρὴ τοίνυν διαλαβεῖν περὶ ἀρετῆς, ἥτις ἐκ τοῦ αἱρετὴ κατὰ φύσιν εἶναι τὴν κλῆσιν εἴληχεν. Εἴη δ' ἂν μᾶλλον ἐκ τοῦ αἴρειν ἐτεῶς, ἤγουν ὑψοῦν ἀληθῶς τὸν κεκτημένον ὠνομασμένη, καθὼς ἡ κακία, τὸ ἀντικείμενον, ἐκ τοῦ κάτω κεῖσθαι ποιεῖν.

12. Οὔσης οὖν ἐν ἡμῖν τριμεροῦς τῆς ψυχῆς καὶ διαιρουμένης εἴς τε τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον, ἄρχον μέν ἐστιν ἐν αὐτῇ κατὰ φύσιν τὸ λογικόν, ἀρχόμενον δε τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμικόν. Ἐπὶ δὲ τῶν φαύλων ἄρχει παρὰ φύσιν τὸ ὑποβεβηκός, καὶ κατακυριεύει τὸ χεῖρον τοῦ κρείττονος, ἐπικρατούσης τῆς ἀλόγου ζωῆς. Ἐπὶ μέντοι τῶν σπουδαίων φυλάττεται τὸ κατὰ φύσιν, καὶ τοῦ χείρονος ἄρχει τὸ κρεῖττον πρεπόντως, τὸ λογικόν.

18. Blemmydès appelle ici à la lecture des *Vies* de saints.
19. Cf. Aristote, *Catégories*, texte établi et trad. par R. Bodéüs, Paris 2001, II, 24.

avec horreur leur compagnie, c'est le commencement du progrès, précisément parce que la seule vue de tels individus produit naturellement un grand dommage dans les âmes portées à la nonchalance. Et, d'autre part, il y a une grande utilité aussi de passer sa vie par l'intellect avec les hommes vigilants, dès lors que l'on acquiert par l'étude ce qui a été relaté à leur sujet[18]. Eh bien, nous avons parcouru ces points brièvement car ils sont évidents.

La tâche de l'homme valeureux : vivre bien en accord avec la raison

8. Examinons ensuite quelle est la tâche de l'homme, non en tant que paysan ou marin ou en tant qu'il est habile dans un art, mais en tant qu'homme.

9. D'une part, donc, le simple fait de vivre paraît être commun aussi aux végétaux ; ils vivent, en effet, en se nourrissant et croissant sans être privés de la faculté de se reproduire. D'autre part, la vie sensitive, le mouvement dicté par l'impulsion, l'aspiration réglée par le désir et l'ardeur sont communs à tout être animé. Il reste donc que la tâche de l'homme en tant qu'homme est de vivre avec raison. Mais puisque diffèrent en tout point le fait d'agir simplement et le fait d'agir bien, devraient être également différents le fait de vivre avec raison simplement et le fait de vivre bien avec raison. Donc la tâche de l'homme simplement homme est de vivre simplement avec raison, mais celle de l'homme valeureux est de vivre bien avec raison ; car *l'homme est* un *animal rationnel*[19] et toute activité de sa part s'accompagne de la raison.

10. Mais tantôt sans faire fausse route il accomplit le bien, tantôt en se fourvoyant il commet ce qui n'est pas le bien en pensant que c'est le bien qu'il accomplit. Souvent aussi il sait que ce qui n'est pas le bien n'est pas bien, mais à la suite d'un choix mauvais il le commet. Il arrive qu'il n'aime en rien le commettre, mais (7) qu'il le commette, entraîné par une habitude néfaste. Parfois même il se blâme lui-même alors que précisément il le commet. Il arrive qu'il accomplisse le bien, mais en ne le faisant pas comme il le faut. Donc il appartient à l'homme valeureux d'accomplir le bien toujours sans faire fausse route, sans fausse note et comme il le faut. Cela est de sa part vivre en tout selon la vertu parfaite et authentique.

La vertu est ce qui élève, car elle appartient à la partie intellective de l'âme

11. Il faut donc étudier la vertu : elle a reçu son appellation (ἀρετή) du fait que par nature elle est « celle qu'on doit choisir » (αἱρετή)[20]. Mais elle pourrait plutôt tirer son nom du fait qu'elle « élève » (αἴρειν) réellement, autrement dit qu'elle fait monter vraiment celui qui la possède, de même que la bassesse (κακία), son contraire, tient son nom de ce qu'elle pousse à se trouver « en bas » (κάτω)[21].

12. Puisque donc l'âme qui est en nous comporte trois parties et se divise en ce qui gouverne et ce qui est gouverné, ce qui gouverne en elle est par nature la partie rationnelle, tandis que ce qui est gouverné est le désir et l'ardeur. Chez les gens vils, contrairement à l'ordre naturel, l'inférieur gouverne et le pire règne sur le meilleur, car la vie irrationnelle a pris le commandement. Chez les gens valeureux, néanmoins, ce qui est conforme à la nature est préservé et, comme il convient, le pire est gouverné par le meilleur, à savoir la partie rationnelle.

20. Cf. *Etymologicum magnum*, rec. T. Gaisford, Oxford 1848 (repr. Amsterdam 1967), p. 138, l. 33.
21. Cf. *ibid.*, p. 484, l. 36.

13. Τοῦτο δὴ καλεῖται καὶ *νοερὸν* καὶ *διανοητικόν*· νοερόν, ὅταν αὐτόθεν ἁπλαῖς ἐπιβολαῖς ἐντυγχάνοι τοῖς νοητοῖς· διανοητικόν, ὁπότε διὰ κατεξετάσεως νοεῖ καὶ μαθήσεως. Ἀλλ' ἐν οἷς μὲν σχέσις οὔκ ἔστι τις ἔνυλος, (8) οὔθ' ὅλως προσπάθεια σώματος, ἀμέσως καὶ ἀχρόνως τὸ νοερὸν ἐπιβάλλει τοῖς νοητοῖς· καὶ καλεῖται νοῦς ἐνεργείᾳ, καὶ ἔστι πρώτως νοῦς θεωρητικός. Καὶ καθάπερ ὄψις ὁμιλοῦσα τοῖς ὁρατοῖς οὐ δεῖται τοῦ διδάσκοντος, ὅτι τόδε λίθος ἐστὶ τυχόν, καὶ τόδε ξύλον ἢ ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν — βλέπει γὰρ καὶ γινώσκει τί τούτων ἕκαστον —, οὕτω καὶ νοῦς ἐπιβάλλων τοῖς νοητοῖς οὐ χρήζει διδασκαλίας τινὸς εἰς τὴν αὐτῶν κατανόησιν· ἐναργῶς γὰρ αὐτὰ καθορᾷ. Διὸ καὶ καλῶς εἴρηται τοῖς ἀρχαίοις *ὡς* ὅπερ *ὄψις ἐν σώματι*, τοῦτο *νοῦς ἐν ψυχῇ*. Τὸ μὲν οὖν ἐν τοῖς ὑπεραναβεβηκόσι τὴν αἴσθησιν.

14. Ἐν οἷς δε βίος ἐστὶν ὑλικώτερος καὶ προμήθεια σώματος, διανοητικῶς ἐνεργεῖ τὸ τῆς ψυχῆς λογικόν, καὶ διάνοια καὶ δυνάμει νοῦς ὀνομάζεται· διάνοια μὲν ἐκ τοῦ διά τινος ὁδοῦ νοεῖν καὶ διὰ μεσοτήτων τινῶν καὶ μεταβάσεων ἐνεργεῖν, ἀλλ' οὐ πρώτως εὐθὺς χωρὶς μερισμοῦ· δυνάμει δὲ νοῦς, ὡς μὴ τῇ οὐσίᾳ σύνδρομον ἐπιδεικνύμενον τὴν ἐνέργειαν, καθὼς ἔχει φύσεως, ὑλικαῖς εἰς τοῦτο καὶ σωματικαῖς ἐπισκοτήσεσι κωλυόμενον· δυνάμενον μέντοι κατὰ πρόβασιν τὸ κατὰ πρώτας ἐπιβολὰς ἔργον ὑστέρως ἐπιτελεῖν, καὶ ἀπὸ τοῦ δυνάμει καὶ ἀτελοῦς εἰς τὸ ἐνεργείᾳ προϊέναι καὶ τέλειον διὰ ζητήσεως καὶ ἀνιχνεύσεως, ἔτι τὲ τοῦ ἐκ διδασκαλίας φωτὸς καὶ τῆς ἔξωθεν ὁδηγίας καὶ δείξεως. Οὐχ ἕτερος γὰρ ὁ δυνάμει νοῦς τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας παρὰ τὸν ἐνεργείᾳ νοῦν, ἀλλ' εἷς νοῦς ὁ αὐτὸς διαφοροτρόπους τὰς (9) ἐνεργείας πρὸς τὴν σπουδὴν ἢ τὴν ῥαθυμίαν τῶν κεκτημένων ποιούμενος.

15. Τοῦτο δὴ τὸ τῆς ψυχῆς διανοούμενον. *Περὶ μὲν τὰ καθόλου καὶ ὑπὲρ αἴσθησιν* ἐνδιατρῖβον, *σοφίαν τὲ κατορθοῖ καὶ ἐπιστήμην, καὶ νοῦς θεωρητικὸς καὶ διάνοια λέγεται. Περὶ δὲ τὰ καθέκαστα* καταγινόμενον *καὶ πρακτά, νοῦς τὲ πρακτικὸς καὶ λογισμὸς ὀνομάζεται*, καὶ φρόνησιν ἀπαρτίζει καὶ δι' αὐτῆς τὰς ἄλλας πρακτικὰς ἀρετάς. Ὅτε μὲν γὰρ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν περισκοπεῖ, θεωρητικῶς ἐνεργεῖ· ὅτε δὲ τὴν τῶν συμφερόντων τῷ ἀνθρώπῳ πρὸς τὸ εὖ μετὰ λόγου ζῆν εὕρεσιν ποιεῖται, πρᾶξιν ἐπιτελεῖ. Τέλος δὲ τοῦ θεωρητικοῦ ἡ ἀλήθεια, τοῦ πρακτικοῦ δε τὸ ἀγαθόν, οὐ τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ τὸ ὄντως ἀνθρώπινον ἀγαθόν, τουτέστιν ἡ ἀρετή.

22. Cf. Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue. Livre III*, trad. de C. Mondésert & Ch. Matray, notes de H. I. Marrou (SC 158), Paris 1970, I, 2, p. 12.

23. Cf. Aristote, *De anima* 414a32.

24. Cf. Aristote, *Ethica nicomachea [= EN]*, rec. F. Susemihl, cur. O. Apelt, Lipsiae 1912[3], I, 2, 3, 1096b, 28-29 : ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς. Nous suivons la subdivision proposée par R. Bodéüs dans sa traduction française (*Éthique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 2004).

25. Sur cette distinction, voir Nicéphore Blemmydès, *De anima* 21, éd. M. Verhelst, *Le « Traité de l'âme » de Nicéphore Blemmyde*, thèse dactylographiée de l'université de Louvain, Louvain 1976, vol. 2, p. 20, l. 4-10.

13. Cette (partie rationnelle) est appelée *partie intellective*[22] et *partie discursive*[23] : partie intellective lorsque, d'elle-même, elle rencontre les intelligibles par une appréhension simple; partie discursive lorsqu'elle les conçoit à travers l'examen et l'acquisition des connaissances. Mais chez ceux qui échappent en quelque sorte à la matière (8) et qui ignorent tout penchant pour le corps, immédiatement et sans délai la partie intellective appréhende les intelligibles, et elle est appelée *intellect en acte* et elle est en premier lieu l'intellect contemplatif. Et de même que la vue, touchant les choses visibles, n'a pas besoin qu'on lui enseigne que ceci se trouve être une pierre et cela du bois ou quelque autre objet sensible – car elle voit et reconnaît la nature de chacun de ces objets –, de même également l'intellect, appréhendant les intelligibles, n'a pas besoin d'un enseignement quel qu'il soit pour accéder à leur compréhension. Il les contemple, en effet, clairement. C'est pourquoi les Anciens ont fort bien dit que *ce qu'est la vue dans le corps, l'intellect l'est dans l'âme*[24]. Voilà donc ce que l'on trouve chez les hommes qui sont montés au-delà de la sensation.

14. Mais chez ceux dont la vie se porte davantage sur la matière et qui ont des égards pour le corps, l'activité de la partie rationnelle de l'âme se déploie selon le mode discursif et elle s'appelle *raison discursive* et *intellect en puissance*[25] : *raison discursive*, d'une part, du fait que la pensée court suivant un itinéraire et qu'elle déploie son activité au moyen d'éléments intermédiaires et de transitions, et non pas en premier, d'emblée, sans sérier les choses; *intellect en puissance*, d'autre part, parce qu'elle ne montre pas, autant qu'elle la possède selon sa nature, l'acte qui concourt avec l'essence, empêchée à cela par des obscurités dues au matériel et au corporel; elle peut cependant, en progressant, accomplir avec retard la tâche qui se fait selon des appréhensions immédiates et, en partant de ce qui est en puissance et inaccompli, avancer vers ce qui est en acte et accompli, par la recherche et l'investigation, et aussi au moyen de la lumière dispensée par l'instruction et par le savoir profane[26] qui guide et montre. Car, sous le rapport de l'essence, l'intellect en puissance n'est pas différent de l'intellect en acte, mais il s'agit d'un seul et même intellect qui donne un tour différent aux (9) actes en rapport avec le zèle ou la nonchalance de ceux qui le possèdent.

15. Voici donc la pensée qui s'exerce dans l'âme : lorsqu'elle s'attache *au général et à ce qui est au-delà du sensible, elle conduit correctement la sagesse et la science, et elle est dite « intellect contemplatif » et « raison discursive ». Mais* lorsqu'elle s'occupe *des réalités particulières et des actes à accomplir, elle est appelée « intellect pratique » et « raisonnement »*[27], et elle parfait la prudence et, par celle-ci, elle parfait toutes les autres vertus pratiques. Car, lorsque la pensée porte son attention sur la connaissance des êtres, son activité est contemplative, mais lorsqu'elle fait découvrir ce qui est utile à l'homme pour vivre bien avec raison, elle accomplit l'action. Le but de l'intellect contemplatif est la vérité, celui de l'intellect pratique est le bien, non pas celui qui est apparent mais le véritable bien de l'homme, c'est-à-dire la vertu.

26. Littéralement « ce qui guide et montre de l'extérieur (de l'Église) ». Nicéphore désigne comme λόγοι ἔξω les écrits profanes (*Autobiographie* I, 49, l. 1-2 : *Nicephori Blemmydae autobiographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior*, cur. J. A. Munitiz (CCSG 13), Turnhout 1984, p. 26.

27. Pour tout ce passage, cf. Eustrate, *In Ethica Nicomachea VI*, éd. Heylbut (cité n. 11), p. 393, l. 26-29. Les termes καθέκαστα et πρακτά sont repris d'Aristote : *EN* VI, 8, 4, 1143a32-35.

16. Τέσσαρες δὲ παραδέδονται γενικαὶ περιληπτικαὶ πασῶν ἀρεταὶ πρακτικαί· δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία καὶ φρόνησις. Ὑπερέχει δε τῶν ἄλλων ἡ φρόνησις· ἀρχὴ γάρ ἐστι πασῶν πρακτικῶν ἀρετῶν, ὅτι καὶ τοῦ ὑπερέχοντος καθέστηκεν ἀρετή, τοῦ διανοητικοῦ φημι καὶ λογιστικοῦ, πρακτικὴ δε ἀρετή. Θεωρητικὴ γὰρ ἀρετὴ τοῦ λογικοῦ τῆς ψυχῆς ἡ σοφία ἐστίν, ἐνέργεια οὖσα περὶ τὰ πάσης ὑπερανῳκισμένα μεταβολῆς· *ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ πρακτά, ἐν οἷς αἵρεσις καὶ φυγὴ* κατὰ τὴν (10) ἡμῶν αὐτεξουσιότητα· *καὶ γὰρ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν αὐτὰ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι*. Ταῦτα δὴ καὶ μεταβολῆς οὐκ ἐκτός· ποτὲ γὰρ τόδε συμφέρει, ποτέ δ' οὐ συμφέρει, καὶ πᾶσι πάντα συμφέρειν καὶ ὡσαύτως ἀδύνατον.

17. Ἐπεί δε φρόνιμός ἐστιν ὁ δυνάμενος ἀρίστως βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθά, δι' ὧν ἂν ἔχοι τὸ εὖ κατ' ἀλήθειαν ζῆν, *ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς περὶ τὰ ὄντως ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν*, δηλονότι δε καὶ εὑρετικήν. Φρονήσεως γὰρ ἔργον εὑρίσκειν τί τὸ ἀγαθὸν καὶ τί τὸ κακόν, καὶ βουλεύεσθαι πῶς τοῦ ἀγαθοῦ μὲν ἐπιτεύξεται, τὸ πονηρὸν δὲ ἀποφύγῃ· καὶ ἄμφω γὰρ ἥ τε τοῦ ἀγαθοῦ ἐπίτευξις καὶ ἡ ἀποφυγὴ τοῦ κακοῦ φρονήσεως κατορθώματα. Ὥσπερ δὲ ὁ ἀρχιτέκτων τοῖς οἰκοδόμοις ὑφηγεῖται τοῖς ὑπ' αὐτὸν τοὺς τῆς δομήσεως τρόπους ἀρχικῶς τε καὶ διδασκαλικῶς, οὕτω καὶ ἡ φρόνησις τῶν ἄλλων ἐξάρχουσα πρακτικῶν ἀρετῶν, ταύταις ἐπιτάττει τὰ δέοντα. *Σοφίας δέ τις οὖσα οἷον ἐπίτροπος, τὰ πάθη κατέχει καὶ σωφρονίζει, καὶ ταύτην παρασκευάζει τὸ οἰκεῖον ἔργον* ἀθορύβως ποιεῖν. Ἔργον δὲ σοφίας ἐστὶν ἡ γνῶσις τῶν ὄντων, καθὸ ὄντα εἰσίν, ἡ εὕρεσις τῶν ἀρχῶν, ἐξ ὧν ἡ γνῶσις, ἡ θεωρία τῆς ἀληθείας καὶ ἡ εὐσέβεια. (11)

18. Σύνεσις δὲ καταγίνεται μὲν καὶ αὕτη περὶ τὰ πρακτά· πλὴν κἀν τοῖς θεωρητοῖς εὑρίσκεται χρησιμεύουσα· ποῦ γὰρ οὐ χρήσιμον τὸ συνιέναι; Περὶ μὲν οὖν τὰ μεγάλα καὶ ὁλικώτερα τῶν πρακτῶν, ἡ φρόνησις τῶν ὅλων ἀρχιτεκτονοῦσα πρακτικῶν ἀρετῶν καταγίνεται· περὶ δὲ τὰ μικρὰ καὶ μερικώτερα καὶ καθημέραν, ἡ σύνεσις. Συνετὸς γάρ ἐστιν ὁ δυνάμενος ὀρθῶς περὶ τοῦ προκειμένου βουλεύσασθαι καὶ τὸ δέον γνῶναι καὶ συνιδεῖν οἴκοθέν τε κἀκ τῶν ἑτέρωθεν ὑφηγήσεων καὶ διατάξεων τῷ κρῖναι καλῶς τὰ λεγόμενα.

28. Cf. Aristote, *Magna Moralia [= MM]* I, 34, 8 : *Aristotelis quae feruntur magna moralia*, rec. F. Susemihl, Lipsiae 1883.

29. Cf. Aristote, *EN* VI, 4, 2, 1140a25-28 ; Eustrate, *In Ethica Nicomachea VI*, éd. Heylbut (cité n. 11), p. 303, l. 2-5.

30. Aristote, *EN* VI, 4, 2, 1140b20-21 ; Eustrate, *In Ethica Nicomachea VI*, éd. Heylbut (cité n. 11), p. 311, l. 26-28.

31. Cf. Aristote, *MM* I, 34, 32.

32. Cf. Aristote, *EN* VI, 8, 2, 1142b34. La σύνεσις désigne chez Aristote l'intelligence pratique, le « bon sens » (cf. L. Couloubaritsis, Temps et action dans l'*Éthique à Nicomaque*, *Ontologie et dialogue : mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, textes réunis par N. L. Cordero, Paris 2000, p. 131-148, ici

Rappel des quatre vertus cardinales

16. D'après la tradition il y a quatre vertus pratiques cardinales qui englobent toutes les autres : la justice, la tempérance, le courage et la prudence. La prudence est supérieure aux autres ; en effet elle est le principe de toutes les vertus pratiques parce qu'elle constitue aussi la vertu de ce qui est supérieur, j'entends de la partie discursive de l'âme et de la partie rationnelle, mais elle est une vertu pratique. En effet, la sagesse est la vertu contemplative de la partie rationnelle de l'âme, étant l'activité qui concerne ce qui demeure au-delà de tout changement ; *quant à la prudence, elle concerne les actes à accomplir, dans lesquelles choix et rejet* dépendent de (10) notre capacité de libre arbitre ; *et* en effet *il nous appartient de les accomplir ou non*[28]. Cela n'est certes pas sans changement, car tantôt telle action est utile, tantôt elle n'est pas utile, et il est impossible que toutes les actions soient utiles à tous et de la même manière.

Interrelation entre prudence et compréhension

17. Puisque prudent est celui qui est capable de délibérer excellemment sur ce qui est bon pour lui-même et qui lui offre la possibilité de *vivre* authentiquement *bien*[29], *il s'ensuit nécessairement que la prudence est un état qui, accompagné d'une raison vraie, porte à agir dans la sphère des biens humains*[30] véritables, c'est-à-dire à être également inventif. En effet la tâche de la prudence est de découvrir après réflexion ce qu'est le bien et ce qu'est le mal, et de délibérer par quel moyen atteindre le bien et échapper au mal ; car les deux démarches, la conquête du bien et la fuite du mal, sont les réussites de la prudence. De même que l'architecte donne aux constructeurs placés sous sa direction ses instructions sur la façon de construire en tant qu'il est celui qui commande et qui instruit, de même également la prudence régit toutes les autres vertus pratiques et leur ordonne ce qu'il faut faire. Étant en quelque sorte *l'intendant de la sagesse, elle contient et réprime les passions, et elle dispose la sagesse à remplir sa tâche propre* sans se laisser troubler[31]. D'autre part, la tâche de la sagesse, c'est la connaissance des êtres en tant qu'êtres, la découverte des principes dont sont tirées la connaissance, la contemplation de la vérité et la vraie foi. (11)

18. Par ailleurs la compréhension (σύνεσις)[32], elle aussi, s'occupe des actes à accomplir[33], si ce n'est qu'elle est trouvée utile également pour les réalités à contempler[34]. Où, en effet, le fait de *comprendre* (συνιέναι) n'a-t-il point d'utilité[35] ? D'un côté, donc, la prudence qui dirige l'ensemble des vertus pratiques s'occupe des actes importants et les plus généraux qu'on accomplit ; de l'autre, la compréhension s'occupe des affaires mineures plus particulières et quotidiennes. Est, en effet, compréhensif celui qui est capable de prendre une décision avec rectitude sur ce qui se présente, de savoir ce à quoi l'on est tenu et de le discerner tant par soi-même qu'à partir des indications et instructions qui viennent de l'extérieur, en jugeant correctement les propos tenus.

p. 145). Revenant à l'étymologie, Blemmydès semble lui accorder un sens plus large de « capacité de compréhension ». Nous suivons ici la traduction de R. Bodéüs (*Éthique à Nicomaque* [cité n. 24], p. 327).

33. Cf. Aristote, *MM* I, 34, 18.

34. Cf. Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis metaphysica commentaria* III, 996b13 : Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 2 & 3*, transl. by W. E. Dooley & A. Madigan, London 1992, p. 109, où τὰ θεωρητά est traduit par « objects of contemplation ».

35. Sur la relation entre σύνεσις et συνιέναι, voir notamment Ex 35,35 (LXX).

19. Συνέσεως δὲ καὶ φρονήσεως ποιητικὰ πολυπειρία καὶ προσοχή, καὶ ἀγάπησις τοῦ καλοῦ, τὸ δὴ πρώτιστον. Εἰ τοίνυν μετ' ἐπιστασίας ἐν ἀληθεῖ καρδίας διαθέσει τὰ περὶ τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν ἱστορούμενα σπεύδομεν ἀναλέγεσθαι καὶ κατέχειν παρ' ἑαυτοῖς, ἐσόμεθα ποριστικοὶ τῶν πρὸς εὐζωΐαν ἀληθῆ συμφερόντων ἡμῖν.

20. Φρόνησις μὲν οὖν ἐκ τοῦ φέρειν ὄνησιν ἤγουν ὠφέλειαν εἴρηται, σύνεσις δ' αὖ ἐκ τοῦ συνιέναι τὸν συνετόν, εἴτ' οὖν συνορᾶν, εἰς γνῶσιν ἄγειν, καταμανθάνειν τὸ χρήσιμον ὃ δὴ καὶ αὐτῷ τῷ συνιέντι καὶ λοιποῖς πρὸς ὠφέλειαν· ἐν γὰρ τοῖς βλαπτικοῖς οὔτε σύνεσις οὔτε φρόνησις, ἀλλὰ πονηρία καὶ δολιότης. (12)

21. Ἄκρων δε δύο φευκτῶν, ἀφροσύνης καὶ πονηρίας, μεσότης ἡ φρόνησις· αὐτῇ τε τῇ φρονήσει καὶ ἀλλήλοις ἀντικειμένων, τῇ μὲν ὡς μεσότητι καὶ ὡς αἱρετῇ κατὰ φύσιν, ἀλλήλοις δε πάλιν ὡς ἀλλήλων πορρωτάτω διεστηκόσιν. Ἡ δὲ σύνεσις μεσότης ἀσυνεσίας καὶ δολιότητος. Καὶ ὁμοιότροπος ἡ ἀντίθεσις ἐπί τε ταύτης καὶ πάσης ἀρετῆς. Αἱ κακίαι γὰρ αἱ παρ' ἑκάτερα τῆς μεσότητος ἀντίκεινται μὲν ὡς κακίαι τῇ ἀρετῇ, καὶ ὡς ἄκρα τῷ μέσῳ. Διὰ δὲ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ἐς τόσον ἀπόστασιν—τὸ μὲν γὰρ ἔλλειψις, τό δ' ὑπερβολή—καὶ ἀλλήλοις ἀντίκεινται.

22. Φρόνησις μὲν οὖν ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ, καθὼς ἔφαμεν, ἀνδρεία τοῦ θυμικοῦ, σωφροσύνη τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, δικαιοσύνη κοινὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ τοῦ θυμικοῦ· καὶ γὰρ ὁ μὴ ἐπιθυμῶν τῶν ἑτέρῳ διαφερόντων καὶ διατοῦτο τὴν πλεονεξίαν ἀποσειόμενος, δίκαιος. Ὅ τε μὴ προσωποληπτῶν ἐν τῷ δικάζειν, μὴ τῷ ἀρέσκειν χαίρων, μὴ δώροις ἐφηδόμενος, δίκαιος. Ὡσαύτως ὁ λαχὼν ἄρχειν καὶ τὸν προλελυπηκότα μὴ ἀμυνόμενος, μήτε μὴν ἐν κρίσει παρορῶν αὐτὸν ἀδικούμενον, μήτε μὴν ἐν διανομαῖς τῶν κατ' ἀξίαν ἀποστερούμενον, μήτε μὴν ἐν λειτουργίαις παρὰ τὸ εἰκὸς βαρυνόμενον, ἀλλ' ἀπονέμων ἐν πᾶσιν αὐτῷ τὸ κατάλληλον, ἀντιλυπῆσαι μὴ προαιρούμενος, δίκαιος.

36. Cf. *supra* § 7, où Nicéphore appelait à cultiver le souvenir des hommes vigilants.

37. Voir Platon, *Cratyle* 411d4-6 ; Ps.-Zonaras, *Lexicon*, *s.v.* φρόνησις : *Johannis Zonarae Lexicon*, ed. I. Tittman, Lipsiae 1808, p. 1824 ; Nicéphore Blemmydès, *Regia statua* 66, 2 : *Des Nikephoros Blemmydes Basilikos Andrias und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes*, H. Hunger, I. Ševčenko (WBS 18), Wien 1986, p. 62.

38. Sur l'opposition ἐλλείψις vs. ὑπερβολή, voir Aristote, *EN* II, 4, 2, 1104a26, d'où : ἀρετὴ μεσότης τις (*EN* II, 7, 2, 1106b27-28).

19. D'autre part, la compréhension et la prudence sont produites par l'expérience profonde, la prière et l'amour actif du beau, c'est bien ce qui est primordial. Si donc nous nous efforçons de façon consciencieuse, avec une disposition sincère du cœur, de collecter ce qui a été relaté sur les hommes valeureux[36] et de le garder en nous-mêmes, nous serons dispensateurs de ce qui nous aide à mener une vie authentiquement heureuse.

20. Il a donc été dit que (le mot) *prudence* (φρόνησις) vient de (l'expression) « apporter un profit » (φέρειν ὄνησιν)[37], c'est-à-dire une assistance. D'un autre côté, (le mot) *compréhension* (σύνεσις) vient de ce que l'homme compréhensif *comprend* (συνιέναι) ou donc embrasse les choses d'un coup d'œil, marche vers la connaissance, perçoit l'utile, ce qui est certes une assistance pour celui-là même qui comprend et pour d'autres. Car chez les êtres malfaisants il n'y a ni compréhension ni prudence, mais malignité et fourberie. (12)

21. Entre les deux positions extrêmes à fuir – la bêtise et la malignité –, la prudence est le juste milieu : (les positions extrêmes) s'opposent à la prudence même mais aussi entre elles, à la première en tant que juste milieu et objet d'un choix naturel, et entre elles de nouveau à cause de la très grande distance qui les sépare. la compréhension est le juste milieu entre la sottise et la fourberie. Et l'opposition joue de façon semblable pour cette vertu comme pour toutes les autres. En effet les vices qui se trouvent de part et d'autre par rapport au juste milieu (la vertu), s'opposent en tant que vices à la vertu, et en tant que points extrêmes au milieu. D'autre part, à cause de la si grande distance qui les éloigne l'une de l'autre – car l'une est un défaut, l'autre un excès[38] – elles s'opposent aussi entre elles[39].

Place des quatre vertus cardinales dans les trois parties de l'âme humaine

22. La prudence est donc, comme nous le disions, la vertu de la partie rationnelle (de l'âme) ; le courage est celle de l'ardeur, la tempérance, celle du désir, la justice étant (une vertu) partagée par le désir et par l'ardeur. Et, en effet, celui qui ne désire pas les biens qui importent pour un autre et qui, pour cela, rejette la cupidité est juste. Et celui qui, en rendant une décision judiciaire, ne fait pas acception de personnes, qui refuse la complaisance et qui ne se réjouit pas des dons (qu'on lui fait), celui-là est juste. De la même façon, celui qui a obtenu du sort de commander et qui ne se venge pas même de l'individu qui l'a fait souffrir auparavant, et qui ne détourne pas son regard de lui dans un procès lorsque cet homme est victime d'une injustice, ni dans les distributions[40] lorsqu'il est privé de ce qui s'accorde à sa dignité, ni dans les impositions publiques lorsque ce même individu en est accablé plus qu'il ne convient, mais qui, en toutes circonstances, lui attribue ce qui est approprié sans choisir de rendre le mal pour le mal, cet homme-là est juste.

39. Il s'agit de « contraires indirects » (ἔμμεσα ἐνάντια), qui s'opposent comme défaut et excès. Voir Nicéphore Blemmydès, *Theologia* 11 (éd. Stavrou [cité n. 1], p. 196, l. 25-26).

40. Il peut s'agir d'une distribution d'argent, d'eulogies ou de vivres de la part de l'empereur à l'occasion d'une fête religieuse ou profane ou d'un événement important.

23. Δικαιοσύνη δὲ καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία, ὡς ἐξ ἔθους κτώμεναι καὶ ἀσκήσεως, καὶ ὡς τὸ τοῦ ἀνθρώπου κοσμοῦσαι ἦθος, τὸν τρόπον δηλονότι, τὴν διαγωγήν, τὴν ἀναστροφήν, ὠνομάσθησαν ἠθικαί. Πάμπολυ γὰρ ὁ (13) πρὸς αὐτὰς ἐθισμὸς εἰς τὴν αὐτῶν συμβάλλεται κτῆσιν καὶ παγιότητα, καὶ τό γε πλεῖον, εἰ μὴ τὸ πᾶν ἐξ ἔθους ἐστὶν ἐν αὐταῖς· *ἔθος γὰρ φύσις δευτέρα καὶ λέγεται καὶ γινώσκεται.*

24. Διὸ δὴ καὶ τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν αἱ ἀρεταὶ μονιμώτεραι, τῆς ἀεὶ διενεργήσεως τῷ κατ' αὐτὰς ζῶντι προξενούσης τὸ ἀνεπίληστον. Ἐν ἀρετῇ μὲν γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ διαπαντὸς ζῆν ἐποφείλεται· κατὰ δὲ τὰς τέχνας καὶ τὰς ἐπιστήμας οὐ διαπαντὸς ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ. Τοίνυν ὁ κατὰ τὰς ἀρετὰς διηνεκὴς ἐθισμὸς παρέχει ταύταις τὸ βεβαιότατον. Ἔθει μὲν γὰρ κτῶνται πόνῳ πολλῷ καὶ μεγίστῃ σπουδῇ ῥιζούμεναι τῇ ψυχῇ. Κτηθεῖσαι δε καὶ ῥιζωθεῖσαι, ῥᾷότερον ἐνεργοῦνται καὶ εὐχερέστερον. Ἐκ μὲν γὰρ τοῦ τῶν σωματικῶν ἐθίσαι καταφρονεῖν ἡδονῶν καὶ τούτων ἀπέχεσθαι γινόμεθα σώφρονες· γενόμενοι δέ, μᾶλλον αὐτῶν ἀπέχεσθαι καὶ πλέον δυνάμεθα. Τῶν τε φοβερῶν καταφρονεῖν ἐθιζόμενοι καὶ ὑπομένειν αὐτὰ καὶ φέρειν γενναίως, ἀνδρεῖοι γινόμεθα· γενόμενοι δέ, καταφρονητικώτερον ἔχομεν πρὸς αὐτά, καὶ τὰ μάλιστα φοβερώτερα γενναιότερον φέρειν ἰσχύομεν. Ὅθεν δεῖ πεπαιδεῦσθαι καλῶς ἐκ νεότητος, ὥστε καὶ τῶν ἡδονῶν κρατεῖν καὶ τῶν λυπηρῶν κατευμεγεθεῖν. Ὅτε μὲν οὖν τις τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καθυπερτερεῖ, καὶ μάλιστα τῶν (14) δι' ἁφῆς τε καὶ γεύσεως, σώφρων καθωμολόγηται. Συμφοραῖς δε καὶ περιστάσεσιν ἀνθρωπικαῖς οὐχ ἡττώμενος, οὔτε φόβοις ἐπὶ προσδοκίᾳ σωματικῆς κακώσεως δειλαινόμενος, στερέμνιός τις ὢν καὶ ἀπερικλόνητος, ἀνδρεῖος ἐπέγνωσται.

25. Καὶ ὁ μὲν σώφρων ἐκ τοῦ τὰ σῶα φρονεῖν κατωνόμασται, σῶον ἔχων ἅπαν τὸ φρόνημα καὶ τοῖς ποικίλοις τῆς ἡδονῆς δελεάσμασιν οὐδόλως ἐξαπατώμενος. Ὁ δ' ἀνδρεῖος ἐκ τοῦ τὰ ἄνω δρᾶν προσηγόρευται, τὰ ὑψηλὰ δηλονότι καὶ ἀταπείνωτα, μὴ κατακαμπτόμενος τοῖς ἐπερχομένοις ἀνιαροῖς· ἔκ τε τοῦ ἀρρενωπός τις εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ διεγηγερμένος, εὐθαρσής, εὐσταθὴς καὶ ἀκαταγώνιστος· ἀναλλοίωτος μένων ἐν ταῖς τῶν καιρῶν ἀλλοιώσεσι κἀν ταῖς τῶν πραγμάτων μεταπτώσεσιν ἀμετάπτωτος· μήτ' ἐν δυσημερίαις καὶ δυσπραγίαις καταπίπτων, μήτ' ἐν εὐημερίαις καὶ εὐπραγίαις ὑπεραιρόμενος.

41. Pour le rapprochement – ou jeu de mots – entre ἦθος et ἔθος (reposant sur l'homophonie antique), voir Aristote, *EN* II, 3, 1, 1103a14-16 (qui s'appuie sur Platon, *Lois* VII, 792a).

42. Voir Julien, *Misopogon* 15, 353A : Ἔθος, φασί, δευτέρη φύσις. Cette expression adverbiale dérive sans doute d'Aristote où l'on ne trouve qu'une formule approchée : « L'habitude est déjà comme une nature » (φύσις ἤδη τὸ ἔθος), *De memoria* 2, 452a27.

Les vertus éthiques sont acquises par l'habitude et l'ascèse

23. La justice, la tempérance et le courage, étant donné qu'elles sont acquises par l'habitude (ἔθος) et l'ascèse et qu'elles mettent en bon ordre les mœurs (ἦθος) de l'homme, c'est-à-dire sa manière d'être, de vivre, de se conduire, ont été appelées éthiques (ἠθικαί)[41]. En effet, (13) c'est l'accoutumance (ἐθισμός) qui contribue très largement à nous les faire acquérir et à leur donner solidité; et presque tout sinon tout en elles vient de l'habitude. *L'habitude*, en effet, on le dit et on le sait, *est une seconde nature*[42].

24. Voilà pourquoi, plus que les arts et les sciences, les vertus sont stables, du fait que leur action continue[43] procure, à celui qui vit en les exerçant, l'incapacité de les oublier. Car c'est dans la vertu que l'homme a pour obligation de vivre en permanence, mais dans les arts et les sciences il n'est pas actif en permanence. Donc l'accoutumance continuelle de suivre les vertus confère à celles-ci leur grande fermeté. Car elles sont acquises par l'habitude en recevant dans l'âme leurs racines par une grande peine et un zèle considérable, mais une fois qu'elles sont acquises et enracinées, leur mise en œuvre est plus facile et plus aisée. Car c'est en nous habituant à mépriser les plaisirs corporels et à nous en abstenir que nous devenons tempérants; et une fois que nous le sommes devenus, nous sommes davantage capables de nous en abstenir encore plus. Habitués à mépriser les épreuves qui suscitent l'effroi, à les affronter et les supporter noblement, nous devenons courageux; et, une fois que nous le sommes devenus, nous méprisons davantage ces épreuves et nous avons la force de supporter les plus redoutables avec encore plus de noblesse. D'où il ressort qu'il faut avoir été bien éduqué dès le jeune âge de façon à maîtriser les plaisirs et à être plus fort que les afflictions[44]. Lors donc qu'un homme se trouve plus haut que les plaisirs du corps – et surtout (14) ceux que procurent le toucher et le goût –, de l'avis de tous il est tempérant. N'étant pas vaincu par les vicissitudes et les difficultés de la vie humaine, ni non plus rendu lâche par la peur dans l'appréhension des maux physiques, mais étant ferme et invincible, celui-là est reconnu pour être courageux.

Signification de la tempérance et du courage

25. Et le tempérant (σώφρων) est nommé ainsi du fait qu'il garde à l'esprit (φρονεῖν) ce qui est sauf (σῶα)[45], gardant sauve toute sa pensée, et n'étant en aucune façon égaré par les appâts divers du plaisir. Quant au courageux (ἀνδρεῖος), il est appelé ainsi du fait qu'il accomplit (δρᾶν) des actions élevées, c'est-à-dire des hauts faits superbes, sans se laisser fléchir sous le poids des afflictions qui surviennent; mais aussi de ce que son âme est virile et sur le qui-vive, hardie, stable et invincible, demeurant immuable dans la mutabilité des circonstances et inébranlable dans l'ébranlement des choses; il ne bronche pas dans les jours mauvais et dans les échecs, ni ne s'élève aux jours fastes et dans les succès.

43. Le mot διενέργησις semble un hapax.

44. Cf. Aristote, *EN* II, 4, 3, 1104a33 – 1104b3.

45. Voir *Etymologicum magnum*, *s.v.* σωφροσύνη, éd. Gaisford (cité n. 20), p. 742, l. 33-35.

26. Ὁρίζονται δὲ τὴν ἀνδρείαν ἕξιν ἐκ προαιρέσεως ὁρμητικὴν κατὰ λόγον ὀρθὸν πρὸς τοὺς ὑπὲρ ἀγαθοῦ κινδύνους ἐν ὑπομονῇ βεβαίᾳ τῶν κατ᾽ ἄνθρωπον ἀλγεινῶν· τὴν δὲ σωφροσύνην ἕξιν ἀνένδοτον περὶ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς μετ᾽ ὀρθοῦ λόγου κατὰ προαίρεσιν. Μεσότης ἡ ἀνδρεία δειλίας καὶ θράσους, ἡ σωφροσύνη μεσότης ἀκολασίας καὶ ἠλιθιότητος, οὐ τῆς ἐκ φύσεως ἢ νοσήματος — οὐ κακία γὰρ αὕτη· καὶ γὰρ ἀπροαίρετος —, (15) ἀλλὰ τῆς ἐκ προαιρέσεως· ὅτε δή τις τὰ κρέα, τὸν οἶνον, τὸν ἔννομον γάμον οὐκ ἐν τῷ ζῆν ἐθέλειν ὑπὲρ φύσιν καὶ νόμον μετ᾽ αἰσθήσεως παραιτοῖτο ψυχῆς, ἀλλ᾽ ἀναισθήτως, εἴτ᾽ οὖν ἀφρόνως ἀποστρέφοιτο μυσαττόμενος, καὶ τοὺς αὐτοῖς χρωμένους βδελυκτοὺς ἡγοῖτο καὶ ἀποτροπαίους ποιοῖτο. Πῶς γὰρ οὐκ ἠλίθιος οὗτος ὁ μὴ τὴν φύσιν εἰδώς, ὁ μὴ τὸν νόμον τιμῶν, ᾧ καὶ Θεὸς ἐπένευσεν ὁ τῆς φύσεως δημιουργός, ἐπείπερ *οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον* τῆς ὑψηλοτέρας διαγωγῆς.

27. Ἡ ἐγκράτεια τῇ σωφροσύνῃ καὶ γειτνιάζει καὶ ὑποβέβηκε. Σώφρων μὲν γάρ ἐστιν ὁ φαύλαις ἡδοναῖς ἀπροσπέλαστος, ἐκνικήσαντος τοῦ λόγου καὶ πᾶσαν ἀποκρουσαμένου παράλογον προσβολήν. Ἐγκρατὴς δέ ἐστιν ὁ τοιαύταις μὲν ἡδοναῖς ἐνοχλούμενος, ἀντιβαίνων δὲ καὶ κρατῶν καὶ μὴ ἐκνικώμενος, ἔχων τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ δι᾽ αὐτοῦ πρὸς τὸ σωφρονικὸν ἐπειγόμενος.

28. Ὡς ἡ ἐγκράτεια πρὸς τὴν σωφροσύνην, ἡ καρτερία πρὸς τὴν ἀνδρείαν. Ὁ μὲν γὰρ ἀνδρεῖος τῆς ἐν κόσμῳ δυσχερείας ἁπάσης ἐλλόγως ὑπερορᾷ καὶ χαίρει μᾶλλον ἐγκύρσας ἀνιαροῖς διὰ τὸ ἀγαθόν. Ὁ δὲ καρτερικὸς βιάζεται μέν, ἀνθίσταται δὲ μὴ παρασυρῆναι ταῖς ἀνίαις ἀγωνιζόμενος, ὀρθότητι λόγου πείθων ἑαυτὸν ἐγκαρτερεῖν τοῖς δεινοῖς. Ἡ ἀκρασία τῆς ἐγκρατείας ἰδίως ἀντίθετος, (16) καὶ ἡ μαλθακότης τῆς καρτερότητος· τἄλλα δ᾽ ἄκρα ταῖς ὑποβεβηκυίαις πρὸς τὰς ὑπερεχούσας κοινά.

29. Λείπεται περὶ δικαιοσύνης εἰπεῖν. Ἐπεὶ γοῦν δίκαιος ὁ ἐκ προαιρέσεως δι᾽ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν *δικαιοπραγῶν*, ἐκ τοῦ δίχα δὲ τὸ δίκαιον εἴρηται, δίχαιον ὡς ἂν εἴποι τις ὄν, ἡ δικαιοσύνη τοῦ δίχα καὶ τοῦ ἴσου τυγχάνει διανεμητική. Τὸ ἶσον δὲ νοητέον κατ᾽ ἀναλογίαν, οὐ κατὰ ποσότητα· τὸ γὰρ ἶσον ποσότητι προδήλως ἄνισον. Εἰ γάρ τις τῷ πολλῶν ἀξίῳ καὶ τῷ μὴ πολλῶν ἀπονείμοι τὸ ἶσον κατὰ ποσόν, ἀνισότητα μᾶλλον

46. Nicéphore Blemmydès, *Theologia* 11 (éd. Stavrou [cité n. 1], p. 196, l. 26-27). Pour Aristote, toute vertu est « médiété » (juste milieu) entre des extrêmes, et II, 8, 1108b : la σωφροσύνη est μεσότης entre ἀκολασία et ἀναισθησία, mais Nicéphore a remplacé ἀναισθησία par ἠλιθιότης (de même qu'ici dans le *De virtute et ascesi* 26). On trouvera dans la *Statue impériale* de Nicéphore une mention de cette vertu composite de la tempérance, définie comme « l'alliance du courage et de la prudence » (καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως συνοχή), Nicéphore Blemmydès, *Regia statua* 21, 7-8, éd. Hunger & Ševčenko

26. On définit le courage comme l'état qui, à partir d'un choix, porte avec ardeur en suivant la droite raison vers les périls encourus pour servir le bien, tout en supportant avec fermeté les douleurs humaines. Quant à la tempérance, on la définit comme l'état inflexible à l'égard des plaisirs du corps en accord avec la droite raison selon un choix. Le courage est le juste milieu entre la lâcheté et la témérité. La tempérance est le juste milieu entre le dérèglement et la niaiserie[46], non pas la niaiserie naturelle ou maladive – celle-là n'est pas un vice car elle n'est pas choisie –, (15) mais celle qui procède d'un choix : ainsi (en est-il) lorsqu'un homme refuse la viande, le vin, le mariage légitime, non pas parce qu'il veut vivre au-dessus de la nature et de la loi avec la sensibilité de l'âme, mais en se rendant insensible, ou bien s'il se détourne donc de façon insensée par aversion et qu'il considère ceux qui jouissent (de ces biens) comme des gens abominables dont il s'écarte avec horreur. Comment n'est-il pas niais, cet homme qui ne connaît pas la nature, qui n'honore pas cette loi que Dieu aussi, l'artisan de la nature, a approuvée, sous prétexte que *tous les hommes ne comprennent pas le langage*[47] d'une vie plus élevée ?

Examen du rapport entre maîtrise de soi et tempérance, puis entre endurance et courage

27. La maîtrise de soi est à la fois voisine et inférieure par rapport à la tempérance. Tempérant est l'homme inaccessible aux plaisirs mauvais parce que la raison a remporté une complète victoire et repoussé loin d'elle tout élan insensé. Maître de lui-même, d'autre part, est celui qui est importuné par de tels plaisirs, mais qui marche contre eux, les maîtrise et n'est pas défait, possédant la droite raison qui lui permet de s'élancer vers la tempérance.

28. Ce qu'est la maîtrise de soi par rapport à la tempérance, l'endurance l'est par rapport au courage. En effet, l'homme courageux méprise avec raison toute difficulté qu'on trouve dans le monde et il se réjouit plutôt de se heurter aux afflictions à cause du bien. Quant à l'endurant, il est traité durement, mais il résiste, car il lutte pour ne pas être emporté par les vicissitudes, se persuadant par la droite raison d'endurer les dangers. L'incapacité à se maîtriser s'oppose proprement à la maîtrise de soi, (16) et la mollesse à la fermeté. Tous les autres extrêmes se situent, par rapport aux qualités de second rang, de même que par rapport aux qualités supérieures.

La justice : sa signification et comment cette vertu parfaite peut être mise en pratique

29. Il reste à parler de la justice. Puisque assurément est juste celui qui, par choix, *pratique la justice*[48] en vue du bien même, et qu'on dit que c'est du mot δίχα (« en deux parts ») que provient le *juste* (δίκαιον), car on peut dire que c'est ce qui tranche en deux (δίχαιον)[49], la justice est ce qui distribue en deux parts et de façon égale. Mais l'égalité doit être envisagée selon l'analogie, non pas selon la quantité ; en effet, ce qui est égal par la quantité est, de toute évidence, inégal. Mais si l'on attribue à celui qui vaut beaucoup

(cité n. 37), p. 50. La tempérance est une notion centrale dans la pensée éthique de Blemmydès (*Regia statua* 88, p. 68).

47. Mt 19,11.

48. Pour l'emploi du verbe δικαιοπραγέω (pratiquer la justice), voir Aristote, *EN* I, 4, 2, 1099a19.

49. Sur cette étymologie du mot δίκαιον, voir Aristote, *EN* V, 8, 2, 1132a31-32.

καὶ ἀδικίαν ἐποίησε. Δικαιοσύνη τοίνυν ἐστὶν *ἕξις προαιρετικὴ* κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τοῦ κατ' ἀξίαν παρεκτική.

30. Δικαιοσύνη δε κυρίως καὶ πρώτως ἡ τελεία καθέστηκεν ἀρετή, καθ' ἣν πολλῆς καὶ μεγάλης τῆς ἀναρρήσεως ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀξιοῦται γραφαῖς ὁ δίκαιος· ὁ φύλαξ ὅλου τοῦ νόμου, τοῦ γεγραμμένου δὴ καὶ τοῦ φυσικοῦ, τῶν ὁμοίων καὶ συγγενῶν, καὶ τοῦ αὐτοῦ σκοποῦ. Γεγραμμένος νόμος, αἱ ἐντολαὶ τοῦ ἡμετέρου *νομοθέτου* καὶ βασιλέως Χριστοῦ· φυσικὸς νόμος, ὅτε δὴ τὸ καθῆκον ἑκάστῳ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν διασώζοιτο· καὶ τῷ μὲν λόγῳ τὸ ἀρχικὸν καὶ βασιλικόν, τῷ δὲ θυμῷ τὸ στρατηγικὸν καὶ πρὸς τὸν αὐτοκράτορα δορυφορικὸν καί, καθὼς ἂν ἐκεῖνος ἐπιτάττοι, καθυπηρετικόν· (17) οἰκείων τε καὶ ἀλλοτρίων σφαλμάτων ἐπεξελευστικῷ χρηματίζοντι διὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ὑπακοήν· εἴ τι μὲν χαῦνον φρόνημα καὶ ὡς οὐ δεῖ καταπεπτωκὸς διεγείροντι καὶ συντείνοντι, πᾶσαν δε τυραννικὴν ἐπανάστασιν καταβάλλοντι, βίαν ὕπνου βιαίως ἐξαίροντι, τροφῆς λίχνον ἔφεσιν μετ' αὐστηρίας ἀναχαιτίζον τι, σὺν ἀπειλῇ δε μείζονι θράσος ὀργῆς ἀποκρουομένῳ παράλογον, ἀλαζονείαν καὶ τύφον ἐπιρραπίζοντι καὶ διώκοντι, δοξομανίαν φαυλίζοντι καὶ σὺν μυκτηρισμῷ καὶ χλεύῃ κατὰ τὸ προσῆκον ὑπερορίζοντι, σχέσιν τὴν πρὸς τὴν σάρκα γενναίως ἐκκόπτοντι, δεσμὸν τὸν πρὸς ὕλας νεανικῶς διαρρήσσοντι, καὶ πᾶσαν ὁμοῦ κίνησιν ἄτοπον ἐμβριθῶς ἠρεμίζοντι.

31. Ταῦθ' οὕτως ὁπότ' ἔχοι, τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ προσείη τὸ μόνως ἄρχεσθαι καὶ μὴ ἀντιτείνειν ὅλως, ἀλλ' ὑπείκειν κατὰ πάντα καὶ πείθεσθαι· τοῦτο γὰρ ταύτῃ κατάλληλον ἡ κρατιστεύουσα τότε τῷ ἀνθρώπῳ ζωή. Τί γὰρ τὸ ἐνοχλῆσον, ἔνθα τὸ τοιοῦτον ἁρμοδιώτατον εὑρίσκοιτο δίκαιον; Δέδιε τὰ πάθη καὶ πέφρικε, πάντα κατέπτηχε, πάντα διαπεφώνηκεν. Αὕτη δικαιοσύνη ταμάλιστα, καὶ ὁ τοιουτοτρόπως διοικούμενος ἐντελέστατα δίκαιος; (18)

32. Ἔστι δικαιοσύνη καὶ ἡ συνεζευγμένη ταῖς γενικαῖς, ἥτις ἐνθεωρεῖται διανομαῖς, συναλλάγμασι, κρίσεσιν. Ἐν πᾶσι δικαιοπραγεῖ τούτοις ὁ κατ' ἀρετὴν προῃρημένος βιοῦν· ἐν διανομαῖς παρέχων ἑκάστῳ τὸ πρὸς ἀξίαν· ἐν συναλλάγμασι πλεονεξίαν μὴ προσιέμενος, ἀλλ' ἤδη κἀκ τῶν οἰκείων ἐπιδιδούς — οὐδὲν γὰρ ἀπόλλυσιν —· ἐν κρίσεσι τοὺς νόμους μετ' ἐπιεικείας τηρῶν.

33. Ἐπιεικὴς δέ ἐστιν ὁ τὸν νόμον ἐκλαμβανόμενος πρὸς τὸ συμπαθὲς καθόσον οἷόν τε χωρὶς τοῦ παρανομεῖν· οὐ τόσον τῷ γράμματι προσέχων, ὅσον τῷ τοῦ νομοθέτου σκοπῷ· συγγνωμονικὸς μετὰ νουνεχείας γινόμενος, ὥστε μὴ τὸ κακὸν λαμβάνειν ἐκ τῆς συγγνώμης ἰσχύν. Οἶμαι δὲ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον εἰρῆσθαι καὶ τὸ *μὴ γίνου δίκαιος πολύ*, τῷ χρῆναι τὸν δικαστὴν τὸ ἀκριβοδίκαιον μικρὸν ὑπεκκλίνοντα, μετ' ὀρθοῦ λόγου νεύειν πρὸς τὸ φιλάνθρωπον.

50. L'expression est employée par Aristote pour définir la vertu : Aristote, *EN* VI, 1, 3, 1139a22.
51. Cf. Ps 36,29-33 ; Sg 5,15 ; Mt 10,41 ; Rm 2,13.
52. Jc 4,12.

et à celui qui ne vaut pas beaucoup une part égale selon la quantité, on instaure une inégalité et plus encore une injustice. La justice est donc un *état décisionnel*[50], adopté selon la droite raison, qui procure ce qui correspond à la valeur.

30. La justice constitue au sens propre et fondamental la vertu parfaite, d'après laquelle, dans les Saintes Écritures, le juste est jugé digne d'une puissante et haute proclamation[51] – lui, le gardien de la loi entière, loi écrite et loi naturelle, lois semblables et apparentées et visant le même but. La loi écrite, ce sont les commandements de notre *législateur*[52] et roi, le Christ ; (on parle de) loi naturelle quand ce qui convient à chacune des parties de l'âme est préservé : à la raison, l'autorité et le règne ; à l'ardeur, le commandement, le porte-lance pour le maître absolu[53] et, selon ce qu'ordonne celui-ci, le service. (17) Par l'obéissance à la raison, l'ardeur s'occupe de poursuivre les fautes de soi-même et celles des autres ; si la pensée est molle et abattue de vilaine façon, elle en provoque le réveil et lui rend vigueur ; tout soulèvement de caractère tyrannique, elle l'écrase ; elle détruit avec violence la violence du sommeil ; elle retient avec sévérité le désir avide de nourriture ; elle repousse avec des menaces plus fortes l'audace absurde de la colère ; elle fustige et poursuit la vantardise et la vanité ; elle méprise la folle gloire et bannit celle-ci comme il sied avec raillerie et dérision ; elle détruit avec force la relation qui porte vers la chair, brise vigoureusement le lien rattachant aux choses matérielles et calme fermement tout mouvement insensé qui va de pair.

31. Toutes les fois qu'il en est ainsi, au désir est attaché le simple fait d'être commandé, de ne résister en rien et de se plier et d'obéir en tous points. Voilà, en effet, ce qui est approprié au désir, c'est alors la vie la meilleure pour l'homme. Car qu'est-ce qui peut être perturbant là où avec une telle harmonie se trouve ce qui est juste ? Les passions sont dans la crainte et le tremblement, toutes se blottissent de frayeur, toutes se sont tues. Voilà la justice à son plus haut degré et l'homme qui se dirige ainsi est juste de la manière la plus accomplie. (18)

32. Est justice également celle qui est intimement liée aux procédures générales et que l'on observe quand il s'agit de partages, de contrats ou de jugements. Dans toutes ces procédures celui qui a choisi de vivre selon la vertu pratique la justice : dans les partages il fournit à chacun ce qu'il mérite ; dans les contrats il n'admet pas la convoitise, mais encore il donne même de ses propres biens – car il ne subit aucune perte – ; dans les jugements il observe la loi avec équité.

33. Or, est équitable celui qui interprète la loi en ayant égard à la compassion autant qu'il est possible de le faire sans agir contre la loi ; il ne prête pas autant d'attention à la lettre qu'à l'intention du législateur ; il accorde son pardon avec sagesse de façon à ne pas renforcer le mal par ce pardon. Je pense que c'est ce motif que suit également le précepte « *Ne sois pas juste à l'excès* »[54], parce qu'il convient que le juge, esquivant un peu la justice rigoureuse, tende, en accord avec la droite raison, vers le principe d'humanité.

53. Sur la présentation du *thumos* comme « porte-lance de la raison », cf. Platon, *Timée* 70ab ; Jean Damascène, *Expositio fidei* 30 : *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 2, Expositio fidei*, besorgt von B. Kotter (PTS 30), Berlin 1973, p. 82.
54. Eccl 7,16.

34. Ἐπεὶ δὲ τὴν ἠθικὴν γινώσκομεν ἀρετὴν περὶ λύπας οὖσαν καὶ ἡδονάς, ἀγνοεῖν οὐ δεῖ τὴν ὄντως ἡδονήν· οὐ τὴν βέβηλον λέγω καὶ ἄτιμον, τὴν κτηνώδη καὶ ἄλογον, ἀλλὰ τὴν ἔλλογον καὶ ἀνθρώπῳ τῷ *κατ' εἰκόνα* θείαν ἐπιπρεπῆ, τὴν τιμίαν καὶ ἱερὰν ἡδονήν, ἥτις ἀδιαστάτως τῷ σπουδαίῳ παρέπεται. Τῷ γὰρ τῶν ἡδονῶν ὑπερανῳκίσθαι καὶ τῶν λυπῶν ὑπερῆρθαι, θαυμαστάς τινας ὁ (19) πρὸς τοῦτ' αὐτὸ πεφθακὼς καὶ βεβαιοτάτας καρποῦται τὰς ἡδονάς.

35. Ὅθεν ὁ κατ' ἀρετὴν βίος ὁμολογουμένως μεθ' ἡδονῆς ἀληθοῦς· εἰ γὰρ οὐ μεθ' ἡδονῆς, οὐδέ γε κατ' ἀρετήν. Ὁ γὰρ τῷ δικαιοπραγεῖν μὴ χαίρων οὐ δίκαιος, εἰ καὶ πράττει διόλου τὸ δίκαιον. Ἀλλ' οὐδὲ σώφρων ὁ μὴ τῇ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἐπιγαννύμενος ἀποχῇ, κἂν ταῖς αὐτῶν πυκναῖς προσπελάσεσιν ἀήττητος μείνειεν. Οὔτ' αὖ ἀνδρεῖος ὁ μὴ ταῖς διὰ τὸ καλὸν ὑποφοραῖς τῶν ἀλγεινῶν γεγηθώς· ἀνδρεῖος καὶ γὰρ ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τῇ συρροίᾳ τῶν δυσχερῶν ἀπερίτρεπτος καθεστώς, ὥσπερ τις πύργος στερρότατος, κἀντεῦθεν ἀγαλλιώμενος μή τις ἀνάλγητος ὤν, ἀλλὰ γεννάδας καὶ βεβηκώς. Οὗτος οὐδὲ τιμαῖς ἢ ἄλλοίς τισιν ἀνθρωπίνοις θυμήρεσι χαυνωθήσεται, μενεῖ δ' ὁ αὐτὸς ἐπὶ πάσαις ταῖς ἐν βίῳ μεταβολαῖς.

36. Ἡδονῇ τοίνυν συνέζευκται, καθάπερ διασεσάφηται, τὸ κατ' ὀρθὸν λόγον ἐνεργεῖν προαιρέσει τὸ ἀγαθόν, δι' αὐτὸ δῆτα τὸ ἀγαθόν, μὴ πλημμελῶς, μὴ κατ' ἀνάγκην, μὴ διὰ τιμήν, μὴ δι' ἔπαινον. Ὅθεν οἱ τῆς εὐσεβείας ἀγωνισταὶ πολυτρόποις ἰδέαις ὕβρεων κυκλούμενοι καὶ κολάσεων, ταῖς ἀτιμίαις ἐστέφοντο, ταῖς βασάνοις ἐνετρύφων, καὶ ὡς κακοῦργοι πικρῶς ἀναιρούμενοι σὺν ἀνεκλαλήτῳ χαρᾷ τῆς παρούσης ζωῆς μεθίσταντο. Πρὸς (20) τοῦτο δὴ τὸ κατ' ἀρετὴν ἡδύ τε καὶ χαρίεν, καὶ τὸ *«πάντοτε χαίρειν ἐν Κυρίῳ»* τείνει· καὶ οὕτω δυνατὸν ἐκπληροῦσθαι τὸ τοιοῦτον παράγγελμα.

37. Τὸ μὲν οὖν κατ' ἀρετὴν ἡδύ, καὶ κυρίως ἡδύ· τὰ δὲ τοῦ σώματος ἡδέα, κἂν τοῖς κακῶς διακειμένοις ἡδέα δοκοίη, πλὴν τοῖς ὑγιαίνουσι τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια τοὐναντίον ἔχοντα φαίνεται. Καὶ οἱ ταῦτα μεταδιώκοντες πόρρω τοῦ ἡδέος ἀπεπλανήθησαν. Ἡδὺ τῷ χοίρῳ βόρβορος, καὶ τῷ διεφθαρμένῳ σαρκὸς ἡδονή· λογικῷ δὲ ζώῳ μὴ πάσχοντι κακῶς ὁ κατ' ἀρετὴν βίος ἡδύτατος. Κἂν ὑπό τινων δυσφημοῖτο καὶ πολλῶν ἢ καὶ πάντων, ὁ τὴν ἀρετὴν μετιὼν οὐκ ἂν ἐπιστραφείη δυσφημιῶν, οὐδ' ἀνθρωπίνους ἐπαίνους ὁ σπουδαῖος περισκοπήσειε, πρὸς μόνον ὁρῶν τ' ἀγαθὸν καὶ διατοῦτ' αὐτὸ πάντα δρῶν. Ὃς δ' ἀνιᾶται κακηγορούμενος ἢ μὴ τιμώμενος ἄχθεται, σκιὰν κατέχει καὶ εἴδωλον ἀρετῆς, αὐτήν δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀφῄρηται.

55. Cf. Aristote, *EN* I, 4, 2, 1099a18-19.
56. Pour l'adj. γεννάδας, voir Aristote, *EN* I, 6, 5, 1100b32.
57. Voir plus haut § 34.
58. Phm 4,4.

Vivre selon la vertu apporte un plaisir véritable et s'accompagne de joie et de grâce

34. Mais puisque nous savons que l'éthique porte sur les peines et les plaisirs, il ne faut pas ignorer le véritable plaisir ; je ne parle pas de celui qui est impur et infâme, qui est bestial et dépourvu de raison, mais de celui qui, raisonnable, convient à l'homme, (en tant que créé) à l'image de Dieu : le plaisir honorable et saint qui accompagne sans relâche l'homme valeureux. Car, en demeurant au-dessus des plaisirs et en surpassant les peines, celui (19) qui est parvenu jusqu'à cet état jouit de plaisirs merveilleux et des plus sûrs.

35. D'où il ressort que la vie selon la vertu est, de l'avis de tous, accompagnée du plaisir véritable ; car, si le plaisir ne l'accompagne pas, il est clair qu'elle n'est pas selon la vertu[55]. En effet, celui qui ne se réjouit pas de pratiquer la justice n'est pas juste, même s'il pratique complètement la justice. Mais il n'est pas non plus tempérant, celui qui n'exulte pas de s'abstenir des plaisirs du corps, même s'il demeure invaincu malgré leurs fréquents frôlements. De nouveau, il n'est pas non plus courageux celui qui ne se réjouit pas de supporter en vue du bien les motifs de douleurs ; car est courageux celui-là même qui reste inébranlable lorsque affluent les difficultés, étant très ferme comme une tour, et de là rempli d'allégresse, non pas qu'il soit insensible aux douleurs, mais parce qu'il est noble[56] et reste debout. Cet homme ne s'enorgueillira pas non plus des honneurs ou de quelques autres agréments de la vie humaine, mais il demeurera le même dans tous les changements qui affectent la vie.

36. Donc, comme il a été montré clairement[57], au plaisir est intimement liée la mise en œuvre du bien selon la droite raison, par choix, et cela pour le bien lui-même : ni par défaut, ni par nécessité, ni pour l'honneur, ni pour la louange. C'est pourquoi les champions de la vraie foi, cernés par des outrages et des châtiments de formes très diverses, portaient les infamies comme une couronne, se délectaient des tourments, et, cruellement exterminés comme des malfaiteurs, quittaient la vie présente avec une joie indicible. Voilà ce vers (20) quoi nous dirigent la douceur et la grâce conformes à la vertu et le fait de « *se réjouir toujours dans le Seigneur* »[58]. Et ainsi est-il possible de suivre pleinement un tel précepte.

37. D'un côté, donc, ce qui est conforme à la vertu est doux et cela au sens propre. De l'autre côté, les plaisirs du corps, même s'ils semblent doux aux hommes mal disposés, paraissent provoquer chez ceux dont les sens de l'âme sont sains, un sentiment contraire. Et ceux qui suivent de près ces sens de l'âme se sont écartés loin du plaisir. Douce est la fange pour le porc[59], ou le plaisir de la chair pour l'homme corrompu ; mais, pour l'animal raisonnable qui n'est pas dans un état fâcheux (de l'âme), la vie selon la vertu est très douce. Même s'il recevait les injures de quelques-uns, de beaucoup, ou même de tous, celui qui recherche la vertu ne saurait tourner son esprit vers ces injures, et l'homme valeureux, lui non plus, ne saurait prêter attention aux éloges des hommes, parce qu'il n'a en vue que le bien, motif de tous ses actes. Au contraire celui qui souffre d'être calomnié ou qui se chagrine de ne pas être honoré possède l'ombre et l'image de la vertu, mais il est privé de sa vérité et de son essence même.

59. Cf. *e.g.* Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 15, 68, 3 : Clemens Alexandrinus, *Stromata. Buch I-VI*, hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel, 4. Aufl. mit Nachträgen von U. Treu, Berlin 1985.

38. Τεσσάρων δ' οὐσῶν ἐν ψυχῇ γενικῶν ἀρετῶν, εἶναι λέγονται κἀν σώματι τέσσαρες. Ὡς πρὸς φρόνησιν εὐαισθησία, γνῶσις εὖ ἔχουσα καὶ αὕτη, πάσης ἐν σώματι προεξάρχουσα πράξεως. Ὡς πρὸς ἀνδρείαν ῥώμη τοὺς σωματικοὺς πόνους εὐμαρῶς ὑποφέρουσα. Ὡς πρὸς σωφροσύνην κάλλος τῶν ὅλων μορίων τοῦ σώματος τὸ (21) σῶον ἐχόντων καὶ ἄριστον κατά τε μέγεθος καὶ σχῆμα καὶ χροιὰν καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα σύνθεσιν. Ὡς πρὸς δικαιοσύνην ὑγίεια, ὅτε δὴ τὸ ἀνάλογον ἑκάστῳ τῶν χυμῶν ἐν τῇ κράσει διαφυλάττοιτο.

39. Διὸ καὶ κατὰ συνεπτυγμένας ὑπογραφὰς φρόνησίς ἐστιν εὐαισθησία ψυχῆς, ἀνδρεία ῥώμη ψυχῆς, σωφροσύνη κάλλος ψυχῆς, δικαιοσύνη ὑγίεια ψυχῆς. Ὅθεν ὁ τούτων ἐστερημένος ὄντως ἀναίσθητος ἢ δυσαίσθητος, ἀνίσχυρος, αἴσχιστος, νοσωδέστατος.

40. Διὸ δὴ πᾶσαν εἰσενεκτέον σπουδὴν εἰς τὴν κτῆσιν τῶν ἀρετῶν, ἵνα μὴ κατὰ τὸν κόσμον τοῦτον φαινοίμεθα οἷον ἐκτρώματα, κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν ἀεὶ μένοντα τὸ ἀπερρίφθαι Θεοῦ καθάπερ ἄγη τινὰ καὶ βδελύγματα κληρωσαίμεθα. Τοῖς καλοῖς ἔθεσιν ἐνασκήσωμεν, φερεπονοῦντες ἐν πᾶσι τοῖς δυσχερέσι κατ' αἴσθησιν. Πολλοὶ γὰρ τὸν ὀρθὸν ἔχοντες λόγον καὶ μισητὸν ἡγούμενοι τὸ κακόν, εἰς αὐτὸ φέρονται καὶ κατολισθαίνουσιν ἐξ ἐθῶν πονηρῶν.

41. Παιδαγωγητέον τὴν αἴσθησιν καὶ πρῶτον τὴν ὅρασιν, ὥστε τοὺς ἀρχομένους, ἤδη δὲ καὶ τοὺς προϊόντας εἰς ἀρετὴν μὴ ἀναιδῶς εἰς πρόσωπα καθορᾶν· τοῦτο δὴ καὶ φυλακτικόν· τοῦτο δὴ καὶ σεμνοπρεπές.

42. Ἀσεμνολογία πᾶσα μήτε λεγέσθω, μήτ' ἀκουέσθω· καὶ γὰρ ἔννοιαν ἀσεμνοπραξίας ἐνίησιν, ἀλλὰ καὶ καθ' αὑτὴν σεμνοῖς ἀνδράσιν ἀπόβλητος καὶ στυγητὴ τῷ Θεῷ. Τὸ (22) ψεῦδος ἐκ τοῦ διαβόλου, μᾶλλον δ' αὐτὸς ὁ διάβολος· εἰ γὰρ Χριστὸς ἡ ἀλήθεια, τὸ ψεῦδος πάντως ὁ ἀντικείμενος, ὅθεν μή δε γινώσκοιτο τοῖς μαθηταῖς τοῦ Χριστοῦ, τοῖς τῆς ἀληθείας θεραπευταῖς.

43. Ἐξοριστέον τῶν σωζομένων τὸ τῆς ἀπωλείας παραίτιον· *ἀπολεῖς* γὰρ *πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος*, ἐν πνεύματι φησὶν ὁ προφήτης πρὸς τὸν Θεόν.

44. Ὀλέθριος ἡ καταλαλιά, καὶ ἀπωστέος ὁ ταύτῃ χρώμενος· «*τὸν καταλαλοῦντα* γάρ φησι *λάθρα τῶν πλησίον αὐτοῦ τοῦτον ἐξεδίωκον*».

45. Τὸ *μὴ ὀμνύειν ὅλως* ἐπιτάττει μὲν ὁ Δεσπότης, αἰδεσίμους δε καθιστᾷ τοὺς φυλάσσοντας. Εὐτραπελίαι καὶ γελοιασμοὶ τῆς ἀσκητικῆς ἀπεληλάσθωσαν κοσμιότητος· ταῦτα γὰρ παιζόντων καὶ παιζομένων, ἀλλ' οὐ σπουδαζόντων ἐπιτηδεύματα.

60. Cf. Eustrate de Nicée, *In Ethica Nicomachea I commentaria*, éd. Heylbut (cité n. 11), p. 20, l. 33 – p. 21, l. 4.
61. 1 Co 15,8.
62. Cf. Jn 8,44.
63. Cf. Jn 14,6.

Dans le corps, il existe, comme dans l'âme, quatre vertus cardinales

38. Puisqu'il y a dans l'âme quatre vertus cardinales, dans le corps aussi il y en a, dit-on[60], quatre : en regard de la prudence, une sensibilité aiguë, celle-ci étant aussi une connaissance de bon aloi, et étant motrice pour toute action corporelle; en regard du courage, la force, qui supporte avec aisance les douleurs corporelles; en regard de la tempérance, la beauté de toutes les parties du corps, (21) celles-ci ayant santé et excellence pour la taille, le maintien, le teint et leur harmonie mutuelle; en regard de la justice, la santé lorsque assurément la proportion correspondant à chacune des humeurs peut être conservée dans le mélange.

39. Voilà pourquoi également selon les descriptions qui sont rassemblées, la prudence est la sensibilité aiguë de l'âme, le courage la force de l'âme, la tempérance la beauté de l'âme, la justice la santé de l'âme. Il s'ensuit que celui à qui manque ces vertus manque vraiment de sensibilité ou n'est doué que d'une sensibilité défaillante, manque de force, est d'une laideur extrême et se trouve souffreteux au plus haut point.

Éduquer sa sensibilité aux vertus : la vue, l'ouïe (et la parole), l'odorat, le goût, le toucher

40. Voilà donc pourquoi il faut fournir tout effort pour acquérir les vertus afin que nous ne risquions pas d'apparaître selon ce monde-ci comme des *fruits avortés*[61], tandis que selon le monde qui demeure toujours, nous obtiendrions d'être rejetés par Dieu comme objets d'horreur et de dégoût. Mais exerçons-nous à de nobles habitudes, endurant la peine dans toutes les difficultés que nous ressentirons. Car beaucoup qui disposaient de la droite raison et estimaient haïssable le mal sont emportés vers lui et s'effondrent pour avoir pris des habitudes mauvaises.

41. Il faut éduquer la sensibilité et en premier lieu la vue de sorte que les commençants, et ceux-là mêmes qui s'avancent sur le chemin de la vertu, n'examinent pas les personnes de façon impudique. Voilà ce à quoi il faut veiller, voilà ce qui convient à la dignité.

42. Que nulle parole malséante ne soit prononcée, ne soit écoutée, car elle inspire l'idée d'une action malséante; en outre, elle est proscrite en soi par les saints hommes et haïe par Dieu. Le (22) mensonge vient du diable[62], ou plutôt c'est le diable lui-même. Si en effet la vérité est le Christ[63], le mensonge est absolument l'adversaire, d'où il résulte qu'il ne doit pas être connu des disciples du Christ, des serviteurs de la vérité.

43. Que soit chassé loin de ceux qui sont sauvés ce qui contribue à la perdition : « *Car tu détruiras tous ceux qui profèrent le mensonge* »[64], dit à Dieu le prophète inspiré par l'Esprit.

44. Funeste est la médisance, et il faut repousser celui qui la profère, « *car*, dit (le prophète), *celui qui dénigre son prochain en secret, je l'ai chassé de ma présence* »[65].

45. Le Maître ordonne de *ne pas jurer du tout*[66] et il présente comme vénérables ceux qui garderont (ce commandement). Que les plaisanteries et les railleries soient proscrites du bon ordre ascétique, car ce sont là pratiques d'hommes qui jouent et dont on se joue et non pas de gens sérieux.

64. Ps 5,7.
65. Ps 100,5.
66. Mt 5,34.

46. Ῥόδων, ὠκίμων, μύρων καὶ τῶν ὁμοίων οὐ προσιτέον τὰς εὐωδίας· περιττὰ γὰρ τὰ τοιαῦτα καὶ ὀρέξεως ἀλόγου προκλητικὰ καὶ τοῖς ἀποταξαμένοις ἀνοίκεια καὶ καταγνώσεως ἄξια.

47. Καρυκείας βρωμάτων καὶ λιπαρότητας καὶ πεμμάτων γλυκύτητας καὶ πομάτων ἡδύτητας ὅσον χρὴ φεύγειν τὸν ἀσκητὴν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. *Οὐδὲ γὰρ γεγόναμεν ἵν' ἐσθίωμεν, ἵνα πίνωμεν*, ἀλλ' ἵνα ταῖς ἀρεταῖς (23) εἰς δόξαν τοῦ πεποιηκότος ἡμᾶς διαλάμπωμεν. Τρεφόμεθα δὲ κατ' ἀνάγκην, ἵν' ἡμῶν ἡ κατὰ πρᾶξιν καὶ θεωρίαν συντηροῖτο ζωή, δι' ἃ καὶ γεγόναμεν. Χρεὼν οὖν μόνοις ἡμᾶς *εἰς τροφὴν ἀρκεῖσθαι τοῖς συντηρητικοῖς τῆς ζωῆς· ὡσαύτως καὶ εἰς σκέπην τοῦ σώματος*. Διόπερ οὐδὲ τῶν ἐνδυμάτων ἐπιλεκτέον τὰ μαλακὰ καὶ τὴν χροιὰν ἀνθηρά τε καὶ στίλβοντα· φιλοκοσμίας τοῦτο καὶ ματαιότητος. Ἀλλ' οὐδ' αὖ τοὐναντίον διερρηγμένα περιβλητέον, ἢ μὴν ἐκ πολλῶν τεμμαχίων συντεθειμένα τὲ καὶ συνερραμμένα· τοῦτο γὰρ ἀλαζονείας καὶ ὑποκρίσεως, ὥσπερ καὶ τὸ τὴν γενειάδα πιλεῖν, καὶ εἴ τι ἄλλο τοῖς ἐρημικοῖς πάντῃ καὶ ἀκαθοράτοις ἐπέοικεν. Ἀλλὰ τὸ μὲν εὐτελὲς ἐν ἀμφίοις καὶ ὑποδήμασι τῷ ἀσκητῇ καὶ ἀσκηταῖς συνδιάγοντι πρεπωδέστατον· αἱ πάντῃ δ' ἀκρότητες ἀπρεπεῖς τε καὶ σφαλεραί. Τό γε μὴν ἐνδοτάτω καὶ ἄλλου πρὸ παντὸς περιβόλαιον ὅσῳ τραχύτερον, τοσούτῳ τοῖς ἀγωνιζομένοις καὶ χρησιμώτερον, ὥσπερ εὐνὴ σκληρά, τροφῆς ἔνδεια, βραχύτης ὕπνου καὶ τ' ἄλλα τὰ σάρκα πιέζοντα καὶ χαλινοῦντα τὸ ταύτης φρύαγμα καὶ τὴν ἄλογον φορὰν ἀναστέλλοντα.

48. Πολὺ τὸ ἐπίβουλον τῆς ἀφῆς. Πολλῆς δεῖ καὶ τῆς εἰς αὐτὴν παραφυλακῆς. Ὅθεν συντετηρημένων ἀνδρῶν ἐστιν ἀπέχεσθαι τῶν πρὸς ἀλλήλους προσεγγισμῶν, (24) καὶ μὴ τὴν ἀγάπην διὰ προσψαύσεων ἐθέλειν ἐνδείκνυσθαι. Καὶ γὰρ οὐκ ὀλίγοι διὰ τοῦ κατὰ Θεὸν δῆθεν ἀγαπᾶν καὶ ἀγαπᾶσθαι, καθάπερ διά τινος δελέατος, τὸ τῆς ἡδονῆς ἄγγιστρον εἰσῳκίσαντο, καὶ τὸν θάνατον ἐξ ἀβουλίας ἐλεεινῶς ἐπεσπάσαντο. Διὸ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδίων μελῶν τὰς οὐκ ἀναγκαίας πρὸς ἄλληλα θίξεις παραιτητέον ἕκαστον, ὅση δύναμις, κἂν εἰς ἄκραν ἴδοι τις ἑαυτὸν ἀπάθειαν καταντήσαντα. Τότε γὰρ χρεία μᾶλλον, ὅσῳ καὶ μείζων ὁ φθόνος, ἀγῶνος μείζονος καὶ τοῦ τὸν μόνον σώζειν δυνάμενον ἐπικαλεῖσθαι πρὸς ἀρωγὴν δι' ἐμμονωτέρας ἐντεύξεως. Πολλοῖς γὰρ ἐν ἀπαθείᾳ θαρρήσασιν ἑαυτοῖς οἴκτιστον πτῶμα καὶ πολλῶν δακρύων ἐπισυμβέβηκεν ἄξιον. Δεῖ δὴ τολοιπὸν ἡμῖν καὶ ταπεινοφροσύνης καὶ νήψεως καὶ τοῦ *προορᾶσθαι τὸν Κύριον* ἑαυτῶν *ἐνώπιον διαπαντός*.

67. Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue. Livre II*, trad. de C. Mondésert, notes de H.-I. Marrou (SC 108), Paris 1965, I, 14, 6, p. 38.

68. Cf. 1 Tm 6,8.

69. Cf. Ps.-Basile de Césarée [= Basile d'Ancyre ?], *De vera virginitate* 44, *PG* 30, 756D-757A : Ἱκανὴ ἐστὶν ἡ ἁμαρτία καὶ δι' ἀφῆς χειρῶν δελφοῦ, καὶ διὰ φιλόφρονος τέως φιλήματος, τὸ φρόνημα

46. Il ne faut pas s'approcher du parfum des roses, du basilic, des essences odorantes et de semblables senteurs, car de telles choses étant superflues et propres à provoquer une appétence déraisonnable, elles ne conviennent pas aux renonçants et sont dignes de réprobation.

47. Il n'y a pas de paroles assez fortes pour dire combien il est nécessaire à l'ascète de fuir les assaisonnements recherchés et les substances grasses des aliments, les douceurs des friandises et les boissons agréables. Car *nous ne sommes pas venus à l'existence pour manger ou pour boire*[67], mais pour briller de nos vertus (23) à la gloire de celui qui nous a créés. Mais nous nous nourrissons par nécessité afin que soit conservée notre vie active et contemplative, pour laquelle nous sommes nés. Il n'est donc besoin pour se nourrir que de *se contenter de ce qui assure la conservation de notre vie, et il en est de même pour la protection du corps*[68]. C'est pourquoi nous ne devons pas non plus choisir pour nos vêtements le moelleux et la couleur brillante et éclatante, ce qui reflète le goût pour la parure et la vanité. Mais à l'inverse on ne doit pas se vêtir de haillons ou de hardes faites de petits bouts d'étoffe cousus ensemble, car c'est le fait de la vantardise et d'une mise en scène, de même que d'empêcher sa barbe de pousser ou toute autre chose qui convient complètement aux solitaires et à ceux qui demeurent invisibles. Mais le caractère banal des vêtements et des chaussures est tout à fait convenable pour l'ascète et celui qui passe sa vie avec des ascètes. En tout cas, les mesures extrêmes sont inappropriées et dangereuses. À dire vrai, plus le vêtement porté tout à l'intérieur et avant tout autre est rugueux, plus il est également profitable à ceux qui luttent, de même que le sont la couche dure, le manque de nourriture, la brièveté du sommeil et toutes autres pratiques qui contraignent la chair, freinent son arrogance et refoulent les élans irrationnels.

48. Grande est la traîtrise du toucher. Aussi faut-il envers lui se tenir bien sur ses gardes. D'où le fait qu'aux hommes qui se préservent avec soin il appartient de s'abstenir des contacts entre eux (24) et de ne pas chercher à montrer par des caresses l'amour (que l'on éprouve)[69]. Car ils ne sont pas rares, ceux qui, par le fait d'aimer et d'être aimé prétendument selon Dieu, ont laissé s'installer en eux comme par quelque appât l'hameçon du plaisir et qui, par imprudence, ont pitoyablement attiré à eux la mort. C'est pourquoi également il faut, autant que possible, que chacun évite de laisser ses propres membres en contact entre eux quand cela n'est pas nécessaire, même si on se considère comme parvenu à l'extrême absence de passions. C'est alors qu'il est davantage besoin, d'autant plus que l'envie est grande, d'un combat plus grand et d'invoquer à son secours par une prière plus constante le seul qui puisse sauver. Car à beaucoup qui avaient confiance en eux-mêmes en ce qui concerne leur absence de passions, est arrivée une chute lamentable et digne de bien des pleurs. Nous devons donc nous humilier, nous surveiller, et *lever les yeux sans cesse vers* notre *Seigneur*[70].

τῆς σαρκὸς πρὸς τὰ ἴδια λαθραίως ἐγεῖραι καὶ τοὺς τῆς ἐπιθυμίας ὀφθαλμούς, ὥσπερ τοῦ Ἀδὰμ μετὰ τὴν γεῦσιν τοῦ ἥδοντος, πλέον εἰς τὸ κακὸν διανοῖξαι.

70. Ps 15,8.

49. Ἐπεὶ δὲ προδήλως ἐξ ἀναθυμιάσεων γαστρὸς ὁ ἐγκέφαλος βαρυνόμενος κάρον ἐμποιεῖ καὶ χρόνιον νυσταγμόν, περιαιρετέον τὰ αἴτια, βρωμάτων παχύτητας, οἰνοποσίας καὶ ἀναπαύσεις σωματικάς· ταῦτα γὰρ καὶ μακροὺς ὕπνους ἐπάγουσι, καὶ νῆψιν ἀναιροῦσι, καὶ τῇ σαρκὶ ταραχὰς καὶ κλύδωνας ἐπεγείρουσι, καὶ τὸν ἡμέτερον οὐκ ἐῶσι νοῦν ἀνάγεσθαι πρὸς Θεόν. Θαυμασίως οὖν εἴρηται καὶ ἀρίστως τὸ *τὸν ἀγωνιζόμενον* μὴ τὸ μέν, τὸ δ' οὔ, τὰ *πάντα* δ' ἁπλῶς *ἐγκρατεύεσθαι*· σαρκὸς γὰρ εὐπάθεια, ταλαιπωρία ψυχῆς. Ὅσον (25) δ' *ὁ ἐκτὸς ἄνθρωπος φθείρεται*, τοσοῦτον ὁ ἐντὸς *ἀνακαινοῦται* κατὰ τὸ λόγιον.

50. Ἔκδικος δὲ δραστήριος ἐκ τοῦ Δημιουργοῦ δεδομένος ἡμῖν πρὸς ἐμπαθῆ πᾶσαν ὄρεξιν ὁ θυμός. Εἰ τοίνυν ἐλλόγως τούτῳ χρησαίμεθα, καὶ λαιμοῦ κρατήσομεν καὶ γαστρός, ὕπνου τε βάρος ἀποσεισόμεθα τῷ θυμῷ, καὶ σκιρτημάτων πωλικῶν κατακυριεύσομεν, καὶ αὐτὴν τὴν πρὸς τὸν πλησίον ὀργὴν ἢ μῆνιν ἐκδιώξομεν διὰ θυμοῦ, τὸ καινότατον. Εἴ τις ἀσφαλῶς ἐθέλει ταῦτα γνῶναι, τῇ πείρᾳ γνώσεται.

51. Δύναμις ψυχῆς τὸ θυμοειδὲς πρὸς ἀποτροπὴν τῶν παρὰ βούλησιν καὶ πρὸς ἄμυναν τῶν ἐναντιουμένων ὁρμητική. Τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν δύναμις ψυχῆς καὶ αὐτὸ πρὸς οἰκείωσιν τῶν κατὰ βούλησιν καὶ ἀπόλαυσιν τῶν ἐφετῶν διεγερτική. Κατὰ βούλησιν τοῖς μὴ διεφθαρμένοις αἱ ἀρεταί, τὰ δὲ ταύταις ἀντικείμενα παρὰ βούλησιν.

52. Ἐφετὰ τοῖς τὸ διακριτικὸν ὑγιαίνουσι τὰ καθαρῶς ἡδέα καὶ διαπαντός, ὧν οὐχ ἅπτεται κόρος, οὐκ αἰσχύνη τις, οὐ μετάμελος. Ἐναντιούμενα δέ εἰσι τὰ πρὸς ἀρετὴν ἐμποδιστικά. Πάντων δὴ τῶν τοιούτων ἐναντιωμάτων, πάσης τε *κακίας ὁ ἔλλογος θυμὸς ἀναιρετικός*. Πρὸς (26) τοῦτον δὴ τὸν σκοπὸν ὑποτεθεῖσθαι δοκεῖ καὶ τὸ «*τὸν θυμὸν* ἡμῖν *εἶναι κατὰ μόνου τοῦ ὄφεως*», ἵνα δηλονότι πᾶν ὑφέρπον τῇ ψυχῇ πάθος ἀποδιώκοιτο τῇ τοῦ θυμοῦ συντόνῳ φορᾷ. Τί γὰρ ἀλγεινὸν ἐξ ἀνθρωπίνου θυμοῦ τῷ σατάν, εἰ μὴ τὸ τὰ πάθη μετὰ σφοδρότητος ἐξ ἡμῶν ἀπελαύνεσθαι, καὶ τὰς δυνάμεις ἐκείνου, δι' ὧν ἐκστρατεύει καθ' ἡμῶν, ἡττᾶσθαι καὶ δραπετεύειν ἐκ τῆς ἡμετέρας ἐπιτιμήσεως; Μή ποτε δ' εἰς τοῦτο καὶ τὴν κατὰ τῆς λύπης *ἐμβρίμησιν*, ὥσπέρ τινα παιδείαν ἔμπρακτον, ὁ Σωτὴρ ἡμῶν προὔτεινε καὶ καθηγητής, δι' ἀποπομπῆς ἑνὸς ἀδιαβλήτου πάθους ὑποδεικνύς, ὅπως χρὴ καὶ ἡμᾶς μετὰ σφοδρᾶς ὁρμῆς τοῖς πάθεσιν ἀντιφέρεσθαι καὶ κατ' αὐτῶν ὀργίζεσθαι καὶ ταράττεσθαι, καὶ οἷον ἐκφοβεῖν αὐτὰ καὶ ἀποτρέπειν σὺν ἀπειλῇ; Τί γὰρ ἔχρηζεν αὐτὸς *ἐμβριμᾶσθαι* καὶ ταραγμὸν ὅλως ἐμφαίνειν ἐν ἑαυτῷ, νεύματι τὸ πᾶν ἰσχύων φέρειν ὅποι καὶ βούλοιτο;

71. Cf. 1 Co 9,25.
72. Cf. 2 Co 4,16.
73. Sur la présentation du *thumos* comme « justicier du désir », voir Jean Damascène, *Expositio fidei* 30, éd. Kotter (cité n. 53), p. 82.
74. Cf. *Ὅροι καὶ ὑπογραφαί*, θ 69, éd. Ch. Furrer-Pilliod, *Collections alphabétiques de définitions profanes et sacrées* (ST 395), Città del Vaticano 2000, p. 131.
75. Grégoire de Nazianze, *Discours* 44, 7, *PG* 36, col. 613, l. 40.

49. Et puisque de toute évidence le cerveau alourdi à la suite des exhalaisons de l'estomac produit le sommeil profond et l'assoupissement prolongé, il faut écarter ce qui cause ces maux : les nourritures épaisses, l'absorption de vin et le repos du corps. Tout cela entraîne, en effet, les longs sommeils, ruine la sobriété, réveille les troubles et les agitations qui affectent la chair et ne permet pas à l'intellect de s'élever vers Dieu. C'est donc admirablement et excellemment qu'il est dit que *celui qui lutte s'abstient* non pas de ceci en exceptant cela, mais absolument *de tout*[71]. En effet, bien-être de la chair, misère de l'âme. Autant (25) *l'homme extérieur se détruit*, autant l'homme intérieur est *renouvelé*, selon le verset biblique[72].

50. Quant au justicier efficient qui nous a été donné par le Créateur contre toute appétence passionnée, c'est l'ardeur[73]. Si donc nous en usons avec raison, nous vaincrons le gosier et l'estomac, nous secouerons grâce à l'ardeur le poids du sommeil, nous dompterons les bonds de chevaux fous (de nos appétits) et nous chasserons cette colère et ressentiment contre le prochain au moyen de l'ardeur – ce qui est le plus inattendu. Si quelqu'un veut connaître cela avec certitude, il le connaîtra par l'expérience.

L'usage de l'« ardeur raisonnable » fait fuir les passions et permet de vivre selon la vertu

51. L'ardeur, c'est la puissance de l'âme qui s'élance pour écarter tout ce qui va contre la volonté et pour la défendre contre les forces antagonistes. Quant à la faculté désirante, c'est aussi une puissance de l'âme : celle qui éveille et amène à se concilier tout ce qui est conforme à la volonté et à la jouissance des biens désirables. Les vertus sont conformes à la volonté aux yeux de ceux qui ne sont pas corrompus, mais tout ce qui s'oppose aux vertus va contre la volonté.

52. Désirables pour ceux dont le sens critique est sain sont les plaisirs purs et stables, qui ne sont pas atteints par la satiété, ni la honte ni le repentir. Mais haïssables sont les éléments qui font obstacle à la vertu. Tous ces éléments antagonistes, *tout vice peuvent être détruits par l'ardeur raisonnable*[74]. C'est assurément dans (26) ce but que semble avoir été établi aussi le fait que nous « *ayons l'ardeur contre le seul serpent* »[75], c'est-à-dire pour que toute passion rampante en notre âme soit chassée par la poussée intense de l'ardeur. Pourquoi, en effet, Satan souffrirait-il de l'ardeur de l'homme, sinon parce que celle-ci expulse vigoureusement de nous les passions et que sont défaites ses forces avec lesquelles il marche contre nous, qui s'enfuient sous le coup du blâme que nous lançons contre elles ? N'est-ce pas dans ce but que notre Sauveur et guide a aussi prôné comme une instruction pratique l'*indignation* contre la tristesse en enseignant – par la mise à l'écart d'une passion non blâmable[76] – comment il faut que, nous aussi, d'un élan puissant, nous nous opposions aux passions et que contre elles nous nous irritions et nous nous emportions et que, de la même façon, nous les effrayions et les repoussions par nos menaces ? En quoi, en effet, avait-il besoin de *s'indigner*[77] et en un mot de manifester un trouble en lui-même, lui qui, d'un signe de tête, est capable de porter l'univers là où il le voudrait ?

76. Les passions « non blâmables » (faim, soif, fatigue, peur, angoisse, etc.) c'est-à-dire non imputables au péché mais à la faiblesse de la créature humaine ont été théorisées par Maxime le Confesseur dans sa christologie.
77. Cf. Jn 11,33.

53. Τοῦ τοίνυν θυμοειδοῦς ἐμπάθειαν πᾶσαν ἀποσοβοῦντος ἐκ τῆς ψυχῆς ἔτι τε σὺν τῷ ἐπιθυμητικῷ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς εἰσοικίζοντος ἐν αὐτῇ διὰ τῆς τοῦ λογικοῦ κατὰ τὴν φρόνησιν ὑφηγήσεως τὸ αἰσιώτατον τέλος ἕπεται· τὸ δέ ἐστι τὸ κατὰ πᾶσαν ἀρίστην πρᾶξιν ἀπόνως καὶ ἡδέως ἐνεργουμένην τὸν ἄνθρωπον ζῆν, τὸ θαυμαστὸν ἆθλον τῶν προηγησαμένων κόπων ἐν ἀρετῇ. Τοῦτο δὴ *πᾶσιν ἀνθρώποις τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς* (27) *ἀρετὴν ὑπάρξαι δύναται διὰ μαθήσεως*, δι' ἐθισμοῦ, *δι' ἐπιμελείας*, διὰ φερεπονίας, ὡς εἴρηται.

54. Τοῦτον ζήσεται τὸν τρόπον ὁ φιλῶν ἀληθῶς ἑαυτόν· ὁ δὲ κατὰ τὰς δοκούσας ἐθέλων ζῆν ἡδονάς, ἐμίσησε καὶ ἀπεκτήνωσεν ἑαυτόν.

55. Διττῆς δὲ τῆς φιλαυτίας γινωσκομένης, τῆς μὲν ὄντως, τῆς δὲ δοκούντως καὶ κατὰ τοὺς πολλούς, φίλαυτος μὲν ἀληθῶς ἐστιν ὁ φιλῶν αὐτὸν ὀρθῶς τε καὶ ἀπλανῶς καὶ παντοίαις κοσμῶν ἀρεταῖς. Φίλαυτος δὲ κατὰ τοὺς πολλοὺς ὁ φιλῶν αὐτὸν ἐμπαθῶς, ὁ φιλόψυχος εἴτ' οὖν φιλόζωος, ὁ φιλόπρωτός τε καὶ φίλαρχος, ὁ πᾶσαν σωματικὴν ἀπόλαυσιν καὶ πᾶσαν ἀνθρωπίνην τιμὴν ἕλκων εἰς ἑαυτὸν καὶ πάντα πράττων ἕνεκεν ἑαυτοῦ.

56. Πάλιν ἐπεὶ νῷ καὶ λόγῳ τῶν ἄλλων ζῴων διενηνόχαμεν, *νοῦς παρά τισι τῶν ἀρχαιοτέρων σοφῶν ὁ ἄνθρωπος εἴρηται· διὸ καὶ αὐτὸς μὲν ὁ νοῦς*, αὐτοῦ δὲ τὸ σῶμα, περὶ αὐτὸν δὲ πάνθ' ὅσα τῷ τῆς περιουσίας ὀνόματι προσφυῶς περιείληπται. Τοίνυν εἰ τὸ νοερὸν αὐτός, τὸ θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν αὐτοῦ μᾶλλον ἤπερ αὐτός. Ὁ μὲν οὖν φίλαυτος ὡς φιλῶν αὐτόν, τὴν νοερὰν καὶ λογικὴν μεταδιώκει ζωήν· ὁ δ' ὡς φιλῶν τὸ αὐτοῦ φίλαυτος, τῷ ἀλογωτέρῳ χαρίζεται τῆς ψυχῆς. (28)

57. Ἰδίως παρὰ τῇ συνηθείᾳ *φίλαυτος ὁ αὐτάρεσκος*, ἴσως ἐκ τοῦ φιλεῖν τὸ αὐτοῦ νόημα, κἂν μοχθηρὸν εἴη, τουτέστι στέργειν καὶ περιέπειν ἐξόχως, μεταπεισθῆναι μηδαμῶς ἀνεχόμενος.

58. Ὁ μὲν οὖν ἀλόγως φιλῶν αὐτὸν ἢ τὸ αὐτοῦ, φίλαυτος ἄτιμος· ὁ δ' ἐλλόγως φιλῶν αὐτόν, φίλαυτος τίμιος. Καλοῖτο δ' ἂν ὁ τοιοῦτος φίλαυτος, καὶ ὡς τὸ φίλιον ἐν ἑαυτῷ καὶ ἀστασίαστον καὶ εἰρηναῖον πάντῃ κατωρθωκώς. Τοῦ μὲν ἡγεμόνος νοῦ προνοοῦντος τῶν ὑπ' αὐτὸν μετὰ πολλῆς νήψεως καὶ σπουδῆς καὶ προσηκόντως αὐτὰ παιδαγωγοῦντος τὲ καὶ ῥυθμίζοντος, τῶν δ' αὖ ἑτοίμως πειθομένων ταῖς αὐτοῦ διατάξεσί τε καὶ ὑφηγήσεσι καὶ ὅλαις ὁρμαῖς ἑπομένων, ἐφ' οἷς ἂν αὐτὸς ἄγοι δεσποτικῶς τε καὶ κηδεμονικῶς, κατὰ τούτους τοὺς λόγους ἡ φιλαυτία ζηλωτὴ καὶ ὁ φίλαυτος ἐπαινούμενος. Εἰ τοίνυν ἐπαινετόν

78. Cf. Aristote, *EN* I, 5, 2, 1099b19-20.
79. Cf. *e.g.* Aristote, *EN* IX, 7, 4, 1168b35.

53. Lorsque l'ardeur chasse donc de l'âme toute passion et qu'en outre, jointe à la faculté désirante, elle établit en l'âme les vertus éthiques par l'indication de la faculté raisonnable en suivant la prudence, (alors) s'ensuit la fin la plus favorable : le fait que l'homme vit selon une activité toute d'excellence qui s'exerce sans peine et avec plaisir, l'admirable prix des souffrances préalablement coûtées par la vertu. Or, *cela peut appartenir à tous les hommes qui ne sont pas inaptes à* **(27)** *la vertu, par l'étude*, par l'accoutumance, *par de l'application*[78], par une constante endurance, comme on l'a dit.

54. C'est de cette manière que vivra celui qui véritablement s'aime lui-même. Quant à celui qui veut vivre selon ce qui lui semble des plaisirs, il se hait et s'est lui-même ravalé à l'état de bête.

L'amour de soi selon la vertu et l'amour du prochain qui en résulte

55. Puisqu'il existe deux amours de soi, l'un véritable, l'autre qui est un faux-semblant et que salue le plus grand nombre, il est amant de lui-même en vérité celui qui s'aime avec droiture et stabilité et qui se pare de toutes les vertus. Mais il est amant de lui-même aux yeux du plus grand nombre celui qui s'aime avec passion, qui aime son âme ou qui aime sa vie, qui aime le premier rang et le commandement, qui attire vers lui-même toute jouissance corporelle et tout honneur humain, et qui, par tous ses actes, agit pour son propre compte.

56. De nouveau, puisque c'est par l'intellect et la raison que nous différons des autres êtres vivants, *l'homme est appelé* intellect *par certains des sages de l'Antiquité, c'est pourquoi l'intellect est (l'homme) lui-même*[79], tandis que le corps est sa possession ; et autour il y a tout ce qu'embrasse de manière appropriée le terme de *superflu* (περιουσία). Donc si la partie intellective, c'est (l'homme) lui-même, alors l'ardeur et le désir lui appartiennent bien plus qu'ils ne sont lui-même. Ainsi l'amant de lui-même, parce qu'il s'aime, poursuit la vie intellective et rationnelle. Mais l'autre amant de lui-même, qui n'aime qu'une possession de lui-même, s'abandonne à la partie la plus irrationnelle de l'âme. **(28)**

57. C'est particulièrement par l'habitude que *celui qui est satisfait de lui-même est amant de lui-même*[80], peut-être du fait qu'il aime sa propre pensée – même si elle est néfaste –, c'est-à-dire qu'il la chérit et l'entoure de soins extraordinaires, ne supportant en aucune façon de changer de sentiment.

58. Donc celui qui aime de façon non raisonnable sa personne ou ce qui est sa possession est un piètre amant de lui-même ; tandis que celui qui s'aime lui-même de manière raisonnable est un digne amant de lui-même. On peut appeler un tel homme « amant de lui-même » parce que cet amour placé en lui-même ignore les factions et réussit à demeurer paisible en toutes circonstances. Lorsque, d'une part, l'intellect directeur prend soin à l'avance avec beaucoup de vigilance et de zèle des facultés qui dépendent de lui, et les gouverne et les dirige selon ce qu'il convient, et que, d'autre part, celles-ci s'empressent d'obéir et de suivre les ordres, indications et impulsions de (l'intellect), condition à laquelle celui-ci peut guider en maître et avec sollicitude, pour de telles raisons l'amour de soi est enviable et l'amant de lui-même est objet de louanges. Si donc

80. Cf. *Scholia in librum Dionysii Areopagitae De coelesti hierarchia* (*CPG* 7708), *PG* 4, col. 84, l. 47-48 ; Hesychius, *Lexicon*, *s.v.* φιλαυτία : *Hesychii Alexandrini Lexicon. 4, 1*, rec. M. Schmidt, Ienae 1862, p. 460.

τε καὶ τίμιον, ὡς δεδήλωται, τὸ φιλεῖν αὐτὸν ἀληθῶς, οὐ καλὸν εἶναι τοιοῦτον καλὸν ἀκοινώνητον· τάχα γὰρ οὐδὲ καλὸν ἂν εἴη συμφραττόμενον καὶ στενοχωρούμενον· μὴ μέντοι προχεόμενόν τε καὶ μετεχόμενον. Οὐδὲ φιλεῖ τίς ἑαυτὸν ἀσφαλῶς, ὅτε μὴ κἀκείνους οἷς συντέτακται, τὸν ὅμοιον τρόπον φιλεῖ. Τὸ γὰρ αὐτὸν μὲν ὀλβιοῦν ἀρεταῖς, ἀλογεῖν δὲ τῶν σὺν αὐτῷ τῆς αὐτῆς ἐχόντων ἐνδεῶς ὀλβιώσεως, οὐκ ἀσφαλοῦς φιλίας τῆς εἰς αὐτόν, ἐπείπερ οὐδὲ τῆς ἐντολῆς· «*ἀγαπήσεις* γάρ φησι *τὸν πλησίον σου* (29) *ὡς ἑαυτόν*». Διὸ χρὴ κήδεσθαι τοὺς συνασκουμένους ἀλλήλων, ὡς ἑαυτῶν, καὶ εἴ τις ἴσως σφάλλοιτό ποτε κατά τι τοῦ δέοντος, ὑπόμνησιν ποιεῖσθαι τοὺς ἱκανωτέρους τοῦ συνοίσοντος πρὸς αὐτὸν ἐν πραότητι, τὸ σφάλμα τιθέντας ὑπ᾽ ὄψιν καὶ τὴν διόρθωσιν ἐπισπεύδοντας· «*ἐλεγμῷ* γὰρ *ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου* γέγραπται, *καὶ οὐ λήψῃ δι᾽ αὐτὸν ἁμαρτίαν*». Ἁμαρτάνει τοιγαροῦν ὁμολογουμένως ὁ ἐφησυχάζων τοῖς ἁμαρτάνουσιν. Ὅ τε δῶρον εἰληφὼς ἀρετῆς καὶ παρ᾽ ἑαυτῷ κατορύττων καὶ μὴ διδοὺς ἐν σπουδῇ τοῖς οὐκ ἔχουσιν, ὡς *ὀκνηρὸς δοῦλος καὶ πονηρὸς* κατακρίνεται, καὶ σωτηρίαν ἑαυτῷ μονοτροπευόμενος σωτηρίαν ἀπόλλυσι τῷ περιορᾶν τὸν ἀδελφὸν μὴ σῳζόμενον. Ὅ γε μὴν ἔργοις τιμίοις ἑαυτόν τε πλουτίζων καὶ πενομένοις προσεπαρκῶν, ἀγαθὸς καὶ πιστὸς καὶ πολλῶν ἐπάξιος ἀντιδόσεων.

59. Τοσαῦτα κατ᾽ ἐπιτομὴν εἰρήσθω περὶ ἀρετῆς πρακτικῆς καὶ καθαρτικῆς· καθαρτικὴ γὰρ οὐδὲν ἕτερον ἢ τῆς πρακτικῆς τὸ ἀκρότατον, μεθ᾽ ἣν ἡ νοερά, μεθ᾽ ἣν ἡ θεουργική. Τέσσαρας γὰρ ἀρετῆς ᾔδεσαν βαθμίδας οἱ παλαιοί· δύο πρακτικῆς, πολιτικήν, ἣ καὶ μετριοπάθεια, καὶ καθαρτικήν, τὴν δὴ καὶ ἀπάθειαν· δύο τὲ θεωρητικῆς, νοεράν, ἣ τοῦ ἀμιγοῦς καὶ ἀσυνθέτου καὶ ἀληθοῦς ἀνθρώπου ζωή, καὶ θεουργικήν, ἥτις ἐστιν ὑπὲρ ἄνθρωπον. (30)

60. Αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ ἀρεταὶ καὶ ἡ φρόνησις ἀνθρώπου εἰσὶν ἀρεταὶ τοῦ ἐκ ψυχῆς συντεθειμένου καὶ σώματος. Τοῦ δ᾽ ἁπλοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄντως ἡ κατὰ νοῦν ἐνέργεια καθέστηκεν ἀρετή, καὶ τὸ ὑπὲρ ἀρετὴν αὐτὸν ἐνεργεῖν. Ὅτε δὲ καὶ αὐτὴν ὑπεραναβαίη τὴν φύσιν καὶ ἀδιαστάτως καθόσον οἷόν τε τὸν Θεὸν ἐνοπτρίζοιτο, τότε τὴν θεουργικὴν ἀρετὴν ἐκ θείας κληροῦται χάριτός τε καὶ ἀγαθότητος, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργεῖ, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ζῇ, θεὸς γεγονὼς *τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως, οὐ μὴν εἰς τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν ὁπωσοῦν μεταβιβαζόμενος*.

81. Lv 19,18 ; Mt 19,19.
82. Lv 19,17.
83. Cf. Mt 25,26.
84. Cf. *e.g.* Porphyre, *Sentences* 32, l. 1-5, éd. sous la resp. de L. Brisson, Paris 2005, vol. 1, p. 334. On note toutefois que, dans le système des vertus de Porphyre, tributaire de Plotin, le 4e degré des vertus est la vertu « paradigmatique », modèle des vertus de l'âme, qui permet de parvenir au but ultime de l'existence : la ressemblance à Dieu. Chez Blemmydès le 4e degré est désigné comme vertu « théurgique », expression d'origine dionysienne reprise par Michel Psellos (cf. *De omnifaria doctrina* 75, ed. L. G. Westerink, Nijmegen 1948).

l'amour de soi véritable est digne d'éloge et précieux comme il a été montré, il n'est pas bien qu'un comportement si beau soit non partagé ; peut-être, en effet, perdrait-il de sa beauté une fois enclos et mis à l'étroit, sans cependant être répandu ni partagé. On ne s'aime pas soi-même fermement lorsqu'on n'aime pas de la même façon ceux avec qui on est réuni. Car le fait de se rendre heureux par les vertus, mais de ne tenir aucun compte de ses compagnons qui manquent de ce même bonheur, ce n'est pas le fait d'un amour ferme pour soi-même puisque cela ne répond pas du tout au commandement qui dit : « *Tu aimeras ton prochain* (29) *comme toi-même.* »[81] C'est pourquoi il faut que les ascètes qui vivent en communauté aient le souci les uns des autres comme ils ont le souci d'eux-mêmes, et, si quelqu'un peut-être un jour s'égarait sur quelque obligation, que les plus capables lui fassent rappel avec douceur de ce qui lui sera utile, mettant sous ses yeux son erreur, et le pressant de se corriger. En effet il est écrit : « *Tu convaincras de sa faute ton prochain par un blâme et tu ne commettras pas de faute à cause de lui.* »[82] Ainsi donc il pèche de l'avis de tous, celui qui demeure impavide devant ceux qui pèchent. Lorsqu'on a reçu en don la vertu et qu'on l'enfouit en soi-même, et qu'on ne la donne pas avec zèle à ceux qui ne la possèdent pas, on est condamné comme un « *serviteur paresseux et mauvais* »[83] et, en cherchant le salut pour soi-même dans une quête solitaire, on détruit son salut par le fait de voir avec indifférence que son frère n'est pas sauvé. Mais bien évidemment celui qui, par des œuvres de grand prix, s'enrichit lui-même et vient au secours de ceux qui sont dans le besoin, celui-là est bon et fidèle, et digne d'abondantes récompenses.

Les quatre échelons de la vertu : deux pour la vie pratique, deux pour la vie contemplative

59. Qu'autant soit dit en peu de mots sur la vertu pratique et purificatrice. Car la (vertu) purificatrice n'est rien d'autre que le sommet de la (vie) pratique, et après elle vient la (vertu) intellective, et ensuite la (vertu) théurgique. En effet, les Anciens ont connu quatre échelons de la vertu[84] : deux pour la (vie) pratique : la (vertu) civique[85] ou encore la modération des passions, et la (vertu) purificatrice qui est aussi l'absence de passions ; et deux échelons pour la (vie) contemplative : la (vertu) intellective, qui est la vie de l'homme sans mélange, simple et véritable, et la (vertu) théurgique, qui est au-dessus de l'homme. (30)

60. Car d'un côté les vertus éthiques et la prudence sont les vertus de l'homme – qui a été fait de l'union d'une âme et d'un corps[86]. Mais pour l'homme simple il est vrai aussi que l'activité selon l'intellect constitue une vertu, et c'est aussi le fait pour lui d'agir au-delà de la vertu. Lorsqu'il est monté bien au-delà de la nature même et qu'il voit Dieu sans distance comme en un miroir autant que cela lui est possible, alors il reçoit en partage la vertu théurgique issue de la grâce et de la bonté de Dieu, et il agit au-delà de l'être humain et il vit au-delà de l'être humain, étant devenu dieu *par la participation à l'illumination divine, mais sans pour autant être amené d'une quelconque manière jusqu'à l'Essence suressentielle*[87].

85. L'adjectif πολιτικός (présent chez Aristote et Porphyre) n'a pas ici de portée politico-juridique mais plutôt éthique, désignant la dimension sociale de la vie humaine.
86. Cf. Jean Damascène, *Expositio fidei* 60, l. 27, éd. Kotter (cité n. 53), p. 154.
87. Jean Damascène, *Expositio fidei* 26, l. 35-36, éd. Kotter (cité n. 53), p. 76. Pour le syntagme ὑπερούσιος οὐσία, introduit par Blemmydès, voir Ps.-Denys l'Aréopagite, *Noms divins* I, 1 : *Corpus Dionysiacum. 1, Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, hrsg. von B. R. Suchla (PTS 33), Berlin 1990, p. 109, l. 13.

61. Τέλος πρακτικῆς, ἀληθὴς εὐζωΐα καὶ μακαριότης, ἣν ὁρίζονται *ψυχῆς ἐνέργειαν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐν βίῳ τελείῳ* μεθ' ἡδονῆς ἀψευδοῦς· βίος τέλειος, ἡ πᾶσα τοῦ ἀνθρώπου ζωή· ἀρετὴ τελεία, ἡ ὁλότης τῶν ἀρετῶν. Ὁ γὰρ εἰς τὴν τοιαύτην εὐζωΐαν καὶ μακαριότητα πεφθακώς, ἐνεργήσει κατὰ πάσας τὰς ἀρετὰς ἐν ἡδύτητι θαυμαστῇ διὰ βίου παντός. Μεμνημένος γὰρ τῶν διὰ τὴν ἀρετὴν κόπων καὶ πόνων αὐτοῦ καὶ ἧς δι' αὐτῶν τετύχηκε διαγωγῆς ἐκ θείας χρηστότητος ὅσων τε καὶ οἵων ἐπάθλων διὰ δεσποτικὸν ἔλεον ἐσύστερον τεύξαιτο, θυμηρεστάτην εἰλικρινῶς τὴν ὅλην ἕξει ζωήν, κἄν τι τῶν ἐν βίῳ δυσχερῶν ἐπισυμβαίη, καὶ πάλιν προσθήκη καὶ τοῦτο γένοιτ' ἂν αὐτῷ τῆς ἀγαλλιάσεως. (31)

62. Προσεχῶς δὲ φάμενοι κατὰ πάσας τὰς ἀρετὰς ἐνεργεῖν τὸν μακάριον, ἐνέργειάν τε τὴν μακαριότητα κατὰ πᾶσαν εἰρηκότες εἶναι τὴν ἀρετήν, περὶ τῶν κατὰ πρᾶξιν εἴπομεν ἀρετῶν· περὶ τοῦ τέλους γὰρ τῆς πρακτικῆς ἐποιούμεθα τὸν λόγον καὶ τῆς κατὰ πρᾶξιν μακαριότητος. Ἡ γάρ τοι θεωρία πάσης ἀρετῆς ὑπερανῴκισται πρακτικῆς, οὐρανία τις οὖσα καὶ ὑπερύψηλος, ἐνεργείᾳ θείᾳ κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην παρεμφερής. Ἀδύνατον δὲ συστῆναι ταύτην, οὐκ οὔσης πράξεως· ἀλλ' ὅταν ἡ πρᾶξις ἐκτελεσθείη βεβαίως καὶ ἀσφαλῶς καὶ ὡς οὐκ ἂν ἔχοι τις κρειττόνως εἰπεῖν, καὶ ἡ κατ' αὐτὴν ἔλθοι μακαριότης, κάλλει φυσικῷ διαλάμπουσα, τότε καὶ ἡ θεωρία μετὰ πλείστης ἀγλαΐας ἐπέρχεται καὶ φαιδρότητος, τὴν πρᾶξιν ὄχημα ποιουμένη καὶ ταύτης ἐπιπρεπῶς ἐπιβαίνουσα.

63. Θεωρία γάρ ἐστιν ἐνέργεια νοερά, καὶ ἡ κατ' αὐτὴν ζωὴ ζωὴ νοερά, διὰ τελείας κατορθουμένη καθάρσεως καὶ παντὸς σαρκικοῦ φρονήματος ἀποθέσεως. Σύμπαντα γὰρ τὰ τοῖς σαρκικοῖς ἐμφαινόμενα πορρωτάτω διὰ τῆς καθαρτικῆς ἀποσκορακίσας ὁ θεωρητικὸς καὶ πᾶσαν ὕλην ἐκτιναξάμενος, ὥσπερ τινα φόρτον ἀνοίκειον ἀκατάλληλον, καὶ ἀπέριττος ἢ μᾶλλον ἄϋλος γεγονώς, κούφως ἄνεισι πρὸς Θεόν, τῆς αὐτοῦ μόνης ἐφιέμενος λαμπρότητος καὶ θαυμασιότητος. Ταῖς θείαις τοίνυν ἀστραπαῖς ἐλλαμπόμενός τε καὶ φωτιζόμενος, καὶ ἄρρητον (32) ἀγαλλιώμενος ἀγαλλίασιν, ὅσον ἐλλάμπεσθαι δύναται, μᾶλλον ἐπιτείνει τὴν ἔφεσιν· ὅσον δ' αὐτὴν ἐπιτείνει, πλέον ἐλλάμπεται. Διὸ δὴ πᾶσαν σχέσιν καὶ κόσμου καὶ σώματος καὶ ζωῆς τῆς ἐν γῇ πάμπαν ἀπαρνησάμενος, καὶ πάντα πόθον ὁλοτελῶς συναγαγὼν εἰς Θεόν, καὶ παρὰ Θεῷ μένων ἡδραιωμένος διαπαντός, καὶ συνεχῶς καὶ ἀδιαλείπτως δεχόμενος τὰς θείας αὐγάς, θεὸς γίνεται κατὰ μέθεξιν καὶ αὐτός, καὶ ἀπὸ τῆς ἁπλῶς νοερᾶς ἐνεργείας τὲ καὶ ζωῆς φθάνει πρὸς τὴν θεουργικήν, βαθμοὺς ἀμείβων μακαριότητος. Ὥσπερ γὰρ τῆς πρακτικῆς ἀκρότατον ἡ καθαρτική, οὕτω τῆς θεωρητικῆς ἀκρότατον ἡ θεουργική. Καὶ καθὼς ἡ πολιτοπρεπὴς ἀρετὴ μετριοπαθῆ ποιεῖ τὸν ταύτην κτησάμενον, ἡ δέ γε κάθαρσις ἀπαθῆ, παραπλησίως ἡ νοερὰ μόνως

88. Aspasius, *In Ethica Nicomachea commentaria*, éd. Heylbut (cité n. 11), p. 19, l. 11.

89. Cf. Jean Climaque, *L'Échelle sainte* XXIX, 12 : « Le diadème d'un roi n'est pas fait d'une seule pierre précieuse, et l'*apathéia* n'atteint pas sa perfection si nous négligeons une seule vertu, quelle qu'elle soit. »

61. La fin de la (vie) pratique est la vie vraiment bonne et la béatitude, que l'on définit comme *l'activité de l'âme conforme à une vertu parfaite dans une vie parfaite*[88] jointe à un plaisir non fallacieux ; la vie parfaite, c'est la vie de l'homme en sa totalité ; la vertu parfaite, c'est la réunion totale des vertus[89]. Car celui qui a pris les devants sur la voie de cette vie bonne et de cette béatitude agira selon toutes les vertus dans un admirable plaisir tout au long de sa vie. Car ayant à l'esprit les travaux et les peines que la vertu lui a causés et le genre de vie qu'il a reçu de la bonté de Dieu à travers ses peines, ainsi que les nombreuses et belles récompenses qu'il peut obtenir à l'avenir grâce à la miséricorde de son Maître, il possédera une vie entière pleine d'agréments sans mélange et, même si quelque difficulté de l'existence survient à nouveau, cela pourra susciter en lui encore un surcroît d'allégresse. (31)

62. Nous venons de dire que le bienheureux agit en suivant toutes les vertus et, après avoir déclaré que la béatitude est l'activité conforme à toute vertu, nous avons abordé les vertus mises en pratique ; en effet, nous avons rendu compte de la fin de la (vie) pratique et de la béatitude mise en pratique. En effet, la contemplation demeure bien au-delà de toute vertu pratique, étant en quelque sorte céleste et sublime, ayant quelque ressemblance avec l'activité divine autant qu'il est possible à l'homme. Mais il est impossible qu'elle se maintienne sans pratique. Toutefois, lorsque la pratique a pris une forme parfaite de façon ferme et sûre et plus excellemment qu'on ne saurait le dire et que la béatitude qui suit la pratique est venue, brillant d'une beauté naturelle, alors la contemplation aussi survient, parée d'une très grande splendeur et luminosité ; elle fait de la pratique son char et elle y monte comme il convient.

63. Car la contemplation est l'activité intellective, et la vie qui s'y conforme est la vie intellective, bien conduite par une purification parfaite et par le retrait de toute pensée charnelle. Car le contemplatif, ayant par la (vertu) purificatrice chassé avec mépris très loin (de lui) l'ensemble des tracas qui apparaissent chez les charnels, ayant expulsé toute matière comme un fardeau étranger, incongru, et étant devenu simple ou plutôt immatériel, monte avec légèreté vers Dieu, en désirant seulement sa splendeur et sa magnificence. Alors, illuminé et empli de lumière par les éclairs divins, et exultant d'une indicible (32) allégresse, autant qu'il peut être illuminé, il accroît davantage son désir ; et autant il accroît son désir, encore plus il est illuminé[90]. C'est pourquoi, ayant complètement rejeté toute relation et au monde et au corps et à la vie terrestre, ayant rapporté complètement à Dieu tout désir, demeurant continuellement affermi auprès de Dieu et recevant constamment et sans cesse les rayons divins, il devient dieu lui-même par participation, et à partir de l'activité et de la vie simplement intellective, il s'avance vers la (vertu) théurgique, gravissant les degrés de la béatitude. Car de même que le sommet de la (vie) pratique est la (vertu) purificatrice, de même le sommet de la (vie) contemplative est la (vertu) théurgique. Et de même que la vertu qui convient au citoyen rend celui qui en est doté modéré dans ses passions, et que la purification le rend assurément exempt

90. On reconnaît l'épectase décrite chez Grégoire de Nysse : l'âme s'élève « de commencement en commencement, par des commencements qui n'ont pas de fin », *Homélies sur le Cantique des cantiques* 8 (*Gregorii Nysseni Opera. 6, In Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, Leiden 1986, p. 247).

καὶ ἰδιαίτατα δείκνυσιν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα ταύτην. Καὶ γὰρ ἄνθρωπος εἰλικρινὴς ταῖς ἀληθείαις ὁ νοῦς ἐκτὸς τινὸς ἑτερότητος· ἡ δέ γε θεουργική, θεὸν ἐργαζομένη τὸν εἰς αὐτὴν καταντήσαντα, τὸ τέλος τῆς ἀναβάσεως δίδωσιν αὐτῷ, καὶ *εἶναι καὶ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν* ὑπὲρ ἄνθρωπον.

64. Ὁ μὲν οὖν διὰ τῆς πρακτικῆς ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας, μακάριος· ὁ δὲ καὶ τὴν θεωρίαν διὰ τῆς παντελοῦς καθάρσεως ἠξιωμένος προσεπικτήσασθαι καὶ νοερῶς ζῆν, εἶτα καὶ τελέως μετὰ Θεοῦ τετάχθαι καὶ χάριτι τεθεῶσθαι, μακαριώτατος.

de passions, de façon très semblable la (vie) intellective désigne de manière unique et très particulière l'homme qui la possède. Et en effet l'intellect, c'est l'homme sans mélange authentiquement, en dehors de quelque altérité ; quant à la (vertu) théurgique, rendant dieu celui qui est parvenu jusqu'à elle, elle lui offre la fin de son ascension : *être, vivre et agir*[91] au-delà de l'humain.

Conclusion : atteindre la plus haute béatitude par la vie pratique et la vie contemplative

64. Donc celui qui s'est rendu immortel par la (vie) pratique est bienheureux ; mais celui qui, par la purification complète, a été rendu digne d'acquérir également la contemplation et de vivre la vie de l'intellect, puis, finalement, d'être rangé du côté de Dieu et déifié par grâce, celui-là est le plus bienheureux.

91. Cf. Ac 17,28. On voit que le verbe κινεῖν est remplacé par ἐνεργεῖν.

ISAAC LE SYRIEN, JEAN CLIMAQUE, SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN ET LEURS COLLÈGUES : LES SOURCES DU GRAND FLORILÈGE DE MARC LE MOINE (XIII[e] S.) : L'INVENTAIRE DE LA LETTRE EPSILON

par Peter VAN DEUN

Depuis une quinzaine d'années, mon équipe à l'université de Leuven s'est spécialisée dans la littérature anthologique à Byzance, ce qui nous a permis de publier abondamment sur ce sujet. Nous ne citerons ici que quelques chantiers sur lesquels nous avons travaillé. Tout d'abord, il y a les recherches sur la notion d'« encyclopédisme » à Byzance[1], ainsi que notre étude, en collaboration avec mon collègue Reinhart Ceulemans, sur la littérature anthologique à l'époque mésobyzantine[2]. Bien connues sont nos recherches sur le *Florilegium Coislinianum*, anthologie-clé qui date très vraisemblablement de la fin du IX[e] ou du début du X[e] siècle et dans laquelle les sujets traités sont classés selon l'ordre alphabétique; l'édition critique de l'intégralité des lettres A-Γ, H-Θ, Ξ et Ψ du *Floriège Coislin* est déjà parue; l'édition des lettres N et Y sera publiée dans un avenir très proche[3]. Enfin, une partie de nos recherches a été consacrée au florilège monumental de

1. Voir surtout le livre que Caroline Macé et moi-même avons édité : *Encyclopaedic trends in Byzantium? Proceedings of the international conference held in Leuven, 6-8 May 2009* (OLA 212), Leuven – Paris – Walpole MA 2011.

2. Réflexions sur la littérature anthologique de Constantin V à Constantin VII, *TM* 22, 2017, p. 361-388.

3. Les publications les plus récentes permettent de prendre connaissance de toute la littérature antérieure : voir R. CEULEMANS, P. VAN DEUN & S. VAN PEE, La vision des quatre bêtes, la Théotokos, les douze trônes et d'autres thèmes : la Lettre Θ du Florilège Coislin, *Byz.* 86, 2016, p. 91-128; R. CEULEMANS, C. GAZZINI, J. MAKSIMCZUK & P. VAN DEUN, La Lettre Rhô du Florilège Coislin, *Byz.* 87, 2017, p. 143-158; J. P. MAKSIMCZUK, Chapter E 17 of the Florilegium Coislinianum and its relationship with earlier iconodule anthologies, *Medioevo greco* 16, 2016, p. 165-183; T. FERNÁNDEZ, The Greek fragment of the commentary on Leviticus by Hesychius of Jerusalem, dans *A book of psalms from eleventh-century Byzantium : the complex of texts and images in Vat. gr. 752*, ed. by B. Crostini & G. Peers (ST 504), Città del Vaticano 2016, p. 431-433 (sur un fragment cité dans la lettre *omikron*); P. VAN DEUN, Un extrait pseudo-chrysostomien sur l'intempérance et la lèpre (*CPG* 4878), dans *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident : mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, éd. par F. P. Barone, C. Macé, P. A. Ubierna (Instrumenta patristica

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 795-815.

Nil Doxapatrès, connu sous le nom de *De oeconomia Dei*; Nil a été moine en Sicile vers le milieu du XIIe siècle, très probablement au monastère du Saint-Sauveur à Messine, et était fortement lié à la cour du roi normand Roger II[4].

Des liens très étroits m'unissent à mon ami Bernard Flusin. Je garde de merveilleux souvenirs de toutes les soutenances de thèse, auxquelles nous avons participé ensemble, tant à Paris qu'à Leuven; je retiens aussi la thèse de doctorat de Pietro D'Agostino, préparée en cotutelle, et l'invitation à participer, comme professeur invité, à son séminaire de littérature byzantine, à Paris. À tout cela s'ajoutent les réunions annuelles du comité de rédaction de la Series graeca du Corpus christianorum, dont Bernard est un membre éminent. Mais je me souviens surtout de l'accueil chaleureux que ma femme et moi-même avons reçu dans son appartement parisien, où nous avons pris un bon apéritif avant de déjeuner ensemble; et d'avoir été invités, tous deux, dans la maison crétoise de Marina et Bernard. Quelle générosité! Bernard est pour moi un vrai compagnon de route.

Il a toujours manifesté de l'intérêt pour la littérature anthologique. C'est pourquoi j'ai choisi de lui offrir un des premiers fruits de nos recherches sur un nouveau chantier, ouvert tout récemment, celui de l'œuvre d'un moine Marc et, en particulier, de son grand florilège. Cette contribution s'ajoute à deux autres qui sont déjà achevées : un article paru très récemment dans la revue *Byzantinoslavica* (volume 76)[5], ainsi qu'un autre à paraître dans les mélanges en l'honneur de feu Monseigneur Canart[6]. Dans le même tome de *Byzantinoslavica* est publié un article de Francesco D'Aiuto, lequel révèle toutes les richesses du manuscrit Città del Vaticano, BAV, Chigi R.V.33 (gr. 27), témoin majeur de l'œuvre de Marc[7].

On ne sait pas grand-chose sur ce moine Marc. Il semble qu'il ait œuvré dans la capitale byzantine dans les années soixante du XIIIe siècle, dans un monastère dont on ne connaît pas le nom. L'identification avec le moine Marc, partisan du patriarche Arsène Autoreianos, est erronée. En revanche, ce qui est sûr, c'est qu'il a été le père spirituel de la

et mediaevalia 73), Turnhout 2017, p. 1037-1052 (sur un extrait conservé dans la lettre *lambda*). Finalement, on mentionnera deux thèses de doctorat soutenues à la Katholieke Universiteit Leuven sous ma direction : T. Fernández, *Book Alpha of the Florilegium Coislinianum : a critical edition with a philological introduction*, 2010 (parue dans la Series graeca du Corpus christianorum, vol. 66, sous le titre *Florilegium Coislinianum A*, Turnhout 2018); J. Maksimczuk, *Books Δ-Z of the Florilegium Coislinianum*, 2018 (dont le copromoteur était Reinhart Ceulemans).

4. Lire, à titre d'exemples, deux thèses de doctorat défendues à la Katholieke Universiteit Leuven, sous ma direction : I. De Vos, *Good counsel never comes amiss : Nilus Doxapatres and the* De oeconomia Dei *: critical edition of book I, 164-263*, 2010; S. Neirynck, *La théologie byzantine en Sicile normande : Nil Doxapatres (XIIe siècle).* De oeconomia Dei, *Livre I, 1-163 : édition critique et introduction*, 2014. Un dernier état de la question se trouve dans P. Van Deun, Lire les Pères grecs en Sicile normande : le cas du *De oeconomia Dei* de Nil Doxapatrès, dans *La réception des Pères grecs et orientaux en Italie au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, éd. par R. Cabouret, A. Peters-Custot & C. Rouxpetel, Paris 2019, p. 161-179.

5. Sous le titre : Marc le Moine et son grand florilège conservé dans le Vaticanus Chisianus R.V.33 (gr. 27), *BSl.* 76, 2018, p. 130-151; il s'agit d'une version remaniée d'une conférence donnée au colloque *Lives, roles and actions of the Byzantine Empresses (4th-15th c.)*, organisé à Prague les 11-12 septembre 2015.

6. *Le grand florilège de Marc le Moine (XIIIe siècle) : l'inventaire des Lettres Gamma et Delta*, à paraître dans la série Bibliothèque de *Byzantion*, sous-série d'Orientalia lovaniensia analecta.

7. Sous le titre : Un parziale autografo di Marco monaco : il manoscritto della Biblioteca Vaticana Chig. R.V.33 (gr. 27), *BSl.* 76, 2018, p. 100-129.

princesse Irène-Eulogie, sœur de l'empereur Michel VIII Paléologue; malheureusement, on ne sait pas exactement quelles furent leurs relations. Irène a pris, comme moniale, le nom d'Eulogie, un peu après la mort de son mari, Jean Cantacuzène Comnène. Elle s'est opposée à son frère, l'empereur Michel VIII, et est décédée en 1284.

Marc le Moine est l'auteur d'un bon nombre d'œuvres qui contiennent des conseils et des enseignements adressés à Irène. Seule une petite partie en est consultable dans une édition critique, qui a été établie en 2009 par Philipp Roelli[8].

Comme on l'a déjà relevé, le témoin-clé pour Marc est un manuscrit vaticanais : le *Chisianus* R.V.33, pour lequel on dispose désormais d'une description détaillée de Francesco D'Aiuto[9]. C'est un manuscrit remarquable, aux dimensions monumentales, qui est partiellement un autographe de Marc le Moine lui-même, celui-ci étant l'un des copistes principaux du codex. Marc a activement et personnellement dirigé tout le travail de transcription, qui a été fait par une grande équipe de collaborateurs (probablement les moines et novices du monastère non identifié auquel Marc appartenait). En effet, de façon remarquable, tous ces scribes (plus de trente!) se relaient continuellement tout au long du manuscrit. Francesco D'Aiuto a relevé presque 300 changements de main à l'intérieur du manuscrit. Tout à la fin (f. 347v), on lit un épilogue général, qui concerne l'ensemble du manuscrit; cet épilogue est écrit de la main de Marc[10]. Ce document

8. Sous le titre *Marci Monachi Opera ascetica. Florilegium et sermones tres* (CCSG 72), Turnhout 2009. Ph. Roelli a également publié une traduction, en allemand, de ces textes : *Mönch Markos (s. XIII), asketische Schriften. Florilegium und drei Traktate* (Corpus christianorum in translation 15), Turnhout 2013. On notera encore un article de Ph. Roelli, Teaching Hesychasm by means of florilegia : sources of Mark the Monk's *Florilegium*, dans *Encyclopaedic trends in Byzantium?* (cité n. 1), p. 287-296. Depuis lors, Marc a reçu l'attention de plusieurs chercheurs, dont on ne donnera ici que quelques exemples. Tout d'abord, on citera ici deux thèses de doctorat, inédites et soutenues à la Katholieke Universiteit Leuven : celle de Petra Melichar, *Faith and fate of Palaiologan women : female piety in late Byzantium*, 2012, p. 504-509, ainsi que celle de Eva De Ridder, *The fruitful vineyard of prayer : a critical edition of the* Anthologium gnomicum *by Elias Ekdikos (*CPG *7716)*, 2015, p. 295-304. On ajoutera encore les publications suivantes, citées dans l'ordre chronologique : *Oecumenii Commentarius in Apocalypsin*, ed. a M. De Groote (Traditio exegetica graeca 8), Leuven 1999, p. 11-12 et 47-54; A. Rigo, Principes et canons pour le choix des livres et la lecture dans la littérature spirituelle byzantine (XIIIe-XVe siècles), *Bulgaria mediaevalis* 3, 2012, p. 175-176; V. Desprez, La section macarienne du florilège de Marc hiéromoine : Vaticanus Chisianus graecus 27 [R.V.33], ff. 14-26v, dans *Макарий Египетский (Симеон Месопотамский), Духовные слова и послания. Собрание 1 = Sancti Patris nostri Macarii Aegyptii (Symeonis Mesopotamitae) Sermones ascetici et epistulae. Collectio I*, ed. ab A. Danuvio et V. Desprez, Sainte Montagne – Москва 2015, p. 834-841; V. Desprez & A. Rigo, L'*Exposition de la règle* de Jean l'Ermite et sa fortune sous le nom de Jean Chrysostome aux 11e-13e siècles, dans *Manuscripta graeca et orientalia : mélanges monastiques et patristiques en l'honneur de Paul Géhin*, éd. par A. Binggeli, A. Boud'hors & M. Cassin (OLA 243. Bibliothèque de *Byzantion* 12), Leuven – Paris – Bristol CT 2016, p. 332-336; Évagre le Pontique, *À Euloge; Les vices opposés aux vertus*, introd., texte critique, trad. et notes Ch.-A. Fogielman (SC 591), Paris 2017, p. 121; Évagre le Pontique, *Chapitres sur la prière*, éd. du texte grec, introd., trad., notes et index, P. Géhin (SC 589), Paris 2017, p. 125; M. Venetskov, *L'Échelle de Jean du Sinaï dans la tradition byzantine : le corpus manuscrit, les scholies, le Commentaire d'Élie de Crète*, thèse de doctorat non publiée, Sorbonne Université 2018, p. 171.

9. Un parziale autografo di Marco (cité n. 7). Cette description remplace celle de P. Franchi de' Cavalieri, *Codices graeci chisiani et borgiani*, Romae 1927, p. 44-65.

10. Pour l'édition critique de ce texte, voir Roelli, *Marci Monachi Opera ascetica* (cité n. 8), p. 181; une nouvelle transcription, plus précise, est donnée dans l'article de D'Aiuto, Un parziale autografo di Marco (cité n. 7).

précieux nous permet de conclure que Marc, affaibli par la vieillesse, ne se sentait plus capable de copier personnellement la totalité du manuscrit et qu'il a confié une partie de ce travail à d'autres. On sait que le *Chisianus* a été achevé entre 1261 et le 8 avril 1268.

Ce codex ne contient que des ouvrages de Marc, dont voici la liste[11] :

- une anthologie monumentale, pour la plus grande part inédite, sur laquelle on reviendra ci-dessous, sous le titre général : ῥήματα κεφαλαιώδη ἐκ τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν κατὰ ἀλφάβητον, συντεθέντα εἰς ὑποθέσεις διαφόρους ;
- un second florilège, d'ordre thématique et beaucoup plus court que le précédent (édité par Roelli), sous le titre λόγος ἀσκητικὸς πρὸς ἀποταξαμένους εἴτε ἄνδρας ἢ γυναῖκας, καὶ βουλομένους ἐν ἡσυχίᾳ θεῷ εὐαρεστῆσαι· ἐσχεδιάσθην δὲ πρὸς τὴν μοναχὴν κυρὰν Εὐλογίαν τὴν αὐταδέλφην τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως κυροῦ Μιχαὴλ τοῦ Παλαιολόγου ; dans un épilogue, Marc souligne le fait qu'il s'est mis à cette compilation à la demande d'Irène et qu'il espère que le florilège puisse être utile à l'édification spirituelle de la princesse ;
- un opuscule lié directement au *Traité ascétique* et adressé à Irène, lorsqu'elle n'était pas encore entrée dans un monastère, sous le titre Ἐπιστολή ;
- un λόγος πρὸς εὐγενεστάτην ψυχὴν [...] (environ 10 lettres illisibles) σπουδάζουσαν πολλὰ καὶ ἐπιθυμοῦσαν γενέσθαι κληρονόμον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν καὶ τῶν αἰωνίων καὶ ἀκηράτων ἀγαθῶν, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, καὶ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, écrit à la demande d'Irène, également avant son entrée dans la vie monastique ;
- un opuscule étroitement lié au texte précédent, intitulé « Récapitulation » : ἀνακεφαλαίωσις πάντων τῶν προειρημένων, μᾶλλον δὲ [...] (environ 10 lettres illisibles) πᾶσα ἐντολὴ δεσποτικὴ τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας διαθήκης ;
- la διάταξις ἐν ἐπιτομῇ ὡς τυπικὸν ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ πρός τινα κοσμικὸν σωθῆναι βουλόμενον, qui constitue une règle de vie ;
- finalement, le λόγος ἐκ τῶν θεσπεσίων πατέρων ἡμῶν συντεθεὶς ὡς τυπικὸν πρὸς μονάζοντας καὶ μοναζούσας σπουδάζοντας σωθῆναι.

Nous avions promis de revenir sur le florilège monumental, inédit pour la plus grande part, qui se lit tout au début du manuscrit vaticanais. Il s'agit d'une compilation de plus de 300 folios ; la façon d'organiser le matériel est alphabétique. Chaque lettre est divisée en différentes parties, centrées sur des thèmes particuliers (indiqués par le mot ὑπόθεσις) ; chaque section contient à son tour un ou plusieurs extraits. Il arrive souvent qu'un des scribes, parmi lesquels se trouve Marc, a signalé ces différentes sections en ajoutant, dans la marge, des attributions, des titres ou des scholies (la plupart du temps introduites par le mot σημείωσαι). L'organisation alphabétique est tantôt réfléchie, débutant par telle ou telle notion à laquelle un extrait est dédié (par exemple ἐλεημοσύνη, ἐγκράτεια et ἐλπίς), tantôt très banale, le mot initial n'ayant aucun lien avec le thème central de l'extrait (par exemple des mots comme ἀλλά, εἶπεν et ἐπειδήπερ).

11. Pour tous les détails, on consultera l'article de D'Aiuto, Un parziale autografo di Marco (cité n. 7).

Un inventaire complet du contenu intégral de ce grand florilège est en cours. L'analyse de la Lettre Alpha est en préparation, celle des Lettres Gamma, Delta, Zèta et Èta a déjà été achevée. Dans cet article, on se concentrera sur la Lettre Epsilon, conservée aux ff. 125^{r}-140^{v} du *Chisianus*. La copie des ff. 132^{v} (l. 2 jusqu'à la fin), 135^{r} (l. 5-7), 135^{v} (l. 2-10), 139^{r} (l. 19)-139^{v} (l. 4), 140^{r} (l. 2-23) et 140^{v} (l. 18-26) revient à Marc lui-même ; le reste de cette Lettre a été transcrit par cinq autres scribes.

Cet inventaire détaillé nous permettra de prendre connaissance de la portée des instructions de Marc, aidant Irène à mener une vie spirituelle exemplaire. La Lettre Epsilon se concentre sur les notions suivantes, toutes très utiles à la vie ascétique : la maîtrise de soi (ἐγκράτεια) et l'espérance (ἐλπίς), auxquelles sont consacrées des sections importantes, contenant 25 et 7 extraits respectivement ; la bouffonnerie (εὐτραπελία), qui doit être évitée ; la révérence et la piété (εὐλάβεια et εὐσέβεια) ; la droiture (εὐθύτης) ; le mépris, la querelle et la mauvaise ambition (ἐξουδένωσις, ἔρις et ἐριθεία) ; la liberté (ἐλευθερία) ; la compassion ou l'aumône (ἐλεημοσύνη) ; les rêves (ἐνύπνια) : la pacification (εἰρηνοποιεῖν).

Cette analyse révélera également les sources auxquelles Marc a puisé son matériel, et donnera une idée du contenu et de la richesse de la bibliothèque qu'il avait à sa disposition. Finalement, cet inventaire nous informera sur les procédés anthologiques de Marc ; en effet, une partie des extraits sont cités très littéralement, tandis que d'autres sources ont été remaniées, soit légèrement, soit de manière considérable, une constatation qui s'impose également pour d'autres ouvrages de Marc[12]. Il sera également intéressant de voir si Marc a directement tiré les extraits du texte-source, ou, indirectement, par l'intermédiaire d'un florilège antérieur.

Pour la Lettre Epsilon, on a relevé 89 extraits. On notera que tous les intitulés, les attributions, les lettres initiales des extraits et les scholies sont rubriqués. Nous avons numéroté les extraits pour faciliter la composition de l'*index fontium*, rejeté à la fin de l'inventaire. Les mots-clés ont été soulignés dans l'analyse ci-dessous. On a normalisé l'accentuation des enclitiques qui est inconsistante dans le manuscrit. Pour les extraits qui ont résisté à toute identification, on fournira une transcription intégrale[13].

12. Voir Roelli, *Marci Monachi Opera ascetica* (cité n. 8), p. xxiv ; Roelli, *Mönch Markos* (cité n. 8), p. 30.

13. Le *Chisianus* a été consulté dans une version électronique disponible sur le site web de la Vaticane (https ://digi.vatlib.it/view/MSS_Chig.R.V.33) (dernière consultation le 2 août 2018).

Ἀρχὴ τοῦ Ε

Chapitre ϟε´

<*ὑπόθεσις α´*>. *Περὶ ἐγκρατείας καὶ τίς ἡ κατὰ λόγον ἐγκράτεια;*

τοῦ ἁγίου Βασιλείου

1. *inc.* ἐγκρατείας ὁ κάλλιστος ὅρος – *des.* ὑπηρετείτω τῶν ἀσκουμένων (f. 125^{r}).
(Pseudo-)Basile de Césarée, *Sermo asceticus* (*CPG* 2891), *PG* 31, col. 876, 44 (Ἐγκρατείας) – 877, 10 (ἀσκουμένων).

Νείλου

2. *inc.* ἐγκρατείας ὅρος ὁ τελειότατος οὗτός ἐστιν – *des.* ἐπιμεληθήσηται (f. 125^{r}).
Nil d'Ancyre, *Epistulae* (*CPG* 6043), deux extraits tirés de la lettre III, 268, *PG* 79, col. 517, 27 (Οὗτος) – 30/31 (εὐκολίαν), suivi de col. 517, 15 (Οὐκοῦν) – 21 (ἐπιμελήσεται).
On notera que, dans le florilège de Marc, les *Lettres* de Nil sont très souvent citées (par exemple dans les Lettres Alpha, Zèta et Èta).

3. *inc.* ἐγκρατείας ὅρος καὶ κανὼν παραδεδομένος παρὰ τῶν πατέρων – *des.* μὴ ἀναμένειν τὸν κόρον (f. 125^{r}).
Une version légèrement remaniée du Pseudo-Athanase d'Alexandrie, *Epistula ad Castorem* (*CPG* 2266), *PG* 28, col. 873, 37 (Ὅρος) – 39 (κόρον) et éd. P. Tzamalikos, *A newly discovered Greek Father : Cassian the Sabaite eclipsed by John Cassian of Marseilles* (Supplements to *Vigiliae christianae* 111), Leiden – Boston 2012, p. 82, 4 (Ὅρος) – 7 (κόρον).

4. *inc.* ἐγκρατείας ὅρος ἐστὶ τὸ μὴ ἀπατᾶσθαι – *des.* τῇ τοῦ λάρυγγος ἡδονῇ (f. 125).
Une version, légèrement remaniée, du Pseudo-Athanase d'Alexandrie, *Epistula ad Castorem* (*CPG* 2266), *PG* 28, col. 873, 17 (ὅρον) – 19 (ἡδονῇ) et éd. Tzamalikos, *A newly discovered Greek Father*, p. 80, 9 (ὅρον) – 10 (ἡδονῇ).

Βασιλείου

5. *inc.* ἐγκράτεια γαστρός ἐστι παιδαγωγία – *des.* ὑπάρχειν πρὸς τὰ καθήκοντα (f. 125^{r-v}).
(Pseudo-)Basile de Césarée, *Constitutiones asceticae* (*CPG* 2895), *PG* 31, col. 1348, 1 (Γαστρὸς) – 31/32 (βεβούληται).

Βαρσανουφίου

6. *inc.* ἐγκρατείας μέτρον ἐστὶ τὸ εἶναι παρὰ μικρόν – *des.* τὴν κοιλίαν πεπληρωμένην (f. 125^{v}).
Barsanuphe et Jean, *Quaestiones et responsiones* (*CPG* 7350), 155, 4 (Οἱ Πατέρες) – 6 (κοιλίαν), éd. : Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance. I, Aux solitaires. 2, Lettres 72-223*, texte critique, notes et index par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault (SC 427), Paris 1998, p. 548 (version légèrement remaniée).
On notera que Marc a souvent puisé à cette œuvre (par exemple dans les Lettres Gamma, Delta et Èta, ainsi que dans le Florilège édité par Roelli).

Βασιλείου

7. *inc.* ἐγκράτεια ἀληθὴς οὐκ ἐν ἀποχῇ ἀλόγων – *des.* ἡμῶν θελημάτων (f. 125^{v}).
Basile de Césarée, *Asceticon magnum sive Quaestiones* (*CPG* 2875) : un extrait tiré de la *quaestio* CXXVIII, *PG* 31, col. 1168, 41 (Ἡ γὰρ ἐγκράτεια) – 44 (θελημάτων).
On notera que cet ouvrage est omniprésent dans le grand florilège (par exemple dans les Lettres Alpha, Gamma et Delta, pour ne citer qu'elles).

8. *inc.* ἐγκρατὴς ἀκριβὴς οὐ γαστρὸς μὲν κρατήσει – *des.* ἀκρατὴς καὶ ἀκόλαστος (f. 125^{v}-126^{r}).
Basile de Césarée, *Asceticon magnum sive Quaestiones* (*CPG* 2875) : un extrait tiré de la *quaestio* XVIII, *PG* 31, col. 960, 25 (Ὥστε) – 961, 3 (ἀκόλαστος).

Ἰσαάκ

9. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ πρὸς πᾶσαν τὴν ἔξω – *des.* ἀκλινὴς διαμένων (f. 126^{r}).
L'intégralité du chapitre 53 de la seconde centurie des *Capita theologica et gnostica* de Jean de Carpathos (*CPG* 7856), éd. : *A supplement to the Philokalia : the second century of Saint John of Karpathos*, ed. by D. Balfour in collab. with M. Cunningham (The Archbishop Iakovos library of ecclesiastical and historical sources 16), Brookline MA 1994, p. 78.
On notera que dans aucun témoin manuscrit de Jean de Carpathos, cette centurie n'est attribuée à Isaac le Syrien. Cette seconde centurie (et non la première, semble-t-il) de Jean est souvent citée dans le grand florilège, par exemple dans la Lettre Delta : dans la section centrée sur la δικαιοσύνη et attribuée à Καρπαθίου Ἰωάννου, on lit deux chapitres de Jean repris dans leur intégralité.

10. *inc.* ἐγκρατείας μὲν ἔργον τὸ πάσης – *des.* τὰ ἐπ' ἄλλων ἀηδῆ (f. 126^{r}).
L'intégralité du chapitre 56 de la seconde centurie des *Capita theologica et gnostica* de Jean de Carpathos (*CPG* 7856), dans l'édition de Balfour & Cunningham, *A supplement to the Philokalia*, p. 78.

11. *inc.* ἐγκράτεια ἐστὶ χαλινός – *des.* ἐπιθυμητικοῦ ὁρμήν (f. 126^{r}).
L'intégralité du chapitre 78 de la seconde centurie des *Capita theologica et gnostica* de Jean de Carpathos (*CPG* 7856), éd. Balfour & Cunningham, *A supplement to the Philokalia*, p. 96.

12. *inc.* ἐγκρατείας γενικῆς ἄνευ – *des.* κατὰ τῆς ψυχῆς νίκη (f. 126^{r}).
L'intégralité du chapitre 88 de la seconde centurie des *Capita theologica et gnostica* de Jean de Carpathos (*CPG* 7856), éd. Balfour & Cunningham, *A supplement to the Philokalia*, p. 102.

13. *inc.* ἐγκράτεια αἰσθητή ἐστιν – *des.* παραλόγων πράξεων (f. 126^{r}).
L'intégralité du chapitre 89 de la seconde centurie des *Capita theologica et gnostica* de Jean de Carpathos (*CPG* 7856), éd. Balfour & Cunningham, *A supplement to the Philokalia*, p. 102.

14. *inc.* ἐγκράτεια δὲ νοητή ἐστιν – *des.* ψυχῇ ὑπαρχούσης (f. 126^{r}).
L'intégralité du chapitre 90 de la seconde centurie des *Capita theologica et gnostica* de Jean de Carpathos (*CPG* 7856), éd. Balfour & Cunningham, *A supplement to the Philokalia*, p. 102-104.

Ἐφραίμ

15. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ μὴ ἐνεχόμενος – *des.* ἄλλου βρώματος (f. 126^{r}).
Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 15 (Ἐγκράτεια) et 16 (τὸ μὴ ἐνέχεσθαι) – 18 (ἄλλου βρώματος), éd. : *Ὁσίου Ἐφραίμ του Σύρου Ἔργα. Α´*, κείμενο-μετάφραση-σχόλια Κ. Γ. Φραντζολά [K. G. Frantzolas], Θεσσαλονίκη 1995[2], p. 68.
Un autre extrait du même ouvrage (une partie du § 20) se lit dans le florilège édité par Roelli.

16. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ μὴ ζητῶν βρώματα – *des.* εὐλόγου αἰτίας (f. 126^{v}).

Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 15 ('Εγκράτεια) – 16 (ὥραν ἐσθίειν), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 68.

17. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ μὴ συμπίπτων – *des.* τῷ ὕδατι (f. 126^{v}).
Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 18 ('Εγκράτεια) – 21/22 (ὕδατι), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 68.

18. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ μὴ λόγοις πλείοσι – *des.* τὰ μὴ καθήκοντα (f. 126^{v}).
Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 3 ("Εστιν οὖν ἐγκράτεια) – 5 (τὰ μὴ καθήκοντα), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 67.

19. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ κρατῶν γλώσσης – *des.* ἀκοὴν ματαίαν (f. 126^{v}).
Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 6 (τὸ κρατεῖν γλώσσης) – 7 (τὰ μὴ ἴδια) et 8 (μὴ κατακροᾶσθαι ἀπὸ ἀκοῆς ματαίας), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 67.

20. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ κρατῶν ὁράσεως – *des.* οὐ πρέπει (f. 126^{v}).
Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 8 ('Εγκράτεια) et 9 (τὸ κρατεῖν ὁράσεως) – 10 (πρέπει), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 67.

21. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ θυμοῦ καὶ ὀργῆς ἐπικρατῶν – *des.* ἀντὶ κακοῦ (f. 126^{v}).
Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 10 ('Εγκράτεια) – 11 (ἐξάπτεσθαι), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 67.

22. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ κρατῶν φρενῶν – *des.* ἐπαίνοις φανταζόμενος (f. 126^{v}).
Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 11 ('Εγκράτεια) – 13 (φαντάζεσθαι ἐπαίνοις), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 67-68.

23. *inc.* ἐγκρατής ἐστιν ὁ κρατῶν τῶν αἰσθήσεων – *des.* τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ τὰ πάθη (f. 126^{v}).
Une version remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 22 ('Εγκράτεια) – 25 (πάθη), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 68.

24. *inc.* ἐγκρατὴς ἀληθὴς ἔχων ἐπιθυμίαν – *des.* ἐξάπτοντι πρὸς ἡδονήν (ff. 126^{v}-127^{r}).
Une version très remaniée d'Éphrem, *Sermo de virtutibus et vitiis* (*CPG* 3905), 22, 26 ('Ο γὰρ ἀληθῶς ἐγκρατής) – 34 (αἰῶνος), suivi de 22, 13 (κολάζειν) – 14 (ἐξάπτοντι), éd. Frantzolas, vol. 1, p. 68-69 et 68.

Θεοδόρου *[sic]*

25. *inc.* ἐξ ἐγκρατείας καὶ ταπεινώσεως τὴν ἀπάθειαν, ἐκ δὲ πίστεως τὴν γνῶσιν γεννᾶσθαι μεμαθήκαμεν, ἐκ τούτων δὲ εἰς διάκρισιν καὶ ἀγάπην – *des.* τοῦ Χριστοῦ (f. 127^{r}).
L'intégralité du chapitre 95 des *Capita ascetica* qui circulent sous le nom de Théodore d'Édesse ; cette centurie constitue une compilation d'extraits tirés d'Évagre le Pontique et de Maxime le Confesseur[14]. Pour l'édition du chapitre en question, voir la *Philocalie* de Nicodème et Macaire, parue sous le titre *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, I, Ἀθῆναι 1974^{4}, p. 322.

14. Pour ce texte, on consultera avec profit les publications suivantes : Évagre le Pontique, *Sur les pensées*, éd. du texte grec, introd., trad., notes et index par P. Géhin, C. Guillaumont & A. Guillaumont (SC 438), Paris 1998, p. 83-84 ; P. Géhin, Les collections de *kephalaia* monastiques : naissance et succès d'un genre entre création originale, plagiat et florilège, dans *Theologica minora : the minor genres of Byzantine theological literature*, ed. by A. Rigo (Byzantioς : studies in Byzantine history and civilization 8), Turnhout 2013, p. 26-27 ; Fogielman, dans Évagre le Pontique, *À Euloge* (cité n. 8), p. 118-121 (qui donne le dernier état de la question).

Chapitre ϛ´

ὑπόθεσις β´. Πῶς δεῖ ἐλπίζειν τὸν χριστιανὸν βεβαίως καὶ ἀψευδῶς τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν καὶ τὴν ἡτοιμασμένην τοῖς πιστοῖς βασιλείαν ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι;

τοῦ ἁγίου Βασιλείου

26. ἐλπίδα σωτηρίας ἀψευδῆ κέκτηνται οἱ πρὸς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἀεὶ κατὰ δύναμιν ἐπεκτεινόμενοι, οἱ δὲ ταῖς ἡδοναῖς τοῦ παρόντος βίου προστετηκότες, κἂν τὰ αἴσχιστα πράττουσι, κἂν εἰς ἔσχατον τῆς ἀνομίας ἐλαύνουσι καὶ ἀδιόρθωτα πταίουσι, μὴ ἀνεχόμενοι πρὸς τὸ δέον ἰδεῖν, μὴ δὲ ἐλπίδα μίαν χρηστὴν ἀπὸ τῶν πραγμάτων ἔχοντες, ἔθος ἔχουσι τοῦτο παραμυθεῖσθαι τῷ λόγῳ τὴν ἰδίαν ἀναισχυντίαν καὶ λέγειν. Δύναται ὁ θεὸς σῶσαι ἡμᾶς, ἔργοις δὲ μισητοῖς τῷ θεῷ καὶ ἀκρότητι κακίας τὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα καὶ φιλανθρωπίαν καθυβρίζειν οὐ διαλείπουσι· καλὸν γοῦν διὰ τῆς ὀρθῆς πολιτείας καὶ ἐργασίας τῶν εὐαγγελικῶν ἐντολῶν τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπην ἕως τέλους ἀναδεξαμένους, ἀναμφίβολον ἔχει τὴν σωτηρίαν, ἢ *διὰ τῆς παραβάσεως* τῶν ἐντολῶν *τὸν θεὸν ἀτιμάζοντας* (Rm 2,23), μάτην ἐλπίζειν ἐκεῖνα ἃ μισοῦντες τοῖς ἔργοις διωθοῦνται· ὃ γὰρ μισεῖ τις, τοῦτο οὐδὲ ἐργάζεται· ὃ δὲ οὐκ ἐργάζεται, οὐδὲ ἐλπίζει.
Cet extrait a résisté à toute identification.
Suit, sans aucune césure, une partie du *Prologus IV (prooemium in Asceticon magnum)* de Basile de Césarée (*CPG* 2881), *PG* 31, col. 892, 31 (Τίς ἐν καιρῷ τῆς σπορᾶς) – 36 (καρποί, ὧν καὶ οἱ πόνοι).
Suivent encore, sans aucune interruption, quelques lignes néotestamentaires : ὃ γὰρ (un ἐὰν manque) σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει, κατὰ τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ θεσπεσίου Παύλου, ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἐκ τῆς σαρκὸς θερήσει *[sic]* φθοράν· τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος καὶ ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται –, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον· τὸ γὰρ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη (Ga 6,7-8 combiné avec Rm 8,6-7).
L'ensemble de l'extrait n° 26 se trouve au f. 127^{r-v}.

τοῦ αὐτοῦ

27. *inc.* ἐλπίδα ματαίαν σωτηρίας ἐλπίζει ὁ *διὰ τῆς παραβάσεως* τῶν ἐντολῶν *τὸν θεὸν ἀτιμάζων* (Rm 2,23), ὅτι μὲν γὰρ *πάντας ἀνθρώπους* ὁ θεὸς *θέλει σωθῆναι*, παντί που δῆλον, ἀλλ' εὐαρεστήσαντας αὐτῷ *καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν* (1 Tm 2,4), οὐ τοὺς ἁπλῶς ὁμολογοῦντας αὐτοῦ τὸ δυνατὸν ἐν λόγῳ, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνουμένους, ἀλλὰ τοὺς τὴν οἰκείαν γνώμην εἰς τὴν οἰκείαν συνεισφέροντας σωτηρίαν, καὶ τὰ πρέποντα τῇ χάριτι διὰ τῶν ἔργων ἐπιδεικνυμένους, οὐχ ὅταν αὐτὴν ὑβρίζουσιν ὡς ἐκ φιλονεικίας ποιοῦντες τὰ ἐναντία. Μάτην οὖν οἱ τοιοῦτοι ἐλπίζουσιν ἐκεῖνα λαβεῖν ἃ τοῖς ἔργοις διωθοῦνται (la même expression se lit dans l'extrait 26)· ὧν γὰρ τὸ μῖσος διαπαντὸς ἐνδείκνυταί τις τοῦ ζῆν, τούτων μετὰ θάνατον βατὴν *[sic]* τὴν ἀπόλαυσιν ἐπισφαλῶς ἐκδέχεται (f. 127^{v}).
En marge de cet extrait qui n'a pas pu être identifié, on lit une scholie qui se rattache à lui : σημείωσαι τίς ἐστιν ὁ ψευδῶς καὶ ματαίως ἐλπίζων.

τοῦ ἁγίου 'Ισαὰκ τοῦ Σύρου

28. *inc.* ἐλπίζει εἰς θεὸν μετὰ διακρίσεως καὶ γνώσεως καλῶς – *des.* καὶ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριόν μου (f. 127^{v}).

Isaac de Ninive, *Sermones ascetici* (*CPG* 7868), une version d'une partie du *logos* 14, l. 1 (Γίνεται) – 14 (ἔργῳ αὐτοῦ), 96 (Τοὺς μὲν γὰρ) – 101 (Θεοῦ) et 106 (Καὶ καθόσον) – 109 (μου), éd. : M. Πιράρ [M. Pirard], Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Λόγοι ἀσκητικοί : κριτικὴ ἔκδοσι*, Ἅγιον Ὄρος 2012, respectivement p. 356, 360 et 361.

En marge, on lit une scholie qui se rattache à cet extrait : σημείωσαι τίς ἐστιν ὁ ἐν ἀληθείᾳ ἀψευδῶς καὶ ὀρθῶς ἐλπίζων. Une autre main a ajouté dans la marge l'attribution Βαρσανουφίου, qui s'avère être fautive. Finalement, on notera que, dans ce florilège de Marc et dans les œuvres éditées par Roelli, on lit un très grand nombre d'extraits tirés de l'œuvre d'Isaac ; voir, par exemple, les Lettres Alpha, Delta et Zèta du grand florilège.

τοῦ ἁγίου Βαρσανουφίου

29. *inc.* ἐλπίδα ἔχει πρὸς τὸν θεὸν – *des.* οὐκ εἰς θεόν (f. 128r).

Barsanuphe et Jean, *Quaestiones et responsiones* (*CPG* 7350), 543, 13 (Τὸ σημεῖον) – 17 (Θεόν), éd. : Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance. 2, Aux cénobites. 2, Lettres 399-616*, texte critique, notes et index par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault (SC 451), Paris 2001, p. 688 (version légèrement remaniée).

Ἰσαάκ

30. *inc.* ἐλπίδα ἀληθῆ μετὰ γνώσεως ἔχει εἰς θεὸν ἄνθρωπος ὁ φιλάττων *[sic]* τὰς ὁδοὺς κυρίου – *des.* τῷ δὲ δικαίῳ σκέπη ἐγένετο (f. 128r).

Isaac de Ninive, *Sermones ascetici* (*CPG* 7868), une version remaniée de parties du *logos* 5 : l. 350 (Ὅταν) – 351 (Κύριον), 300 (ἐνώπιον) – 302 (πρὸς αὐτόν), 295 (Μὴ) – 298 (παρρησίαν), 351 (τότε) – 365 (σκέπη ἐγένετο), éd. Pirard, respectivement p. 299, 297, 297 et 299-300.

ὑπόθεσις γ΄

Ὅτι οὐ δεῖ ἄνθρωπον ἐλπίζειν ἐπ' ἄνθρωπον, οὐδὲ ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἰσχύϊ, ἀλλ' ἐπὶ τὸν θεὸν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἑαυτοῦ ὑπακοῆς τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων.

Μαξίμου

31. *inc.* ἐλπίσωμεν ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ μὴ ἐπ' ἄνθρωπον· ὑπακούσωμεν αὐτῷ – *des.* κατῄσχυνας (f. 128r-v).

Il s'agit d'une combinaison de plusieurs extraits : tout d'abord, les l. 984 (Ὑπακούσωμεν) – 993 (θήσωμεν) du *Liber asceticus* de Maxime le Confesseur (*CPG* 7692), éd. : *Maximi Confessoris Liber asceticus*, ed. a P. Van Deun (CCSG 40), Turnhout – Leuven 2000, p. 115-117 ; puis, sans aucune césure, la *quaestio* 219 de l'*Asceticon magnum sive Quaestiones* de Basile de Césarée (*CPG* 2875) : *PG* 31, col. 1228, 9 (Ἐὰν εὐεργετηθῶμεν) – 18 (γνωρίσωμεν), dans lequel un passage biblique, Jr 17,5, a été inséré ; l'extrait s'achève, sans aucune interruption, avec les l. 993 (ἐφ' ὅσον ὁ κύριος) – 1002 (κατῄσχυνας) du *Liber asceticus* de Maxime, éd. p. 117 ; de nouveau la citation Jr 17,5 a été insérée dans le texte.

Τίς ὁ ἀφρόνως ἐλπίζων εἰς θεόν;

Ce titre se rapproche du titre général du *logos* 14 d'Isaac de Ninive (τίς ἐστιν ὁ ἀφρόνως καὶ ἀσυνέτως ἔχων τὴν ἐλπίδα).

Ἰσαάκ

32. *inc.* ἐλπίδα ἀψευδῆ καὶ ματαίαν κέκτηται ἄνθρωπος – *des.* ἀνέχεται αὐτοῦ (f. 128v-129r).

Isaac de Ninive, *Sermones ascetici* (*CPG* 7868), une version très remaniée d'une partie du *logos* 14 : l. 30 (Ὁ μέντοι ἄνθρωπος) – 34 (ἀρετῆς), 49 (ὅταν – θλίψεων), 36 (ὅτε στενωθῇ) – 43 (ποιήσεται), 50 (Ὁ τοιοῦτος) – 51 (παιδευθῇ), 62 (ἀφρόνως) – 64 (ῥύσεται), 56 (ἐπιλανθανέσθω) – 57 (διαγωγῆς αὐτοῦ) et 51 (οὐ γὰρ) – 55 (μακροθυμῶν), éd. Pirard, respectivement p. 357, 358, 357-358, 358, 358, 358 et 358.

Chapitre ϟζ΄

ὑπόθεσις δ΄. Περὶ εὐτραπελίας

Βασιλείου

33. *inc.* εὐτραπελίας ἁπάσης ἀπέχεσθαι προσήκει τὸν ἀσκητήν – *des.* συνέσεως χάριτι (f. 129r).

(Pseudo-)Basile de Césarée, *Constitutiones asceticae* (*CPG* 2895), l'intégralité du chapitre 12, *PG* 31, col. 1376, 8 (Εὐτραπελίας) – 22 (χάριτι).

34. *inc.* εὐτράπελός ἐστιν ὁ εὐκόλως πάντα γινόμενος, ὁ μιμολόγος, ὁ κοῦφος καὶ ἀπαίδευτος – *des.* μήτηρ ἀκολασίας (f. 129r-v).

Le début de cette section se rapproche du *Lexique* du Pseudo-Zonaras, éd. J. A. H. Tittmann, *Iohannis Zonarae Lexicon. 1*, Lipsiae 1808 (réimpr. Amsterdam 1967), dans la lettre *epsilon*, col. 903, 15 (Εὐτράπελος) – 19 (ὑπομένων).

Après la citation d'Ep 5,3-4, on trouve un extrait de la *Vita Syncleticae* pseudo-athanasienne (*CPG* 2293 ; *BHG* 1694), éd. Λ. Γ. Αμπελάργα [L. G. Abelarga], *Ὁ βίος τῆς ἁγίας Συγκλητικῆς* (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 31), Θεσσαλονίκη 2002, l. 251 (ἀθέμιτον) – 252 (ἀκούειν) et 253 (διὰ) – 255/256 (μελαίνεσθαι) (p. 202).

La fin de cet extrait provient de l'*Ad imitationem proverbiorum* d'Éphrem (*CPG* 3910-3911), éd. éd. Frantzolas, vol. 1, p. 269, 6 (κωλύου) – 7 (μήτηρ ἀκολασίας). On notera que deux autres extraits de l'*Ad imitationem proverbiorum* d'Éphrem sont cités dans le florilège édité par Roelli.

En marge on lit la scholie σημείωσαι τίς ἐστιν ὁ εὐτράπελος.

Chapitre ϟη΄

ὑπόθεσις ε΄. Περὶ εὐλαβείας

Ἐφραίμ

35. *inc.* εὐλάβειά ἐστι φυλακὴ ἀπὸ τοῦ κακοῦ – *des.* ἐπιμέλεια φυλακῆς (f. 129v).

Lexique du Pseudo-Zonaras, éd. Tittmann, *Lexicon*, vol. 1, dans la lettre *epsilon*, col. 908, 20 (Εὐλάβεια) – 21 (φυλακῆς).

36. εὐλαβής ἐστιν ὁ διὰ τὸν φόβον τοῦ θεοῦ ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος (Jb 1,1 et 8, à propos de θεοσεβής) κατὰ τὸ εἰρημένον. Μακάριος ὁ πάντα καταπτύσσων δι' εὐλάβειαν (Pr 28,14) (f. 129v).

Nous n'avons pas retrouvé cette définition telle quelle, mais un extrait attribué à Origène s'en rapproche ; il s'agit du fragment 222 (l. 12-16) de son *Commentarius in Lucam* (*CPG* 1451), dont les chaînes ont conservé des bribes : καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἄμεμπτος, ἄκακος, δίκαιος,

ἀληθινός, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος, περὶ δὲ τοῦ Καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβὴς προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἅγιον ἦν αὐτῷ (sur Lc 2,25).

37. *inc.* εὐλαβής ἐστιν ὁ εὖ τῶν πραγμάτων ἐπιλαβόμενος, ὁ μὴ προχείρως – *des.* ὁ εὖ προσλαμβάνων τὸ μέλλον (f. 129ᵛ).

Lexique du Pseudo-Zonaras, éd. Tittmann, *Lexicon*, vol. 1, dans la lettre *epsilon*, col. 900, 4 (Εὐλαβής) – 5 (ποιῶν) et 6 (ὁ εὖ) – 7 (τὸ μέλλον).

Μαξίμου

38. εὐσεβής ἐστιν ὁ μηδὲν ποιῶν ἢ λέγων ἢ λογιζόμενος τῶν ἀλλοτρίων τῆς θείας χάριτός τε καὶ κλήσεως (f. 129ᵛ).

Extrait non identifié.

En marge, on lit la note τίς ἐστιν ὁ εὐσεβής.

Δωροθέου

39. εὐσέβειά ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν εὐλάβεια καὶ ὁ φόβος, ἡ ὑπακοὴ καὶ τιμὴ καὶ ἡ (ἡ] *om. cod. ante corr.*) τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ τήρησις· ταῦτα γὰρ καὶ ἀγγέλων (f. 129ᵛ).

Extrait non identifié.

En marge, on lit τί ἐστιν εὐσέβεια.

40. εὐσεβής ἐστιν οὐ μόνον ὁ ποιῶν τὸ ἀγαθόν, ἀλλ᾽ ὁ μὴ δὲ λογιζόμενος πονηρόν (f. 129ᵛ).

Syméon le Nouveau Théologien, *Capita theologica* 3, 31, 3 (Εὐσέβεια) – 5 (πονηρά), éd. : Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, introd., texte crit., trad. et notes de J. Darrouzès, avec la collab. de L. Neyrand (SC 51bis), Paris 1980², p. 138 (version remaniée).

On notera qu'un autre extrait de cette œuvre est cité dans la Lettre Èta du grand florilège.

Ἰωάννου

41. *inc.* εὐθὺς ψυχὴ σύμβιος – *des.* ὑπερηφανίας νεάνις (f. 129ᵛ).

Jean Climaque, *Scala paradisi* (*CPG* 7852), *gradus* 24, *PG* 88, col. 981, 15 (ψυχὴ) – 16 (νεάνις).

Il n'y a rien d'étonnant à ce que Jean Climaque soit omniprésent dans le grand florilège de Marc, ainsi que dans les œuvres éditées par Roelli ; voir par exemple les Lettres Alpha, Gamma, Delta, Zèta et Èta du grand florilège.

En marge, on lit la scholie τίς ἐστιν ὁ εὐθύς.

42. *inc.* εὐθύτης ἐστὶν ἀπερίεργος ἔννοια – *des.* ἀπροκατασκεύαστος λόγος (f. 129ᵛ).

Jean Climaque, *Scala paradisi* (*CPG* 7852), *gradus* 24, *PG* 88, col. 981, 29 (Εὐθύτης) – 31 (λόγος).

En marge, on lit la scholie καὶ τί εὐθύτης ψυχῆς.

Βαρσανουφίου

43. *inc.* ἐξουδένωσις ἐστὶ μία μὲν ἀπὸ καρδίας – *des.* ἀνθρώπων (f. 129ᵛ-130ʳ).

Barsanuphe et Jean, *Quaestiones et responsiones* (*CPG* 7350), 278, 18 (Ἐξουδενώσεις) – 22 (ἀνθρώπων), éd. : Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance. 2, Aux cénobites. 1, Lettres 224-398*, texte critique, notes et index par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault (SC 450), Paris 2000, p. 264-266 (version assez littérale).

Βασιλείου

44. *inc.* ἔρις ἐστὶν ὅταν τις – *des.* ποιεῖν τί (f. 130ʳ).

Basile de Césarée, *Asceticon magnum sive Quaestiones* (*CPG* 2875) : un extrait tiré de la *quaestio* 66, *PG* 31, col. 1129, 20 ("Ερις) – 21 (ποεῖν τι).

45. *inc.* ἔρις καὶ φθόνος – *des.* βάθει νοσοῦντα (f. 130ʳ).

Basile de Césarée, *Asceticon magnum sive Quaestiones* (*CPG* 2875) : un extrait, remanié, tiré de la *quaestio* 289, *PG* 31, col. 1285, 18 (ἔρις) – 25/26 (νοσοῦντα).

En marge, on lit la note σημείωσαι ὅτι ἡ ἔρις ἀπὸ φιλοδοξίας τίκτεται.

46. *inc.* ἐριθεία ἐστὶ τὸ ἐξ ὧν – *des.* προκαλούμενοι (f. 130ʳ).

Basile de Césarée, *Asceticon magnum sive Quaestiones* (*CPG* 2875) : un extrait tiré une fois de plus de la *quaestio* 66, *PG* 31, col. 1129, 21 (ἐριθεία) – 30 (προκαλούμενοι).

En marge, on lit la scholie σημείωσαι ὅτι ἐριθεία ἐστὶ τὸ ἐπιδεικτικῶς ἢ κενοδόξως ἢ εἰς ζῆλον καὶ πλῆξιν ἀδελφοῦ γινόμενον ἔργον.

Βαρσανουφίου

47. *inc.* ἐλευθερία ἐστὶν ἡ λεγομένη – *des.* ἀλήθεια (f. 130ʳ).

Barsanuphe et Jean, *Quaestiones et responsiones* (*CPG* 7350), 376, 5 (Ἐλευθερία – ἀλήθεια), éd. Neyt, de Angelis-Noah & Regnault, vol. 2, 1, p. 408.

Ἰσαάκ

48. ἐλεήμων ἐστὶν οὐχ ὁ πολλοὺς ἐλεῶν, ἀλλ᾽ ὁ μηδένα ἀδικῶν (f. 130ʳ).

Un extrait tiré d'un *alphabetarium* attribué, dans la tradition manuscrite, à Nil d'Ancyre ou à Évagre le Pontique (*CPG* 2443, recensé sous le titre *Capita paraenetica*), chapitre 5, *PG* 79, col. 1249, 28 (Εὐσεβὴς [ἐλεήμων *Chisianus*]) – 29 (ἀδικῶν).

On lit un extrait du même ouvrage dans la Lettre Gamma du grand florilège (sous le nom de Nil). On notera également que cette sentence se lit dans les *Loci communes* du Pseudo-Maxime le Confesseur (*CPG* 7718), la fin de 22.10.11, éd. : S. Ihm, *Ps.-Maximus Confessor : erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums* Loci communes, *nebst einer vollständigen Kollation einer zweiten Redaktion und weiterem Material* (Palingenesia 3), Stuttgart 2001, p. 517.

49. *inc.* ἐλεήμων ἐστὶν οὐχ ὁ παρέχων ἑκουσίως – *des.* τοῖς ἀφαρπάζουσιν (f. 130ʳ).

Le chapitre 27, intégral, tiré de l'*Anthologium gnomicum* d'Élie l'Ekdikos (*CPG* 7716), éd. De Ridder, *The fruitful vineyard of prayer* (cité n. 8), p. 341[15].

15. Sur cet extrait, voir également les p. 297-298 dans De Ridder, *Fruitful vineyard* (cité n. 8). Une variante (ἀφαρπάζουσιν au lieu de ἁρπάζουσιν) permet de rattacher le texte de Marc à celui qui caractérise les familles autonomes A B C D E F G H I d'Élie. Malheureusement, Eva De Ridder n'a pas pu identifier de manuscrit particulier d'Élie qui aurait servi de modèle pour l'anthologie de Marc. Un extrait du texte cité dans la Lettre Gamma (f. 112ᵛ ; à propos de γαστριμαργία) et qui n'a pas été relevé par Eva De Ridder, nous a permis de voir qu'à cet endroit, Marc se rapproche de la version du texte telle qu'on la lit dans le ms. Città del Vaticano, BAV, Palat. gr. 91, du XIIIᵉ siècle, un manuscrit en papier dont l'origine est inconnue. Mais, pour d'autres extraits cette observation n'a pas pu être confirmée.

Élie constitue une des sources les plus récentes de Marc : il a œuvré au tournant du XIe et du XII e siècle. On sait que le grand florilège de Marc contient beaucoup d'extraits tirés de l'*Anthologium gnomicum*[16], cités soit sous le nom d'Élie (Lettre Èta), soit sous celui de Maxime (Lettres Alpha, Nu, Sigma, Chi et Omega), soit sous celui de Nil (Lettre Upsilon), soit anonymement (Lettres Gamma, Pi et Phi, ainsi qu'à cet endroit, dans la Lettre Epsilon). Finalement, on notera que d'autres *capita* d'Élie sont repris dans le *Florilegium* édité par Roelli[17].

50. ἐλεήμων ἀληθής ἐστιν ὁ μὴ μόνον τὴν ἀδικίαν τῶν πραγμάτων καὶ τῶν λοιπῶν θλιβερῶν τῶν ἐπισειόντων αὐτῷ ὑπομένων μετὰ χαρᾶς, ἀλλὰ καὶ ὁ αὐτὴν τὴν ψυχὴν τιθεὶς ὑπὲρ τοῦ ἀδελφοῦ (f. 130r).
Isaac de Ninive, *Sermones ascetici* (*CPG* 7868), une version remaniée du *logos* 4 : l. 63 (ἐλεήμων) – 65 (ἀδικίαν) et 74 (αὐτὴν) – 75 (ἀδελφοῦ), éd. Pirard, respectivement p. 263 et 263.

51. *inc.* ἔργα μετὰ ἀνελεημοσύνης ἐνώπιον – *des.* ἐνώπιον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (f. 130r).
Isaac de Ninive, *Sermones ascetici* (*CPG* 7868), *logos* 41, 41 (Ἔργα) – 42 (αὐτοῦ), éd. Pirard, p. 576.

52. *inc.* ἐλεημοσύνη καὶ δικαιοκρισία ἐν μιᾷ ψυχῇ – *des.* εἰδώλοις ἐν ἑνὶ οἴκῳ (f. 130r).
Isaac de Ninive, *Sermones ascetici* (*CPG* 7868), *logos* 41, 46 (Ἡ ἐλεημοσύνη) – 47 (οἴκῳ), éd. Pirard, p. 576.

53. *inc.* ἐλεημοσύνη ἐναντία ἐστὶ τῆς δικαιοκρισίας – *des.* λοιπὸν ἐκείνη ἐκ τοῦ μέρους τῆς κακίας (f. 130r-v).
Isaac de Ninive, *Sermones ascetici* (*CPG* 7868), *logos* 41, 48 (Ἡ ἐλεημοσύνη) – 55 (κακίας), éd. Pirard, p. 576.

Chapitre ϙθ´

ὑπόθεσις ε´. Περὶ ἐνυπνίων[18]

Ἰωάννου

54. *inc.* ἐνύπνιόν ἐστι νοὸς κίνησις ἐν ἀκινησίᾳ σώματος – *des.* ἐγρηγορῶσιν ἡμῖν ἐμπαίζουσιν (f. 130v).
Jean Climaque, *Scala paradisi* (*CPG* 7852), *gradus* 3, *PG* 88, col. 669, 19 (Ἐνύπνιόν ἐστι) – 20 (σώματος) ; 669, 31 (Ὁ τοίνυν) – 672, 4 (ἐψεύσατο) et 672, 8 (Εἰς ἄγγελον) – 16 (ἐμπαίζουσιν).

55. *inc.* ἐνυπνίοις ὁ πεισθεὶς εἰς ἅπαν ἀδόκιμος – *des.* ταῦτα ἐκ δαιμόνων (f. 130v).
Jean Climaque, *Scala paradisi* (*CPG* 7852), *gradus* 3, *PG* 88, col. 672, 17 (Ὁ ἐνυπνίοις) – 20/21 (δαιμόνων).

16. Consulter à ce propos De Ridder, *Fruitful vineyard* (cité n. 8), p. 296-302.
17. Voir à ce propos De Ridder, *Fruitful vineyard* (cité n. 8), p. 303-304.
18. Une autre main a répété ce titre Περὶ ἐνυπνίων ; on aura constaté qu'une faute s'est glissée dans la numérotation des ὑποθέσεις ; en effet, on lit, à deux reprises, le numéro ε´ (ff. 129v et 130v).

Τοῦ ἁγίου Συμεών

56. *inc.* ἐνύπνια ἀληθῆ ταῦτα εἶναι ὑπελάβομεν – *des.* προπεμπομένη φαντάζεται (f. 130v-131r).
Version, légèrement remaniée, d'un extrait des *Capita theologica* de Syméon le Nouveau Théologien : 3, 62, 4 (Ἔνθεν) – 3, 63, 10 (φαντάζεται), c'est-à-dire la plus grande partie du chapitre 62 ainsi que l'intégralité du chapitre 63 de la troisième centurie, éd. Darrouzès, *Chapitres théologiques*, p. 158.

57. *inc.* ἐνύπνια ἀληθῆ μόνων ἐκείνων ἐστὶν ἃ οὐδὲ χρὴ καλεῖν – *des.* τὸ ὅλον ἀπάτη σαφής (f. 131r).
Capita theologica de Syméon le Nouveau Théologien, l'intégralité du chapitre 64 de la troisième centurie, l. 1 (Μόνων ἐκείνων) – 11 (σαφής), éd. Darrouzès, *Chapitres théologiques*, p. 158-160.

τοῦ ἁγίου Διαδόχου

58. *inc.* ἐνύπνια τὰ ἐν τῇ ἀγαθότητι – *des.* ταπεινοφροσύνην προκοπτόντων (f. 131r-v).
L'intégralité du chapitre 37 du *De perfectione spirituali* de Diadoque de Photicé (*CPG* 6106), éd. : Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles* introd., texte crit., trad. et notes de E. des Places (SC 5ter), Paris 1966², p. 106, 2 (Οἱ ἐν τῇ ἀγάπῃ) – 23 (προκοπτόντων).
On a relevé de multiples citations de Diadoque dans la Lettre Alpha du grand florilège, ainsi que dans le florilège édité par Roelli.

59. *inc.* ἐνυπνίων καλῶν καὶ φαύλων διάκρισιν – *des.* μὴ θέλων τί τῶν αὐτοῦ ἀπολέσαι χρημάτων (f. 131v).
Le texte intégral des chapitres 38 et 39 du *De perfectione spirituali* de Diadoque de Photicé (*CPG* 6106), éd. des Places, p. 107, 2 (Εἰρήκαμεν) – 108, 2/3 (χρημάτων).

Chapitre ρ´

ὑπόθεσις ϛ´. Διὰ ποίων αἰτιῶν ἐγκαταλιμπανόμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ;

Παφνωτίου *[sic]*

60. *inc.* ἐγκαταλιμπάνονται οἱ ἐπὶ εὐφυΐᾳ – *des.* ἐκ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων (f. 131v-132r).
Une version, très remaniée, de Pallade, *Historia Lausiaca* (*CPG* 6036), éd. : *The Lausiac history of Palladius : a critical discussion together with notes on early Egyptian monachism. 2, The Greek text edited with introduction and notes*, by C. Butler, Cambridge 1904 (réimpr. Hildesheim 1967), XLVII (sur Cronios et Paphnuce), p. 139, 8 (ἐπειδὴ) – 9 (εὐφυΐαν), 3 (τῷ δοτῆρι) – 6 (αἰσχύνην), 8 (ἐπειδὴ) – 17 (ἔχουσαν) et 6 (διὰ) – 8 (τῦφον).
On notera qu'un autre extrait de Pallade est cité dans un des ouvrages édités par Roelli.

Ἡσυχίου

61. *inc.* εἰρηνοποιεῖν τὴν ἰδίαν καρδίαν καλόν ἐστι – *des.* οὐ μὴ ἐκφεύξωνται (f. 132r-v).
Barsanuphe et Jean, *Quaestiones et responsiones* (*CPG* 7350), 677, 5 (Τὸ τὴν ἰδίαν εἰρηνοποιεῖν) – 6 (ἁρμόζει), éd. : Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance. 3, Aux laïcs et aux évêques : lettres 617-848*, texte critique, notes et index par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault (SC 468), Paris 2002, p. 112. Suit 425, 9 (Οὐκ ἔστιν εἰρήνη) – 10 (Κύριος), 3 (οὐκ ἔστι) – 4 (Δεσπότου Χριστοῦ), 13 (Ἔνι) – 18 (βοήθειαν) et 11 (Ὅταν) – 13 (ἐκφεύξωνται), éd. Neyt, de Angelis-Noah & Regnault, vol. 2, 2, p. 498-500.

En marge, on trouve la scholie suivante, par endroits illisible : ἐκ τῶν περὶ νήψεως κεφαλαίων, ὅτι ἡ εἰρήνη ἐκ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου [...] (une dizaine de lettres illisibles) γεννᾶται ἐν [...] (quelques mots illisibles), ὡσαύτως ὀφ[...(quelques lettres illisibles)...]τισμὸς καὶ ἄλλο πᾶν ἀγαθόν.

On aura remarqué que l'attribution de cet extrait à Hésychius, et plus particulièrement à ses *Capita de temperantia et virtute* (*CPG* 7862) (voir, dans la scholie, l'indication ἐκ τῶν περὶ νήψεως κεφαλαίων), est fautive.

<CHAPITRE ρα´>

Ἐκ τῶν ἐρωταποκρίσεων Ἀναστασίου τοῦ Σιναΐτου, ὅτι πολλοὶ καὶ διάφοροι ἐγκαταλείψεως τρόποι· εἰς θλίψεις γὰρ καὶ ἀσθενείας καὶ ἑτέρους πειρασμοὺς παραδιδόμεθα

62. *inc.* ἐγκαταλείψεως τρόποι πολλοὶ καὶ διάφοροι – *des.* ἐπιρρίπτοντες (f. 132[r]).

L'intégralite de la *Quaestio* IX attribuée à Anastase le Sinaïte (*CPG* 7746), dans la recension éditée dans la *PG* 89, col. 409, 33 (Πολλοὶ μὲν καὶ διάφοροί εἰσιν) – 412, 36 (ὑπορρίπτοντες).

On lit un autre extrait tiré de cette collection (*quaestio* XV) dans le florilège édité par Roelli.

ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου Μάρκου τῷ πολυποθήτῳ τέκνῳ Νικολάῳ

63. *inc.* ἐπειδήπερ πρώην – *des.* αἰῶνας ἀμήν (marge supérieure du f. 132[v] [le titre et l'incipit], ainsi que les ff. 133[r]-137[v]).

Curieusement, après tant de courts extraits, on lit ici l'intégralité de l'*Ad Nicolaum praecepta animae salutaria* (*CPG* 6094), un ouvrage attribué à Marc le Moine, à tort semble-t-il (évidemment, il faut bien distinguer les deux Marc dans ce dossier); pour l'édition de ce texte, voir : Marc le Moine, *Traités. 2*, introd., texte critique, trad., notes et index par G.-M. de Durand (SC 455), Paris 2000, p. 106-154. Le texte est cité de manière littérale. La collation complète de l'opuscule ne nous a pas permis de préciser la source manuscrite à laquelle Marc a puisé. En effet, on a pu constater, en plusieurs endroits, que Marc se rattache clairement à la leçon du ms. Venezia, Bibl. Naz. Marciana, gr. Z 132, du XIII[e] siècle (le manuscrit Y de l'édition de de Durand), mais un grand nombre d'autres cas contredisent cette observation[19].

CHAPITRE ρβ´ (sans aucun titre)

64. *inc.* εἶπεν ὁ ἀββᾶς Ζωσιμᾶς· Προαιρέσεως ἀφορμαὶ διάφοραί εἰσι – *des.* ἐντολὰς τοῦ θεοῦ (f. 137[v]).

Le début du chapitre 2, appartenant aux *Alloquia* d'abba Zosime (*CPG* 7361), éd. ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΙΟΡΔΑΝΙΤΗΣ [AUGOUSTINOS IORDANITÈS], Τοῦ ὁσίου ἡμῶν ἀββᾶ Ζωσιμᾶ Κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα, *Νέα Σιών* 12, 1912, p. 698, 13 (Ἔλεγε πάλιν) – 20 (ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ).

19. Après avoir consulté l'introduction à l'édition, l'apparat critique, ainsi que l'article de G.-M. DE DURAND, La tradition des œuvres de Marc le Moine, *RHT* 29, 1999, p. 1-37, la conclusion est que l'histoire de la transmission de l'œuvre de Marc le Moine constitue un problème épineux; on ne citera ici que les difficultés que de Durand a eues pour faire quelques regroupements de manuscrits, pas toujours très probants, ainsi que le grand nombre de témoins qu'il a qualifiés comme « inclassables ». Il est clair qu'une nouvelle étude sur la tradition manuscrite de l'œuvre de Marc s'impose.

On notera que cet extrait est très proche d'un passage de l'*Évergétinon*, célèbre florilège compilé par Paul entre 1049 et 1054, pour les moines du monastère constantinopolitain de l'Évergétis, que Paul avait fondé, à savoir l'intégralité de II, II, 11, 1 (Εἶπεν jusqu'à ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ) éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων*, II, Ἀθῆναι 1978[6], p. 66. Pour les extraits 64 à 75, le texte de Marc a été comparé avec celui qu'on trouve dans l'*Évergétinon*, sans que cela ait permis de tirer des conclusions définitives sur le lien entre les deux florilèges. On constate en effet, tant chez Marc que dans l'anthologie de Paul, la reprise d'extraits identiques d'abba Zosime, dans le même ordre (ce qui suggère une parenté), mais la comparaison textuelle entre Marc et l'*Évergétinon* s'avère impossible, car on ne dispose pas d'une édition critique de l'anthologie de Paul.

65. *inc.* ἔλεγε πάλιν ὅτι ἐὰν μνησθῇ τις, τοῦ θλίψαντος – *des.* πολυχρονίου νόσου (f. 137[v]).

Un extrait, très remanié et raccourci, tiré du chapitre 3 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 699, 16 (Καὶ ἔλεγεν) – p. 700, 9 (πολυχρονίας νόσου). Le même extrait se lit dans l'*Évergétinon* : la plus grande partie de II, II, 11, 2 (Ἔλεγεν jusqu'à πολυχρονίας νόσου), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 66-67.

66. *inc.* ἔλεγε πάλιν· Καυτήρ ἐστιν ἀληθῶς τοῦ Ἰησοῦ – *des.* ζωὴν αἰώνιον (f. 137[v]-138[r]).

La fin, très remaniée, du chapitre 3, ainsi que les premières lignes du chapitre 4 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 700, 9 (Καυτὴρ) – 16 (ζωὴν αἰώνιον). Cet extrait se lit également dans l'*Évergétinon* : la seconde partie de II, II, 11, 2 (Καυτὴρ jusqu'à αἰώνιον), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 67.

67. *inc.* ἔλεγε δέ τις τῶν γερόντων ὅτι ἐγὼ τοὺς ἐμὲ – *des.* διὰ πειρασμῶν (f. 138[r]).

Un extrait, remanié, tiré du chapitre 4 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 700, 16/17 (εἶπε – ἁγίων) et 20 (ὅτι) – 24 (οὐκ ἰάθη). Suit, sans aucune césure, un extrait du chapitre 3, éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 700, 1 (ἀγαθὸς γὰρ ὢν) – 2 (καθαιρούσας αὐτὰς) et 7 (χωρὶς – νόσου). Cet extrait de trouve aussi dans l'*Évergétinon* : presque l'intégralité de II, II, 11, 3 (Ἔλεγε jusqu'à τῆς νόσου), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 67.

68. *inc.* ἔλεγε πάλιν· Οὐδεὶς ψεύδεται – *des.* πάσης κακίας (f. 138[r]).

Un extrait, remanié, du chapitre 4 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 701, 6 (οὐδεὶς γὰρ ψεύδεται) – 11 (δυσωδίας) et 14 (Εἰ δὲ Ἰὼβ) – 17 (πάσης κακίας). Cet extrait se lit également dans l'*Évergétinon* : II, II, 11, 4 (Ἔλεγε jusqu'à δυσωδίας et Εἰ jusqu'à τῆς νόσου), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 67.

69. *inc.* εἶπε πάλιν· Ἐν παντὶ ἁμαρτήματι – *des.* ἄφρον καὶ ταλαίπωρε (f. 138[r]).

Un extrait, remanié, du chapitre 4 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 701, 17 (ἐν παντὶ ἁμαρτήματι) – 26 (τοῦ ἱερατείου). Suivent, sans aucune césure, deux extraits du chapitre 5, éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 854, 6 (εὐθέως) – 7 (τρέπεται) et p. 854, 13 (ἕως) – p. 855, 4 (ἑαυτῇ). Voir aussi *Évergétinon*, II, II, 11, 4 (Ἐν παντὶ ἁμαρτήματι jusqu'à ἄφρον καὶ ταλαίπωρε), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 67-68.

70. *inc.* ἔλεγε πάλιν ὅτι τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ – *des.* εὐθείας ὁδοῦ (f. 138[r]).

Un extrait, remanié, du chapitre 5 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 855, 4 (τὸν σταυρὸν) – 7 (εὐθείας ὁδοῦ). Cet extrait coïncide avec la fin de II, II, 11, 4 de l'*Évergétinon* (Καὶ ἐπέφερεν jusqu'à εὐθείας ὁδοῦ), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 68.

71. *inc.* ἔλεγε πάλιν ὅτι ἐὰν ζήσῃ τίς – *des.* ἀναλώσει κενῶς (f. 138r).
Un extrait, remanié, du chapitre 5 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 855, 7 (Ἔλεγε) – 11 (διακενῆς). Cet extrait se rencontre également dans l'*Évergétinon* : l'intégralité de II, II, 11, 5 (Ἔλεγε jusqu'à ἀναλώσει), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 68.

72. *inc.* ἔλεγε πάλιν ὅτι ποτὲ ἀδελφός τις ἠρώτησε λέγων μοι· Ἀββᾶ, πολλαί εἰσιν αἱ ἐντολαὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ σκοτίζεταί μου ὁ νοῦς, καὶ οὐ δύναται πάσας κατέχειν – *des.* ἐκείνων παρέλαβεν (f. 138r-v).
Un long extrait, remanié, tiré du chapitre 7 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 858, 6 (Καὶ πάλιν) – p. 859, 1/2 (ἠμέλησεν). Cet extrait coïncide parfaitement avec ce qu'on lit dans l'*Évergétinon* : l'intégralité de II, II, 11, 6 (Ἔλεγε jusqu'à παρέλαβεν), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 68.

73. *inc.* ἔλεγε πάλιν· Τί εὐκολώτερον τοῦ ἀγαπᾶν – *des.* ἔχει ἀνάπαυσιν (f. 138v).
Un extrait, remanié, du chapitre 7 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 859, 2 (Τί εὐκολώτερον) – 10 (ταπεινός). Cet extrait se lit également dans l'*Évergétinon* : l'intégralité de II, II, 11, 8 (Ἔλεγεν jusqu'à ἔχει ἀνάπαυσιν), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 68-69.

74. *inc.* εἶπε πάλιν ὅτι ποτέ τις ἀδελφὸς λαβὼν παρ' ἐμοῦ τὸ σχῆμα – *des.* πρὸς αὐτόν (f. 138v-139r).
Une version remaniée de la quasi-intégralité du chapitre 11 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης, p. 864, 9 (Καὶ ἔλεγεν) – p. 865, 15 (ἀδελφὸν αὐτοῦ). Cet extrait se lit également dans l'*Évergétinon* : l'intégralité de II, II, 11, 8 (Ἔλεγε jusqu'à ὑπὲρ αὐτοῦ), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, vol. 2, p. 69-70.

75. *inc.* εἶπε πάλιν· Ἦν γάρ τις γέρων πάνυ πρᾳότατος καὶ σημεῖα πολλὰ ποιῶν – *des.* τῶν ψυχῶν ἡμῶν (f. 139r).
Un extrait de la première partie du chapitre 12 des *Alloquia* de Zosime (*CPG* 7361), éd. Αυγουστινος Ιορδανιτης, Ζωσιμᾶ Κεφάλαια, *Νέα Σιών* 13, 1913, p. 92, 6 (Ἐμέμνητο) – 19 (αὐτοῦ). Cet extrait se lit également dans l'*Évergétinon* : l'intégralité de II, II, 11, 9 (Διηγεῖτο jusqu'à οὐρανῶν), éd. *Εὐεργετινὸς ἤτοι Συναγωγή*, 2, p. 70.

τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου καὶ Θεολόγου, πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου Μάμαντος τῆς (Ξηροκέρκου?), ῥήματα πάνυ [...] (quelques lettres illisibles) ὠφέλημα *[sic]*, ἐκ (τῶν?) λόγων αὐτοῦ (des mots et des parties de mots manquent car la marge est endommagée en cet endroit)

76. *inc.* εἰ ἦν τοῖς ἀνθρώποις ἡ σπουδή, ὥσπερ εἰς τὰ αἰσθητὰ βρώματα καὶ φθειρόμενα – *des.* ὁ ψυχικός ἐστιν (f. 139r).
Syméon le Nouveau Théologien, *Capita alphabetica* X, 24 (Εἰ ἦν) – 35 (ψυχικός ἐστιν), édité par les moines du monastère de Stavronikita, *Ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικὰ Κεφάλαια*, Ἅγιον Ὄρος 2005, p. 142-144.

77. *inc.* εἶπεν ὁ αὐτός· Ὁ θεός, ὅταν καθήσῃ *[sic]* εἰς κρίσιν, οὐ κατακρινεῖ – *des.* ἀπὸ τοῦ ἁμαρτάνειν (f. 139r).
Syméon le Nouveau Théologien, *Capita alphabetica* IV, 16 (Ὁ Θεὸς) – 21 (ἁμαρτάνειν), éd. *Ἀλφαβητικὰ Κεφάλαια*, p. 76.

78. *inc.* εἶπε πάλιν· Τρία εἰσὶ τὰ ἐν οἷς ἁμαρτάνουσιν ἄνθρωποι· ἡ διάνοια, ἡ λαλιά – *des.* ἑαυτοῦ καὶ θεοῦ (f. 139r-v).
Syméon le Nouveau Théologien, *Capita alphabetica* XII, 80 (Τρία) – 110 (ἑαυτοῦ καὶ Θεοῦ), éd. *Ἀλφαβητικὰ Κεφάλαια*, p. 176-178.
On notera que dans plusieurs manuscrits, cet extrait se retrouve isolé à l'intérieur de florilèges ; on ne citera ici que le Paris, BnF, gr. 1145, du xive siècle, f. 13r-v, et l'Athos, Μονὴ Διονυσίου, 626, du xviie siècle, f. 57r-v.

τοῦ αὐτοῦ

79. *inc.* εἶπε πάλιν· Μὴ πλανᾶσθε ἀδελφοί μου· φιλάνθρωπος – *des.* αὐτοὺς τιμωρήσεται (f. 139v).
Syméon le Nouveau Théologien, *Capita alphabetica* XXII, 81 (Μὴ πλανᾶσθε) – 86 (τιμωρήσεται), éd. *Ἀλφαβητικὰ Κεφάλαια*, p. 300-302. Cet extrait se lit également dans les *Catéchèses* de Syméon le Nouveau Théologien, III, 247 (Μὴ πλανᾶσθε) – 253 (τιμωρήσεται), éd. : Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses. 1, 1-5* introd., texte critique et notes par B. Krivochéine, trad. par J. Paramelle (SC 96), Paris 1963, p. 300. Une variante suggère que le texte tel qu'on le lit chez Marc se rapproche plutôt de celui des *Capita alphabetica* (la leçon ἀβαπτίστων ἐθνῶν) que de celui des *Catéchèses* (ἀπίστων ἐθνῶν καὶ ἀβαπτίστων).

τοῦ αὐτοῦ

80. *inc.* εἶπε πάλιν· Ὁ πιστεύων εἰς Χριστὸν καὶ λέγων πιστεύειν αὐτῷ – *des.* τῇ ἀγάπῃ τῇ εἰς Χριστόν (f. 139v).
Syméon le Nouveau Théologien, *Oratio* III (version latine), *PG* 120, col. 333, 41 *(Qui autem in Christum credit)* – 54 *(nolumus)*.

τοῦ αὐτοῦ

81. *inc.* εἶπε πάλιν· Μηδεὶς οὖν ἀπατάσθω χριστιανός, νομίζων μερίδα ἔχειν μετὰ Χριστοῦ – *des.* ποιεῖν καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ (f. 139v)
Syméon le Nouveau Théologien, *Oratio* III (version latine), *PG* 120, col. 334, 42 *(Itaque nemo christianus semet decipiat)* – 335, 11 *(accomodet)*.

τοῦ αὐτοῦ

82. *inc.* εἶπε πάλιν· Οὐδείς φησι δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν – *des.* καταπίνει ἡμᾶς (ff. 139v-140r).
Syméon le Nouveau Théologien, *Oratio* IV (version latine), *PG* 120, col. 340, 50 *(Nemo enim, inquit, potest dicere)* – 341, 28 *(eosque absorbet)*.

τοῦ αὐτοῦ

83. *inc.* εἶπε πάλιν· Μιμησώμεθα τὸν Χριστὸν καὶ θεὸν ἡμῶν· πάθωμεν αὐτοὶ διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν – *des.* παρατιθέντα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (f. 140r).
Syméon le Nouveau Théologien, *Oratio* VII (version latine), *PG* 120, col. 355, 8 *(Christum Deum imitemur)* – 46/47 *(sui commendantem)*.

84. *inc.* εἶπε πάλιν· Δύο θυσίαι εἰσίν, ἃς προσδέχεται ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν – *des.* ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος (f. 140r-v).

Syméon le Nouveau Théologien, *Oratio* VIII (version latine), *PG* 120, col. 359, 39 *(Sunt ergo duo sacrificia)* – 51 *(inanem operam sumit)*.

τοῦ αὐτοῦ

85. *inc.* εἶπε πάλιν· Τὸ ψάλλειν θεῷ ἁπλῶς καὶ ὡς πάρεργον καὶ δίχα φόβου τοῦ ὀφειλομένου τῷ παρισταμένῳ θεῷ, ὃν τρέμει τὰ Χερουβίμ – *des.* μείζων ἁμαρτία τοῦ καταφρονητικῶς ψάλλειν τῷ θεῷ (f. 140v).

Syméon le Nouveau Théologien, *Oratio* XV (version latine), *PG* 120, col. 386, 40 *(Verum enimvero psallere Deo)* – 387, 8 *(omnium maximum)*.

τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου

86. *inc.* ἔστι γὰρ καὶ χωρὶς οἴνου μεθύειν, καὶ εἰ μὴ ἦν – *des.* ὑγιείας ἀναίρεσις (f. 140v).

Un extrait, remanié, tiré du discours 8 de l'*Adversus Iudaeos* de Jean Chrysostome (*CPG* 4327), *PG* 48, col. 927, 17 (Ἔστι γὰρ) – 28 (ἀναίρεσις).

τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μάρκου

87. *inc.* ἐὰν νοήσῃς κατὰ τὴν Γραφὴν ὅτι ἐν πάσῃ τῇ γῇ – *des.* ὁ θεὸς ἐπίσταται (f. 140v).

Marc le Moine, *De his qui putant se ex operibus iustificari* (*CPG* 6091), l'intégralité des chapitres 59 et 60, éd. Marc le Moine, *Traités. 1*, introd., texte critique, trad., notes et index par G.-M. de Durand (SC 445), Paris 1999, p. 148.

On notera qu'on lit d'autres extraits du même ouvrage dans les Lettres Alpha et Gamma du grand florilège, ainsi que dans un ouvrage édité par Roelli. Le chapitre 59 en particulier se trouve également dans la Lettre Gamma du grand florilège, mais dans une version remaniée.

88. *inc.* εἰ βούλει διηνεκῶς μνημονεύειν θεοῦ – *des.* ὑπόμενε (f. 140v).

Marc le Moine, *De his qui putant se ex operibus iustificari* (*CPG* 6091), une partie du chapitre 125 (l. 1 [Εἰ βούλει] – 2 [ὑπόμενε]), éd. de Durand, *Traités*, vol. 1, p. 166.

89. *inc.* εἶπεν (*ut vid.*) ὁ ἀββᾶς Ἠλίας· Ἐγὼ τρία πράγματα φοβοῦμαι – *des.* ἀποπεμφθῆναι (f. 140v).

Apophthegmata patrum. Collectio alphabetica (*CPG* 5560), l'intégralité de Élie 1, *PG* 65, col. 184, 10 (Εἶπεν) – 13 (ἐμοῦ) = *Apophthegmata patrum. Collectio systematica* (*CPG* 5562), apophtegme III, 6, complet, éd. : *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. 1*, p. 152.

Les collections des apophtegmes ont été pillées dans le grand florilège de Marc ; on ne citera ici que les Lettres Alpha, Gamma et Èta ; on les rencontre également dans les ouvrages édités par Roelli.

Katholieke Universiteit Leuven

Index fontium

DEUX COLLECTIONS INCONNUES D'ÉPIGRAMMES ET D'APOPHTEGMES DESTINÉS À ÊTRE INSCRITS SUR DES IMAGES DE PROPHÈTES ET DE PÈRES DU DÉSERT

par Ioannis Vassis

Le célèbre guide des peintres d'icônes rédigé entre 1729 et 1732 par Denys de Fourna et intitulé *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, *Manuel de l'art de peindre*[1], contient un grand nombre d'inscriptions, en prose et en vers, qui sont destinées à être inscrites sur les rouleaux tenus par les prophètes, les saints et les pères du désert, sur leurs images. Ces inscriptions ne datent pas de l'époque tardive de la rédaction du manuel, mais sont beaucoup plus anciennes, comme on peut en juger par leur langue et leur style ; la plupart d'entre elles, sinon toutes, remontent probablement à l'époque byzantine. Les inscriptions en prose sont généralement puisées dans des textes ascétiques ou hymnographiques connus, et il est relativement aisé d'identifier leur origine. Cependant, on ne connaît pas la date de composition ni l'origine des inscriptions métriques. Bien que Papadopoulos-Kérameus, l'éditeur du guide de Denys de Fourna, ait pris soin de publier en annexe

Abréviations

Mouriki = Ντ. Μουρικη [D. Mouriki], Αἱ βιβλικαὶ προεικονίσεις τῆς Παναγίας εἰς τὸν τροῦλλον τῆς Περιβλέπτου τοῦ Μυστρᾶ, *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον. Μελέτες* 25, 1970, p. 217-251.

Papadopoulos-Kérameus = A. I. Παπαδοπουλος-Κεραμευς, *Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης καὶ αἱ κύριαι αὐτῆς ἀνέκδοτοι πηγαί*, ἐν Πετρουπόλει 1909 (réimpr. Athènes 1976).

Rhoby, I = A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 374), Wien 2009.

Rhoby, II = A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Ikonen und Objekten der Kleinkunst* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 408), Wien 2010.

Rhoby, III = A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Stein* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 474), Wien 2014.

Rhoby, IV = A. Rhoby, *Ausgewählte byzantinische Epigramme in illuminierten Handschriften* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 504), Wien 2018.

1. Éd. Papadopoulos-Kérameus. Voir G. Kakavas, *Dionysios of Fourna (c. 1670-c. 1745) : artistic creation and literary description*, Leiden 2008, qui traite un nombre de questions importantes autour de ce texte.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 817-832.

certains textes qu'il considérait comme des sources de ce manuel, ceux-ci ne se retrouvent pas tous dans des manuscrits antérieurs au XVIe siècle[2].

La présente étude que nous aimerions, en hommage amical, soumettre à Bernard Flusin, éditeur passionné de textes inconnus ou qui ne sauraient être négligés par la recherche, aura pour objet de présenter deux collections d'inscriptions, en prose et en vers, transmises par deux manuscrits du XIVe siècle et se référant à des images de divers personnages sacrés. Comme on le verra ci-après, vingt-cinq de ces cinquante-cinq inscriptions métriques ont été utilisées sur des fresques encore visibles aujourd'hui dans des églises d'époque byzantine; d'autres (sept) n'étaient jusqu'à présent connues que par le guide de Denys de Fourna; d'autres enfin (vingt-deux) sont inédites. Des collections de ce genre étaient vraisemblablement la source dont les épigrammes furent tirées pour servir d'inscriptions; en même temps, elles pourraient être considérées comme une des sources utilisées dans l'élaboration des guides pour les peintres byzantins et post-byzantins[3].

A. La collection du ms. Roma, Biblioteca Angelica, gr. 7 (olim B.5.11) (= A)

Sur les premiers feuillets (ff. 1v-3r) de ce manuscrit[4], écrit sur parchemin au XIVe siècle, sont transmises vingt-quatre épigrammes de deux vers (en plus de deux inscriptions prosaïques)[5] consacrées à des images de prophètes et d'autres personnages de l'Ancien Testament, qui ont prédit ou préfiguré la mise au monde du Christ par la Vierge. Les images montrant la Théotokos entourée de prophètes appartiennent à un type iconographique bien connu, appelé Ἄνωθεν οἱ προφῆται « Jadis les prophètes »[6].

Onze de ces épigrammes sont inscrites sur des rouleaux tenus par des prophètes sur les fresques de deux églises du XIVe siècle édifiées à Mistra, au sud-est du Péloponnèse, qui datent du même siècle que le manuscrit en question. Ces fresques se trouvent : 1) dans le dôme de l'église principale *(catholicon)* du monastère de la Panaghia Péribleptos, dont la décoration remonte à 1370, et 2) dans l'église de la Panaghia Odighitria, dite Aphendiko, dont la décoration est datée entre 1312/13 et 1322. Ce sont les épigrammes n°s 1, 2, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 18, 22, 23, que nous publions ci-dessous. D'autre part, l'épigramme n° 13 se lit sur la fresque d'une troisième église de Mistra, celle de la Panaghia Pantanassa,

2. Papadopoulos-Kérameus, p. 235-301. Sur les sources de l'*Hermeneia*, voir aussi Kakavas, *Dionysios of Fourna* (cité n. 1), p. 29-46.

3. Dans certains cas, on ne peut pas exclure la possibilité que le contraire se soit produit : les épigrammes ont abouti dans des collections manuscrites, après avoir été copiées sur la base de peintures murales, de mosaïques ou d'icônes.

4. Sur ce manuscrit, voir P. Franchi de' Cavalieri & G. Muccio, Index codicum graecorum Bibliothecae Angelicae, *Studi italiani di filologia classica* 4, 1896, p. 33-184, spec. p. 36-37 (réimpr. dans Ch. Samberger, *Catalogi codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis italicis asservantur. 2*, Lipsiae 1968, p. 50-51).

5. Les épigrammes en question sont écrites par une main différente de celle du copiste principal, datée aussi au XIVe siècle, mais sur des feuillets de parchemin palimpseste du XIIe siècle.

6. Sur ce type, voir par exemple Rhoby, II, p. 105-110; sur quelques épigrammes pertinentes, on consultera aussi Papadopoulos-Kérameus, p. 146 et 282. Notons que, dans l'illustration du sujet « Jadis les prophètes », dans les églises byzantines et post-byzantines, le nombre de prophètes qui entourent la Vierge n'est pas toujours identique, cf. A. Ξυγγοπουλος [A. Xyngopoulos], *Μουσεῖον Μπενάκη. Κατάλογος τῶν εἰκόνων*, ἐν Ἀθήναις 1936, p. 50.

datant de la première moitié du XVe siècle; sur une autre fresque de cette même église on trouve le n° 18, déjà localisé dans la Panaghia Odighitria. Outre l'église de la Péribleptos, l'épigramme n° 9 figure également dans une quatrième église de Mistra, appelée Haghios Giannakis et datant du XIVe siècle.

Certaines de ces épigrammes n'étant pas clairement visibles *in situ* dans les églises susmentionnées, la transcription et la reconstitution de ces textes dans les publications précédentes ne sont donc pas tout à fait satisfaisantes. Avec l'aide de l'*Angelicus*, même s'il n'est pas – lui non plus – toujours lisible, on peut reconstituer une grande partie du texte de ces épigrammes, qui jusqu'à présent n'étaient connues que de façon lacunaire par les inscriptions des églises de Mistra. Notre manuscrit offre en outre quelques épigrammes inconnues, qui sont liées au type iconographique en question ou qui se réfèrent à des personnages de l'Ancien Testament comptant parmi les Justes par excellence, ou parmi les patriarches et les ancêtres du Christ – Noé, Melchisédech, Aaron, Salomon, Moïse, Abraham, Isaac, Jacob et Gédéon – des personnages qui, d'une manière ou d'une autre, ont annoncé l'Incarnation du Christ.

(f. 1v)

1. *Σοφονίου.* «Χαῖρε» προεῖπον «ἡ Σιὼν σφόδρα» πάλ[αι]
[κα]λῶν σε Σιὼν τὴν νοουμένην, κόρη.

1 cf. So 3,14 | Mistra, Panaghia Péribleptos, éd. Mouriki, p. 238 et fig. 89; Rhoby, I, p. 256 (n° 170) et fig. 63.

2. *Ἀββακούμ.* Ὄρος δασύ σε καὶ κατάσκιον, κόρη,
προφητι[κ]οῖς ὄμμασι κατεῖδον π[άλαι].

cf. Ha 3,3 = Od 4,3 | Mistra, Panaghia Péribleptos, éd. Mouriki, p. 238 et fig. 89; Rhoby, I, p. 255 (n° 169) : Ὄρος δασύν σε καὶ κατάσκιον, κόρη, / προφητικοῖς ὄμμασι κατιδὼν < . . . > | **2** π[άλαι] ex. gr. scripsi.

3. *Ἰωνᾶ.* Τὸν σὸν προτυπῶν ἄφθορον τόκον, κό[ρη],
κήτους προῆλθον ἀσινὴς ὡς ἐκ τάφ[ου].

cf. Jon 2,1-11; Mt 12,40 | Mistra, Panaghia Péribleptos, cf. Mouriki, p. 230 et fig. 80; 237 et fig. 88; Rhoby, I, p. 249 (n° 161) et fig. 62; 253 (n° 165) : Τὸν σὸν προτυπῶν ἄφθορον, κόρη, κήτους / προῆλθον ἀσπάσω<ν> σ(ὲ) ἐκ τάφου <. . .> | **2** ἀσινῆς A.

4. *Δανιήλ.* Τμηθεὶς ὁ Χριστὸς ἐξ ὄρους σου, παρθέν[ε],
τὰς στήλας ἠφάνισε τῶν βδελυγ[μάτων].

cf. Dn 2,34; 2,45 | texte inédit.

5. *Δαυίδ.* Ἄκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε· κ[αὶ

Ps 44,11 | cf. Papadopoulos-Kérameus, p. 82; A.-M. Gravgaard, *Inscriptions of Old Testament prophecies in Byzantine churches : a catalogue* (Opuscula byzantina et neograeca 1), Copenhagen 1979, p. 28-29 (n° 31).

6. *Ἀγγαίου.* Συνῆξε Χριστὸς τῶν ἐθνῶν πανσπερμία[ν]
ἐκ σοῦ προελθὼν ἀσπόρως ἐπ' ἐσχάτω[ν].

cf. Ag 2,7 | Mistra, Panaghia Péribleptos; texte inédit, mais cf. Mouriki, p. 236 (et Rhoby, I, p. 255) : Συνέ[σωσε] Χριστὸς τὸν ἐθνῶν σπέρ[ματα] / ἐξ οὐ[ρανῶν] ἐλ[θὼν] ἀσπόρως ἐπ' ἐσχάτων. .

7. *Ἰωήλ.* Πῦρ αἷμα καπνόν, τριφυὲς ξένον τέρ[ας]
τῆς σῆς λοχείας εἶδον [αἴ]σιον πέ[ρας].

cf. Jl 3,3 | texte inédit.

8. *Μιχαίου.* Ἐκ Βηθλεὲμ προῆλθεν ὁ Χριστὸς Λόγο[ς]
[ἐθνῶ]ν βασιλεὺς ἡγεμ[ών, ὡς προέφην]. | (f. 2r)

cf. Mi 4,7 ; 5,1 | Mistra, Panaghia Péribleptos, éd. Mouriki, p. 233 et fig. 84 ; Rhoby, I, p. 251 (n° 163) : Ἐκ Βηθλεὲμ προέλθῃ ὁ Χ(ριστὸ)ς Λόγος / ἐθνῶν βασιλεὺς ἡγεμὼν ὡς προέφη<ν>.

9. *Ἱερεμίου.* Ἔμψυχ[ο]ν ἰ[δ]ών σε τρανῶς Θεοῦ πόλι[ν]
τὴν πρὶν κατεθρήνησα παλαιὰν πόλι[ν].

Lm 1,1–5,22 | Mistra, Panaghia Péribleptos, éd. Mouriki, p. 235 et fig. 85 ; Rhoby, I, p. 254 (n° 168) ; église d'Haghios Giannakis, cf. Rhoby, I, p. 238 (n° 145).

10. *Ἡσαΐου.* Μόνη σὺ τίκτεις ἀσπόρως καὶ παρθένος
τὸν Ἐμμανουήλ, ὡς προφητεύων ἔφη[ν].

cf. Is 7,14 | Mistra, Panaghia Péribleptos, éd. Mouriki, p. 234 et fig. 85 ; Rhoby, I, p. 254 (n° 167) et fig. 61.

11. *Ἰεζεκι[ήλ].* Σὲ τὴν νοητὴν τοῦ Θεοῦ Λόγου πύλην
πύλην προεῖδον Πνεύματι κεκλεισμένην.

cf. Ez 44,2 | Mistra, Panaghia Péribleptos, éd. Mouriki, p. 232 et fig. 84 ; Rhoby, I, p. 250 (n° 162) et fig. 58 : Σὲ τὴν νοη[τὴ]ν τοῦ Θ(εο)ῦ Λόγου πύ[λ]η(ν) / [. . . . .] κεκλεισμένην.

12. *Νῶε.* Κ[ι]β[ω]τὸς αὕτη κοσμοσώτειρα, κό[ρη],
σὲ τὴν ψυχῶν σώτειραν ἐσκιογράφ[ει]. | (f. 2v)

cf. Gn 7,1 *sq.* | texte inédit.

13. *Μελχισεδέκ.* Τὸν τύπον εἶδον τοῦ ξένου μυστηρ[ίου]
θύτης βασιλεὺς χρηματίσας καὶ λάτ[ρις].

Mistra, Panaghia Pantanassa, éd. Rhoby, I, p. 243 (n° 153) et fig. XLV.

14. *Ἀαρ[ών].* Ἡ ῥάβδος ἡ πρὶν ἐκτεθηλυῖα, κόρη,
τὴν σὴν λοχείαν ἐμφ[α]νῶς προμηνύει.

1 cf. Nb 17,23 | **1-2** cf. Théodore Prodrome, *Tetr. in Vetus Test.* 71a 1-2 (Theodoros Prodromos, *Jambische und hexametrische Tetrasticha auf die Haupterzählungen des Alten und des Neuen Testaments. 2*, Einl., kritischer Text, Indices besorgt von G. Papagiannis, Wiesbaden 1997, vol. 2, p. 80) | texte inédit.

15. *Ἀμμώς.* Κούφην νεφ[έλ]ην σὲ προεῖδον, παρθένε,
[ἐξ] ἧς ὁ Χ[ριστός], ὄμβρος ὁ ψυχοτρόφος.

cf. Is 19,1 | texte inédit.

16. *Σολομῶντος.* Πολλ[αὶ] θυγατέρες ἐποίησαν δύναμιν.

Pr 31,29 cum app. crit. | voir Papadopoulos-Kérameus, p. 82 ; Mouriki, p. 236 ; Gravgaard (cité ci-dessus n° 5), p. 84-85 (n° 173) ; Rhoby, IV, p. 203 (n° 151).

17. *Μωϋσέως.* Βάτον σε πυρ[ά]φλεκτον ἐν Σινᾷ [πάλαι]
. . . .]κους [. . .

cf. Ex 3,1-6 | texte inédit.

18. *[Ζα]χαρίου.* [Πληρ]ῶν ὁ [Χριστὸ]ς τῶν προφητῶν τοὺς λόγους
σωτηρία πέφυκεν ἐκ σοῦ, παρθένε.

Mistra, Panaghia Odighitria (Aphendiko), éd. Rhoby, I, p. 238 (n° 146) et fig. 42 ; Mistra, Panaghia Pantanassa, cf. Rhoby, I, p. 238-239.

19. *Ἀβραάμ.* Τῆς [σῆς λοχ]εί[ας τὸν] παράδοξον τρόπον
ξενοπρε[πῶς] κατεῖδον ἐν σκηνῇ [μ]ένων.

cf. Gn 18,9-10 | texte inédit.

20. *Ἰσαάκ.* [Ἐμ]ῆς θυσίας ὁ [πρὶν] ἄξιφος τρόπος
[τὸ]ν σὸν προδιέ[γρα]ψ[εν] ἄσπορον τόκον. | (f. 3r)

cf. Gn 22,1-13; Gal. 3,16 | texte inédit.

21. *Ἰακώβ.* Ἥνπερ προεῖδον κλ[ί]μακ[α] μεταρσ[ί]αν,
ἐξ ἧς ὁ Χριστός, σὺ πέλεις, κόρη, μό[νη].

cf. Gn 28,10-13 | texte inédit.

22. *Ναούμ.* Ῥῆμα Κυρίου πρὸς [Νινευὶ] τὴν πόλιν
ἤνεγκα δηλοῦν [τοῦ Θεοῦ] τὴν [μητέρα].

Mistra, Panaghia Péribleptos, éd. Mouriki, p. 237 et fig. 88 ; Rhoby, I, p. 253 (n° 166) et fig. 60 : Ῥῆμα Κ(υρίο)υ πρὸς Νινευιτῶ(ν) πόλιν / ἤνεγκα δηλοῦν τοῦ Θ(εο)ῦ <. . . . . .> | **1** Κυρίου : θεοῦ A contra metrum.

23. *Ὠ[σ]ηέ.* Τόπος νοητ[ὸς] τὸν Λόγον περιγράφ[ων]
πάσης τροπῆς ἄνευθ[ε]ν ὡ[ράθης, κόρη].

1 τόπος : cf. Os 2,1 | Mistra, Panaghia Péribleptos, éd. Mouriki, p. 235 et fig. 86 ; Rhoby, I, p. 252 (n° 164) et fig. 59 : Τόπος νοητὸς τὸ[ν] Λόγον περιγράφεις· / πᾶσι τρόποις ἄνωθεν ὡράθης κόρη.

24. *Ἀβδιοῦ.* Οἶκος σὺ πυ[ρ]ὸς τοῦ Θεοῦ Λόγ[ου], κόρη,
δι' οὗ κατεβλήθη[σαν δαιμόνων στίφη].

cf. Abd 18 | Mistra, Panaghia Péribleptos ; texte inédit (cf. Mouriki, p. 232 et fig. 82).

25. *Ζαχαρίου.* Τὴν ἑπτάφωτον ἑπτάκα[υ]λον λυχνίαν
εἰς [θαύματ]ος μίμησιν εἶδον σο[ῦ τό]κου.

cf. Za 4,2 ; Papadopoulos-Kérameus, p. 282 : Ἐγὼ λυχνίαν ἑπτάφωτόν σε εἶδον· / σοῦ ὁ τόκος ἔδειξεν σὸν θαῦμα, κόρη. | texte inédit.

26. *Γεδεών.* Πόκον σε κἀγὼ τῆς δρόσου πεπλησμένον
ἑώρα[κα] πρὶν τοῦ Θεοῦ τὴν μητέρα.

cf. Jg 37-38 | Mistra, Panaghia Péribleptos ; texte inédit (cf. Mouriki, p. 219 et fig. 79).

B. La collection du ms. Roma, Biblioteca Vallicelliana, E 21 (= V)

Une collection d'un genre similaire à la précédente, contenant 87 inscriptions, est fournie par les ff. 559r-561r du ms. *Vallicellianus* E 21 (gr. 67)[7]. Ce recueil ascétique du xive siècle réunit, sous le titre général « Vers et apophtegmes des saints pères », non seulement des épigrammes, mais aussi un très grand nombre d'inscriptions prosaïques, toutes destinées à être inscrites sur les rouleaux tenus, non pas par des prophètes cette fois, mais par des saints et des pères du désert sur leurs images. Onze des inscriptions métriques sont inconnues par d'autres sources (nos 1, 6, 10, 22, 28, 56, 59, 60, 67, 71, 75), quatorze autres figurent sur des fresques qui ornent diverses églises du début du xive et du xve siècle[8], toutes les autres figurant aussi dans le guide de Denys de Fourna. Les inscriptions en prose sont extraites des *Apophtegmes des pères*, du Nouveau Testament et de textes hymnographiques, hagiographiques et ascétiques : Évagre le Pontique, Jean Climaque, récit édifiant de Barlaam et Joasaph, Isaac le Syrien, Maxime le Confesseur, Marc le Moine et l'Abbé Isaïe.

(f. 559r) *Στίχοι καὶ ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων πατέρων*

1. *Εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον στίχοι.*

Ἐμοὶ ποθεινὸν τέκνον καὶ Θεοῦ Λόγε,
αἰτοῦμαι τοῦτο, καὶ δίδου μοι τὴν λύσιν,
σῶσον βροτοὺς ἅπαντας τοὺς σέβοντάς με.

texte inédit.

2. *Πρόδρομος Ἰωάννης.*

Ὅρα τὸν ἀμνὸν καὶ ποιμένα καὶ Λόγον
ἥξαντα πρὸς γῆν ἐν βροτησίᾳ φύσει
καὶ πάντας ἑλκύσαντα πρὸς πόλου πλάτος·
οὗτος γὰρ αἵρει τὴν βροτῶν ἁμαρτίαν.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 284 (vers 1-3).

3. *Παῦλος ὁ Θηβαῖος.*

Τύρβη ματαία κοσμικῶν φροντισμάτων
τὴν ψυχικὴν ἤμβλυνεν ὀξυδορκίαν,
τὸν νοῦν τυφλὸν δεικνῦσα καὶ πλήρη σκότους.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 164 (vers 1-2, à saint Cassien le Romain) et p. 284 (à saint Théodose le Cénobiarque) ; Rhoby, I, p. 266 (n° 182, à saint Théodose le Cénobiarque) | **3** δεικνύσα V.

7. Sur ce manuscrit, voir E. Martini, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane. 2*, Milano 1902 (réimpr. Roma 1967), p. 98-108, surtout p. 107-108 ; A. Guillaumont & C. Guillaumont, dans Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine. 1, Introduction* (SC 170), Paris 1971, p. 297-300.

8. Il s'agit des épigrammes éditées ci-dessous nos 3, 4, 5, 9, 11, 12, 13, 16, 23, 59, 66, 74, 84, 85, qui sont publiées dans le répertoire de Rhoby, I et III. Notons que six d'entre elles (nos 11, 12, 23, 59, 66, 74) sont conservées dans l'église de St-Clément d'Ohrid, dont les fresques sont datées autour de 1300.

4. *Εὐθύμιος ὁ μέγας.*

Ὑπνοῦντας ἄνδρας εὐχερῶς κλέπτης θλίβει,
κόσμου δὲ τοὺς θέλοντας ἀσκεῖν πλησίον
συλᾷ νοητῶς κλεπτόνους νυκτιλόχος.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 286 (à saint Cyriaque l'Anachorète) ; Rhoby, I, p. 87 (n° 7, à saint Antoine) | **1** θλήβει V **3** κλαιπτόνους νυκτιλόγχους V.

5. *Σάβας.*

Οἴκῳ προσελθὼν τοῦ Θεοῦ καὶ δεσπότου,
εὖξαι πρεπόντως τῶν κακῶν εὑρεῖν λύσιν,
βιωτικὸν δὲ πᾶν ἀποτρέπου βάρος.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 273 (à saint Sabas) et 285 (à saint Isaakios) ; *Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Θεσσαλονίκη 1997, p. 158 (n° 2.87, à saint David de Thessalonique, icône du xvie siècle).

6. *Ἀντώνιος ὁ μέγας.*

Πρὸς πένθος ἁγνὸν σὰς κινῶν βλεφαρίδας,
οὐλὰς ἀπαλείψειας ἀμπλακημάτων
δυσεξαλείπτους ἐκ μελαντέρου τρόπου.

texte inédit | **1** κοινῶν V **2** ἀπαλήψειας V **3** δυσεξαλήπτους et μαιλαντέρου V.

7. *Ἀρσένιος.*

Εὐχὰς καθαρὰς τῷ Θεῷ μὴ προσφέρων,
ἀσυντελέστους προξενεῖς σαυτῷ κόπους·
ἄνευ γὰρ αὐτῶν τὸν θεὸν πῶς ἱλάσῃ;

Marci monachi opera ascetica : florilegium et sermones tres, ed. Ph. Roelli (CCSG 72), Turnhout 2009, p. 114 (sermo A 5, 5-7) ; p. 143 (sermo B 5, 5-7) | **3** ἱλάσει V.

8. *Παχώμιος.*

Ἄγρυπνον οἶδεν ὄμμα τὸν νοῦν ἁγνίζειν,
θραύειν πυρώσεις, φάσματα φυγαδεύειν,
ἐνυπνιασμοὺς μυσαροὺς καταπαύειν.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 162-163 et 293 (à St Pachome).

9. *Ἱλαρίων.*

Σ<κ>ληραῖς ἀγωγαῖς ἐκδιδοὺς τὸ σαρκίον,
τρέψεις ἀσάρκων δυσμάχων ἀντιμάχων
ἐχθρῶν κραταιῶν τὸ κράτος κατακράτος.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 285 (à saint Théoctiste) ; Rhoby, I, p. 207 (n° 119, à saint Barlaam) | **1** Σληραῖς V.

10. *Θεοδόσιος ὁ κοινοβιάρχης.*

Μή, μὴ κατεύξῃ τοῦ πέλας παραφρόνως,
μή που κατ' αὐτοῦ σὰς ἄρῃς Θεῷ χέρας,
ἐπευλόγει δὲ τὸν κακῶς δράσαντά σε.

texte inédit | **1** μὴ μὴ V : an μή μοι scribendum? **2** ἄρεις V.

11. *Σισόης.*

Ἄλλην βαδίζειν δόντες ἐγγύας τρίβον,
ἄλλην ποθοῦμεν ἐξ ἀβουλίας τρέχειν·
ὑφέξομεν γοῦν ἐν κρίσει τὰς εὐθύνας.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 285 (à saint Martinien) ; Rhoby, III, p. 777 (n° Add I 5, à saint Euthyme) | **2** ἐξαβουλίας V **3** γοῦν V.

12. *Χαρίτων.* Ἀλλοτριόφρων, ὃς τὰ τῶν ἄλλων θέλει
ἄγειν ὑπ' αὐτὸν καὶ κακῶς κτᾶσθαι τάδε·
σκώληξ γὰρ αὐτὸν ἀτελεύτητος μένει.

éd. Rhoby, I, p. 95 (n° 15) (à saint Cosmas le Mélode) | **3** σκόληξ et μένη V.

13. *Ἐφραὶμ ὁ Σύρος.*
Παρρησία γέλωτι συγκεκραμένη
ψυχὰς | (f. 559v) ἀπαγεῖς εὐχερῶς καταστρέφει
λίθου βριαροῦ ῥιψεπάλξιδος δίκην.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 164 (vers 1-2) ; p. 286 (vers 1-3) ; Rhoby, III, p. 848 (n° Add II 29) (vers 1-2) | **1** συγκεκραμμένη V **3** βρυαροῦ V ῥιψεπάλξιδος V : ῥίπτει πλεξίδος Papadopoulos-Kérameus, p. 286.

14. *[Πι]τηροῦν.* Ψυχῆς τὸ κάλλος ἀσφαλῶς φρουρητέον·
ταύτην ἀπαιτήσει γὰρ ἁγνὴν ἐν κρίσει
Θεὸς κριτὴς δίκαιος ἐκ βροτῶν γένους.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 222 ; 267 ; 291 (2 vers, à saint Basile).

15. *Ἰωάννης ὁ τῆς Κλίμακος.*
Πονῶν ὑπὲρ σῶν ἀπρεπῶν ἁμαρτάδων,
μετ' ἐ[μ]πόνων πόνησον ἐμπόνως πόνων,
ὡς ἂν δικαίων ἐκφύγῃς πόνων πόνους.

1-3 Ephraem Syr., *De rect. viv. rat.* 25 (*Ὁσίου Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου Ἔργα. Γ'*, κείμενο-μετάφραση-σχόλια Κ. Γ. Φραντζολά [K. G. Frantzolas], Θεσσαλονίκη 1990, p. 16) : Πόνον πόνει ἐμπόνως, ἵνα διαδράσῃς τῶν ματαίων πόνων τοὺς πόνους· οἱ γὰρ πόνοι τῶν δικαίων καρπὸν ζωῆς βλαστάνουσιν· οἱ δὲ τῶν ἁμαρτωλῶν, πλήρεις εἰσὶν ἀγχόνης. | éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 284 (à saint Éphrem le Syrien) | **2** μετε[μ]πόνων V **3** δικαίων : ματαίων fons.

16. *Θεόκτιστος.* Κρατῶν γαστρός, κράτησον ἰσχύι πάσῃ·
εἰ γὰρ κορεσθῇ βρωμάτων ἡ μαιμῶσα,
οἰστρηλατήσει καὶ πλέον τῆς μαινάδος.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 286 (à saint Sabas) ; p. 293 (à saint Théoctiste) ; *Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Θεσσαλονίκη 1997, p. 165 (n° 2.95) (4 vers, icône de saint Jean Climaque, XVIIe s.).

17. *Δωρόθεος.* Ἐν λόγοις θείοις τρυφήσωμεν καὶ ἐν διηγήμασιν ἁγίων πατέρων ἑορτάσωμεν, μὴ γαστρὶ τρυφῶντες, ἀλλὰ πνευματικῶς εὐφραινόμενοι.

Apophthegmata. Collectio systematica IV, 93 ; *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. 1*, p. 232.

18. *Δοσίθεος.* Μακάριος ἐστὶ μοναχός, ὁ τὴν πάντων σωτηρίαν καὶ προκοπὴν ὡς οἰκείαν μετὰ πάσης χαρᾶς ὁρῶν.

Évagre le Pontique, *De oratione* 123 : *PG* 79, col. 1193B (122) ; Évagre le Pontique, *Chapitres sur la prière*, éd. du texte grec, introd., trad., notes et index, P. Géhin (SC 589), Paris 2017, p. 340.

19. *Λογγῖνος.* Ἀπελθὼν πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ λαβὼν τὸν σταυρόν, ἀπάρνησαι ἑαυτόν, ἵνα δυνηθῇς ἀπερισπάστως προσεύξασθαι.

Apophthegmata. Collectio alphabetica, Nilus 4 : *PG* 65, col. 305B | Λογγίνος V.

20. *Ἀγαπητός.* Κέχρησο τοῖς δάκρυσι πρὸ παντὸς αἰτήματος κατορθῶσαι· λίαν γὰρ χαίρει σου ὁ δεσπότης ἐν δάκρυσι προσευχῆς δεχόμενος.

Évagre le Pontique, *De oratione*, 6 : *PG* 79, col. 1169A ; éd. Géhin (cité n° 18), p. 224.

21. *Ἀκάκιος τοῦ Μερ[σιν]όνος.*
Ὕπνος περιττὸς συμμιγεὶς ἀκρασίᾳ
τὴν δακρυώδη χαρμολύπην ὀξέως
καπνὸς μελίσσας ὥσπερεὶ σκεδαννύει.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 294 (à saint Antiochos) | **3** ὥσπερ, εἰσ σκεδαννύει *[sic]* V : correxi.

22. *Παῦλος τοῦ Λάτρου.*
Θηλυπρεπὲς φρόνημα μηδ' ὅλως φέρων,
ἴσχυε πᾶς τις σταυρικῷ τρέπειν τύπῳ
ἐχθροὺς νοητοὺς ἀνδρικῶς ὡς γεννάδας.

texte inédit | **2** τρέπειν scripsi : πρέπων V.

23. *Ἀρσένιος ὁ Κελλιβάρου.*
Καπνὸς τὸ σμῆνος τῶν μελισσῶν ἐκτρέπει,
ψαλμῳδία δὲ δαιμόνων τὴν σφηκίαν
βάλλει κεραυνοῖ, πυρπολεῖ καταφλέγει.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 273 et 284 (à saint Antoine) ; Rhoby, I, p. 264 (n° 180, à saint Antoine) ; Rhoby, III, p. 780 (n° Add I 10, à saint Théodose le Cénobiarque) | Κελλ(ι)βάρου V : an Κελλιβάρων scribendum? **2** σφηκείαν V.

24. *Ἑλλάδιος.* Εὐθὴς ἱλαρὸς εὐμενὴς ταπεινόφρων
σπεύδων ὁρᾶσθαι, διπλόην πᾶσαν μίσει·
οὕτως γὰρ εὐάρεστος ὀφθῇς Κυρίῳ.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 286 (à saint Théoctiste) | **2** διπλόη V **3** ὠφθεὶς V.

25. *Βενιαμίν.* Ἡ γαστριμαργία μήτηρ ἐστὶ τῆς πορνείας, ὁ δὲ κρατῶν γαστρὸς κρατεῖν δύναται καὶ πορνείας καὶ γλώττης.

Apophthegmata. Collectio systematica IV, 80-81 : éd. Guy (cité n° 17), p. 226.

26. *Ἀθηνόδωρος.* Ἄνευ φυλακῆς τῶν θείων ἐντολῶν, οὐ προβαίνει ἄνθρωπος οὐδὲ εἰς μίαν ἀρετήν.

Apophthegmata. Collectio alphabetica. Agathon 3 : *PG* 65, col. 109B ; cf. *ibid.* Agathon 29 : *PG* 65, col. 117C3-4.

27. *Βησσαρίων.* Φεῦγε, μοναχέ, τὸν κόσμον· εἰ δὲ μή γε, μάτην κοπιᾷς· καὶ μὴ θέλῃς ὡς σοὶ δοκεῖ, ἀλλ' ὡς Θεῷ ἀρέσκει, γίνεσθαι τὰ κατὰ σέ, καὶ ἕξεις ἀνάπαυσιν.

cf. Évagre le Pontique, *De oratione*, 89 : *PG* 79, 1185D ; éd. Géhin (cité n° 18), p. 304 ; *Apophthegmata. Collectio alphabetica*. Nilus 7, *PG* 65, col. 305B-C | Βισσαρίων V τὰ κατασέ V.

28. *Γεράσιμος.* Ἄφες, προσελθὼν τῷ Θεοῦ θείῳ δόμῳ,
παντὶ προσοχθήσαντι σοὶ σύμπαν χρέος·
οὕτω γὰρ εὐχὴν καθαρὰν προσαγάγῃς.

texte inédit | **3** προσαγάγεις V.

29. *Παλάμων.* Κόρος βρωμάτων, πορνείας πατήρ· θλῖψις δὲ κοιλίας, ἁγνείας πρόξενος.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 14 : *PG* 88, col. 864c12-14 | θλήψις V.

30. *Ἀπολλώς.* Λέοντα μὲν ὁ κολακεύσας, πολλάκις ἡμέρωσεν· σῶμα δὲ ὁ θεραπεύσας, ἐπὶ πλεῖον ἠγρίωσεν.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 14 : *PG* 88, col. 864c-d.

31. *Ἰωάννης.* Κοιλίας κόρος, ἐξήρανε πηγάς· αὐτὴ δὲ ξηρανθεῖσα, ἐγέννησεν ὕδατα.

Jean Climaque, *Scala paradisi,* 14 : *PG* 88, col. 868a2-3.

32. *Ξενοφῶν.* Σύζευξον ἐγκρατείᾳ ταπείνωσιν· ἐκτὸς γὰρ τῆς δευτέρας, ἡ προτέρα ἀνωφελὴς εὑρίσκεται.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 15 : *PG* 88, col. 888c13-15.

33. *Ἀρκάδιος.* Ἀκτήμων μοναχός, δεσπότης κόσμου, τῷ Θεῷ τὴν φροντίδα πιστεύων, καὶ διὰ πίστεως πάντας δούλους κεκτημένος.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 17 : *PG* 88, col. 928c1-3.

34. *Ἀχιλλᾶς.* Ὁ πενθῶν ἑαυτὸν, καὶ τὸ σῶμα (f. 560r) ἠρνήσατο· καὶ τόπου καλοῦντος, οὐδὲ τούτου ἐφείσατο.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 16 : *PG* 88, col. 924d10-11 | Ἀχιλάς V.

35. *[Ἀ]μώ[ης].* Κλεῖε μὲν θύραν κέλλης, σώματι· καὶ θύραν γλώττης, φθέγματι· καὶ ἔνδον πύλην, πνεύμασιν.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 27 : *PG* 88, col. 1100a8-9 | πύλης V.

36. *Λεόντιος.* Τὸ πόμα πίνων, τοῦ ὄξους καὶ τῆς χολῆς τοῦ σοῦ δεσπότου μὴ παύσῃ ἐννοῶν· καὶ πάντως ἐγκρατεύσῃ, ἢ στενάξῃς, καὶ ταπεινότερον ποιήσεις τὸ φρόνημα.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 14 : *PG* 88, col. 868d-869a.

37. *Δῖος.* Μέγας μὲν ὁ ἐπ' ἁφῇ ἀπαθὴς διαμένων, μείζων δὲ ὁ ἐκ θέας διαμείνας ἄτρωτος, καὶ νικήσας πυρὸς θέαν, ἐννοίᾳ κάλλους τῶν ἄνω.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 15 : *PG* 88, col. 881b3-5 | Δίος V ὁ επαφῆ V.

38. *Κυριακὸς ὁ ἀναχωρητής.*
Ἐὰν τὴν στενὴν καὶ τεθλιμμένην ὁδεύειν Χριστῷ συνετάξω, στένωσον τὴν γαστέρα· ταύτης γὰρ πλατυνομένης, τὰς συνθήκας ἠθέτησας.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 14 : *PG* 88, col. 868c-d | ἀναχωρίτης V τεθλημμένην V.

39. *Ἀβράμιος.* Τὰ μὲν λοιπὰ πάθη μιᾷ τινὶ ἀρετῇ ἕκαστον αὐτῶν καταργεῖται, ἀκηδία δὲ τῷ μοναχῷ περιεκτικὸς θάνατος.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 13 : *PG* 88, col. 860c2-4 | περιέκτηκὸς V.

40. *Ἄνθος.* Νοῦς νηστευτοῦ προσεύξεται νηφόντως, ὁ δὲ τοῦ ἀκρατοῦς εἰδώλων ἀκαθάρτων πεπλήρωται.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 14 : *PG* 88, col. 865d-868a.

41. *Ἀντίοχος.* Θλῖβε κοιλίαν, καὶ πάντως κλείσεις καὶ στόμα· νευροῦται γὰρ γλῶσσα ἀπὸ πλῆθος ἐδεσμάτων.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 14 : *PG* 88, col. 868a12-14.

42. *Δαλμάτος.* Πολυκτήμων μοναχός, πεφορτισμένον πλοῖον, καὶ ἐν ζάλῃ κυμάτων εὐχερῶς καταδυόμενον.

Évagre le Pontique, *De octo spiritibus malitiae* 7 : *PG* 79, col. 1152c1-2.

43. *Θεόδωρος Φέρμης.*
Ὁ ἀγαπῶν τὸν κόσμον, λυπηθήσεται πολλά, καταφρονῶν δὲ τῶν ἐν αὐτῷ, εὐφρανθήσεται διὰ παντός.

Évagre le Pontique, *De octo spiritibus malitiae* 12 : *PG* 79, col. 1157b6-8 | εὐφρανθήθήσεται V.

44. *Θεόδωρος ὁ Συκεώτης.*
Μνήμη θανάτου ἐναργὴς περιέκοψε βρώματα, βρωμάτων δὲ ἐν ταπεινώσει κοπέντων, συνεξεκόπησαν πάθη.

Jean Climaque, *Scala paradisi* 6 : *PG* 88, col. 796a14-b1.

45. *Βαρλαάμ.* Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δίδαξόν αὐτὸν ποιεῖν τὸ θέλημά σου, καὶ τὴν βοήθειάν σου μὴ ἀφέλῃς ἀπ' αὐτοῦ.

Historia Barlaam et Ioasaph 21, 150-151 et 165-166; *Die Schriften des Johannes von Damaskos.* 6, *2, Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph*, besorgt von R. Volk (PTS 60), Berlin – New York 2006, p. 208; 209.

46. *Ἰωάσαφ.* Εὖ σοι γένοιτο παρὰ κυρίου τοῦ Θεοῦ σου, ὦ σοφώτατε τῶν ἀνθρώπων· εὔφρανας γάρ μου τὴν ψυχὴν τοῖς καταλλήλοις σου καὶ ἀρίστοις ῥήμασιν.

Historia Barlaam et Ioasaph 14, 1-3; éd. Volk (cité nº 45), p. 135-136 | γένοιται et σοφότατε V.

47. *Εὐφρόσυνος.* Ἔοικε τὸ μοναστήριον παράδεισος· δένδρα, οἱ μονάζοντες· καρποί, αἱ ἀρεταί· τεῖχος τοῦ παραδείσου, ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ.

Source non identifiée; cf. *Vie d'Euphrosynos le cuisinier* (*BHG* 628), éd. L. Clugnet, Vies et récits d'anachorètes, *ROC* 10, 1905, p. 42-45, ici p. 43 (§ 3) | παράδεισσος V.

48. *Θεοφάνης ὁ τοῦ Μεγάλου Ἀγροῦ.*
Αἰσχρόν ἐστι τοὺς φιλοσάρκους καὶ γαστριμάργους περὶ πνευματικῶν πραγμάτων ἐρευνῆσαι.
Isaac le Syrien, *Sermones* 4 (olim 23) : éd. M. Πιράρ [M. Pirard], Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Λόγοι ἀσκητικοί : κριτικὴ ἔκδοσι*, Ἅγιον Ὄρος 2012, p. 274, l. 307-308.

49. *Κασιανός.* Ὁ πιστεύων τὸν Κύριον, φοβεῖται τὴν κόλασιν· ὁ δὲ φοβούμενος τὴν κόλασιν, ἐγκρατεύεται ἀπὸ τῶν παθῶν.
Maxime le Confesseur, *Capita de caritate* I, 3 : *Φιλοκαλία* II, p. 4; *PG* 90, col. 961B; Massimo Confessore, *Capitoli sulla carità*, ed. criticamente con introd., versione e note da A. Ceresa-Gastaldo (Verba seniorum NS 3), Roma 1963, p. 50.

50. *Βαρσανούφιος.*
Ὁ ἀγαπῶν φησὶν ἐμὲ ὁ Κύριος, τὰς ἐντολάς μου τηρήσει· αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.
Maxime le Confesseur, *Capita de caritate* I, 16 : *Φιλοκαλία* II, p. 5; *PG* 90, col. 964C; éd. Ceresa-Gastaldo (cité n° 49), p. 54 | ἀγαπᾶται V.

51. *Ποιμήν.* Μὴ μολύνης τὴν σάρκα σου ἐν αἰσχραῖς πράξεσι, καὶ μὴ μιάνης τὴν ψυχήν σου ἐν πονηροῖς λογισμοῖς.
Maxime le Confesseur, *Capita de caritate* I, 44 : *Φιλοκαλία* II, p. 7; *PG* 90, col. 968D; éd. Ceresa-Gastaldo (cité n° 49), p. 64.

52. *Παμβώ.* Μὴ καταδέχου κατὰ πατρός σου λοιδορίαν, μὴ δὲ προθυμοποιήσης τὸν ἀτιμάζοντα αὐτόν, ἵνα μὴ ὀργισθῇ Κύριος ἐν τοῖς ἔργοις σου, καὶ ἐξολοθρεύσῃ σε ἐκ γῆς ζώντων.
Maxime le Confesseur, *Capita de caritate* I, 59; *Φιλοκαλία* II, p. 9; *PG* 90, col. 972C; éd. Ceresa-Gastaldo (cité n° 49), p. 70 | προθυμοποιήσεις V ἐξολοθρεύσει V.

53. *Παφνούτιος.* Ὅσον εἶ κακότροπος, τοῦ κακοπαθεῖν μὴ ἀπαναίνου, ἵνα δι' αὐτοῦ ταπεινωθείς, τὴν ὑπερηφανίαν ἐμέσῃς.
Maxime le Confesseur, *Capita de caritate* II, 43 : *Φιλοκαλία* II, p. 20; *PG* 90, col. 1000A; éd. Ceresa-Gastaldo (cité n° 49), p. 114 | Παφνούτης ut vid. V δι' αὐτῆς V τὴν τὴν ὑπεριφανίαν V.

54. *Δομετιανός.* Φιλαργυρία ἐστὶν εἰδώλων προσκύνησις, (f. 560v) ἀπιστίας θυγάτηρ, ἀσθενειῶν προφασίστρια, γήρως μάντις, λιμῶν προμηνυτής, ἀβροχίας ὑποβολεύς.
Jean Climaque, *Scala paradisi* 16 : *PG* 88, col. 924D3-6 | γήρως : γήρου V.

55. *Δανιὴλ ὁ τῆς Σκήτης.*
Φεῦγε συντυχίας γυναικῶν, ἐὰν θέλῃς σωφρονεῖν, καὶ μὴ δῷς παρρησίαν αὐταῖς θαρρῆσαί σοι ποτέ.
Évagre le Pontique, *De octo spiritibus malitiae* 4 : *PG* 79, col. 1149A5-6.

56. *[Μωσῆς] ὁ Αἰθίοψ·*
Σπινθηρακίζον θυμικὸν πῦρ σε φλέγει·
τὸ πῦρ ἐκεῖνο τῆς δίκης ἐν νῷ λάβε,
καὶ θυμικὴν φλόγωσιν εὐμαρῶς σβέσεις.
texte inédit | 1 σπινθηρακίζων V 2 ἐκείνῳ V.

57. *Θε[ωνᾶς].* Ὁ ἀγαπήσας ἡσυχίαν ἀπέκλεισε στόμα, ὁ δὲ χαίρων ταῖς προόδοις, ὑπὸ τοῦ πάθους τῆς κέλλης διώκεται.
Jean Climaque, *Scala paradisi* 11 : *PG* 88, col. 852D8-11.

58. *Θαλάσσιος.* Μοναχὸς κενόδοξος, ἐργάτης ἄμισθος, τὸν πόνον ὑπέστη καὶ τὸν μισθὸν οὐκ ἔλαβεν.
Évagre le Pontique, *De octo spiritibus malitiae* 15 : *PG* 79, col. 1160D9-11.

59. *Νεῖλος.* Μαινὰς σοβὰς τάλαινα φαύλη καρδία,
ἡ τὸν νοητὸν ἀθετοῦσα νυμφίον,
αἰσχρῶν δ' ἐρώτων εἰσαεὶ πιμπλαμένη.
éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 164 (vers 1-2, à saint Nil); p. 285 (à saint Arsène le Grand); Rhoby III, 778 (Add I 6, à saint Arsène) | 1 Μαινὰς σοβὰς : Κενὰ σοβεῖς Papadopoulos-Kérameus, p. 164 (Κενὰ σοβᾷς *ibid.* p. 285) 2 νυμφίον supra δεσπότην scr. V.

60. *Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος.*
Νίτρον προσευχῆς παρ' ὑγροῖς δακρυρρόοις
μίξας, μολυσμοὺς ἐκπλυνεῖς σῆς καρδίας
καὶ χιονώδης, ἐκπλυθεὶς τούτοις, ἔσῃ.
texte inédit | 1 δακρυρόοις V.

61. *Ἀμμούν.* Εἰσὶ τινὲς κατατρίψαντες τὰ ἑαυτῶν σώματα ἐν ἀσκήσει, καὶ διὰ τὸ μὴ ἐσχηκέναι αὐτοὺς διάκρισιν, μακρὰν τοῦ Θεοῦ γεγόνασιν.
Apophthegmata. Collectio alphabetica. Antonius 8 : *PG* 65, col. 77B; *Apophthegmata. Collectio systematica* X, 1 : *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. 2*, p. 14.

62. *Ἀγάθων.* Ἐὰν τὸν Θεὸν ἐκζητήσωμεν, φανήσεται ἡμῖν· καὶ ἐὰν αὐτὸν κατάσχωμεν, παραμενεῖ ἡμῖν.
Apophthegmata. Collectio alphabetica. Arsenius 10 : *PG* 65, col. 89C; *Apophthegmata. Collectio systematica* XI, 5 : éd. Guy (cité n° 61), p. 138.

63. *Ἀμμωνᾶς.* Ξένος μοναχὸς εἰς ἀλλοτρίαν χώραν μηδὲν μεσαζέτω, καὶ ἀναπαύεται.
Apophthegmata. Collectio alphabetica. Arsenius 12 : *PG* 65, col. 89C-D; *Apophthegmata. Collectio systematica* X, 8 : éd. Guy (cité n° 61), p. 18 | ἀμωνάς V.

64. *Παΐσιος.* Ἀρκετὸν τῷ μοναχῷ ἵνα κοιμᾶται μίαν ὥραν, ἐὰν ᾖ ἀγωνιστής.
Apophthegmata. Collectio alphabetica. Arsenius 15 : *PG* 65, col. 92A; *Apophthegmata. Collectio systematica* IV, 3 : éd. Guy (cité n° 17), p. 186 | Παΰσιος V.

65. *Ἀθρέ.* Ἀγάπησον ἐν ὑπομονῇ τὴν πτωχείαν, ἵνα συναχθῇ ὁ νοῦς σου ἐκ τοῦ μετεωρισμοῦ.

Isaac le Syrien, *Sermones* 4 (olim 23) : éd. Pirard (cité n° 48), p. 264, l. 85-86 | Ἀθραὶ V πτωχίαν V.

66. *Ἀκάκιος.* Ὑπακοήν, ἄνθρωπε, μὴ μὴ δειλία·
παρεμφερὴς γὰρ ἦσθα τῷ σταυρωθέντι·
ὑπήκοος θεός γαρ μέχρι θανάτου.

éd. Rhoby, III, p. 775 (n° Add I 3, à saint Joseph l'Hymnographe) | **2** παρεμφερεῖς γὰρ ἦσθα V.

67. *Μάξιμος Ὁμολογητής.*
Γαστρὸς κρατῶν, κράτησον αὐτῆς εὐτόνως,
μή πως κρατηθεὶς ὑπὸ τοῦ ταύτης κράτους
ἄρξῃ μετ' αἰδοῦς ἐγκρατεῖ βιοῦν βίῳ.

texte inédit | **2** κράτους in marg. : πάθους in textu.

68. *Ἡσαΐας.* Ἐπίμεινον ἀναγινώσκων ἐν ἡσυχίᾳ, ἵνα ὁδηγηθῇ ὁ νοῦς σου, πρὸς τὰ θαυμάσια τοῦ Θεοῦ διαπαντός.

Isaac le Syrien, *Sermones* 4 (olim 23) : éd. Pirard (cité n° 48), p. 264, l. 83-84.

69. *Ἠλίας.* Μίσησον τὸν πλατυσμόν, ἵνα φυλάξῃς τοὺς διαλογισμούς σου ἀταράχους· σύστειλον σεαυτὸν ἀπὸ τῶν πολλῶν, καὶ φρόντισον τῆς ψυχῆς σου.

Isaac le Syrien, *Sermones* 4 (olim 23) : éd. Pirard (cité n° 48), p. 264, l. 87-90.

70. *Θεόδουλος.* Πῦρ ἐν ὑγροῖς ξύλοις οὐχ' ἅπτει, καὶ ἡ θεία θερμασία ἐν καρδίᾳ ἀγαπώσῃ τὴν ἀνάπαυσιν οὐκ ἐξάπτεται.

Isaac le Syrien, *Sermones*, 4 (olim 23) : éd. Pirard (cité n° 48), p. 274, l. 313-314 | ἀγαπῶσι et ἐξᾶπτεται V.

71. *Ἰωαννίκιος.* Τῆς ἀγάπης τὸ χρῆμα, χρῆμά τι ξένον·
νόμου γὰρ αὕτη καὶ προφητῶν κρεμάθρα,
ὥς φησι Χριστὸς ἐν λόγοις εὐαγγέλοις.

texte inédit | **1-3** cf. Mt 22,39-40.

72. *Εὐλόγιος.* Ὅταν ποιήσῃς τινὶ ἀγαθόν, μὴ ἐκδέχου παρ' αὐτοῦ ἀμοιβήν, καὶ δι' ἀμφοτέρων τῶν πραγμάτων ἀμειφθήσῃ παρὰ τοῦ Θεοῦ.

Isaac le Syrien, *Sermones* 4 (olim 23) : éd. Pirard (cité n° 48), p. 276, l. 347-348. | ἀμειφθήσει V.

73. *Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης.*
Μὴ γίνου δίγλωσσος, ἑτέρως μὲν τῷ λόγῳ, ἑτέρως δὲ τῇ συνειδήσει διακείμενος· τὸν γὰρ τοιοῦτον ἡ γραφὴ ὑπὸ κατάραν ἵστησιν.

Marc le Moine, *De his qui putant se ex operibus iustificari* 173 : Marc le Moine, *Traités. 1*, introd., texte critique, trad., notes et index par G.-M. de Durand (SC 445), Paris 1999, p. 184. | Πηλουσιότης V τῶν γὰρ τοιούτων V.

74. *Στέφανος ὁ Νέος.*
Τῆς προσκυνητῆς εἰκόνος Χριστοῦ χάριν,
μικρὰ ῥανὶς αἵματος εἰ πρόσεστί μοι,
ταύτην κενοῦν πρόθυμος εἰς τέλος μένω.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 285 ; Rhoby, III, p. 779 (n° Add I 8) | **3** ταύτην καὶ νῦν πρόθυμος εἰς τέλος κενῶ Papadopoulos-Kérameus (et Rhoby).

75. *Αὐξέντιος.* Γέγηθε Χριστὸς καθαρὸν βλέπων βίον
καὶ τὰς ἀμοιβὰς ἀντιδίδειν πλουσίας
τοῖς ἐκ πόθου θέλουσιν αὐτὸν ἀνύσειν.

texte inédit.

76. *Μαρτινιανός.* Στῶμεν οὖν ἀνδρείως πρὸς τοὺς ἐπερχομένους ἡμῖν πειρασμοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ· κἂν γὰρ διὰ πυρὸς ἢ ὕδατος διέλθωμεν, ἀναψυχὴν εὑρήσωμεν τὸν Κύριον.

Source non identifiée.

77. *Λαυρέντιος.* Πρέπει τῷ μοναχῷ τὰ τρία ταῦτα· ἡ (f. 561r) ξενιτεία, ἡ πτωχεία καὶ ἡ σιωπὴ μετὰ νήψεως.

Apophthegmata. Collectio systematica XI, 120 : éd. Guy (cité n° 61), p. 200 ; cf. *Apophthegmata. Collectio alphabetica.* Andreas abbas : *PG* 65, 136B.

78. *Μάρκελλος.* Πειρασμοῦ ἐπελθόντος, μὴ ζήτει τὸ πῶς ἢ διὰ τίνος ἐλήλυθεν, ἀλλ' ὅπως ἂν αὐτὸ<ν> εὐχαρίστως καὶ ἀμνησικάκως ὑπομείνῃς.

Marc le Moine, *De his qui putant se ex operibus iustificari* 185 : éd. Durand (cité n° 73), p. 188 | ὑπομείνῃς : ὑπομεῖνε V.

79. *Κάλλιστος.* Ἡ ἁπλότης καὶ τὸ μὴ μετρεῖν ἑαυτὸν ἁγνίζει τὸν ἄνθρωπον· ὅστις δὲ λαλεῖ ἄλλο, καὶ ἄλλο ἔχει ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐν πονηρίᾳ, ἡ λει[το]υργία τοῦ τοιούτου ματαία ἐστίν.

Abbé Isaïe, *Ascéticon* (*CPG* 5555) 6, 2 : éd. Αὐγουστῖνος Ἰορδανίτης [Augoustinos Iordanites], *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἡσαΐου Λόγοι κθ'*, ἐν Ἱεροσολύμοις 1911, p. 43-44.

80. *Στου[δίτης].* Ἰδοὺ δὴ τί καλὸν ἢ τί τερπνόν, ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἅμα; (Ps 132,1)· ἐν τούτῳ γὰρ Κύριος ἐπηγγείλατο ζωὴν αἰωνίαν.

Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη, ἐν Ῥώμῃ 1885, p. 624 (cf. H. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae. 2*, Città del Vaticano 1961, p. 169) | ἐν τοῦτο V.

81. *Δαμασκηνός.* Ὢ θαῦμα τῶν ἁπάντων θαυμάτων καινότερον, ὅτι παρθένος ἐν μήτρᾳ τὸν τὰ σύμπαντα περιέποντα ἀπειράνδρως συλλαβοῦσα οὐκ ἐστενοχώρησεν.

Παρακλητική (cité n° 80), p. 283 (cf. H. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae. 5, 1*, Città del Vaticano 1966, p. 129).

82. *Παῦλος.* Ἀδελφοί, βρῶμα ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ Θεῷ· οὔτε γὰρ ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα.

1 Co 8,8 | περισσεύοιμεν V.

83. *Πέτρος* Ἀδελφοί, ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς ὑποκρατοῦντι.

1 P 2,13-14.

84. *Μιχαήλ.* Θεοῦ στρατηγός εἰμι τὴν σπάθην φέρων·
τείνω πρὸς ὕψος, ἐκφοβῶ Θεοῦ φόβῳ,
καταφρονητὰς ἐκδιχάζω συντόμως.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 283 ; S. G. Mercati, *Collectanea byzantina. 1*, Bari 1970, p. 580 ; Rhoby, I, p. 174 (n° 91).

85. *Γαβριήλ.* Ὀξυγράφου κάλαμον ἐν χειρὶ φέρω,
τῶν εἰσιόντων συνταγὰς ὑπογράφων,
φρουρῶ στέργοντας· εἰ δὲ μή, φθείρω τάχει.

éd. Papadopoulos-Kérameus, p. 219 et 283 ; Mercati (cité n° 84), p. 581 ; Rhoby, I, p. 153 (n° 73) | **1** Ὀξυγράφῳ V.

86. *Κοσμᾶς ὁ ποιητής.*

Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ.

Ὡρολόγιον τὸ μέγα, ἐν Ῥώμῃ 1876, p. 14 (cf. H. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae. 4*, Città del Vaticano 1963, p. 95-96).

87. *Θεοφάνης ὁ ποιητής.*

Ἐγκαίνισον ἡμῖν τὴν ἀρχαίαν εὐπρέπειαν, πανάχραντε θεομῆτορ, καὶ τὸν οἶκόν σου τοῦτον ἁγίασον ἐν χάριτι.

Τριῴδιον κατανυκτικόν, ἐν Ῥώμῃ 1879, p. 228 (cf. H. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae. 1*, Città del Vaticano 1960, p. 346).

Université Aristote de Thessalonique

SPREADING BELIEF IN MIRACLES IN THE LATE ANTIQUE WEST*

by Robert Wiśniewski

The belief in miracles as direct and spectacular divine interventions in the course of human affairs was and remains widespread in diverse cultures and societies across the continents. Yet this belief cannot easily be qualified as a constant element in every religious system. In fact, it has differed in character and strength between diverse milieus and centuries, and could evolve or dramatically change, even within the same religion. It did change more than once in the history of Christianity. In sixteenth-century protestant Churches, for instance, the belief in contemporary miracles was widely rejected, while in the early twentieth-century Pentecostal renewal it was extremely strong, to name just two examples.[1] The purpose of this article is to explain one such change, namely the swift spread of the belief in miracles in late antiquity.

It needs pointing out at the outset that the belief in miracles was strong and important in primitive Christianity. Suffice to mention the New Testament narratives describing healings by Christ and the Apostles.[2] Even more importantly, the Pauline letters and the second-century writings of Tatian, Irenaeus and, slightly later, Clement of Alexandria, suggest that miracle-workers were normally expected to be found in Christian communities.[3] However, this belief dramatically weakened during the third century. While some authors of this period still refer to contemporary exorcistic practices, bodily

* The work on this article was supported by the ERC Advanced Grant *The cult of saints: a Christendom-wide study of its origin, spread and development* (340540) at the universities of Oxford and Warsaw.

1. 16th century: Ph. M. Soergel, *Miracles and the Protestant imagination : the evangelical wonder book in Reformation Germany*, Oxford 2012, pp. 33–66; Pentecostal movement: G. B. McGee, *Miracles, missions, and American Pentecostalism*, New York 2010; general overview: A. Porterfield, *Healing in the history of Christianity*, Oxford 2005.
2. H. C. Kee, *Miracle in the early Christian world : a study in sociohistorical method*, New Haven – London 1982; besides several narrative episodes in the New Testament, see especially 1Cor 12, John 5.19–22.
3. For the second century: Tatian, *Oratio ad Graecos* 18; Irenaeus, *Adversus haereses* 2.32.4; Clement, *Quis dives salvetur* 34.2–3.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, pp. 833–848.

healings disappear altogether from the evidence.[4] The reasons for this decline are not entirely clear, but it is possible that it was caused by the "professionalisation" of the Christian leadership in the third-century Church in which the bishops and exegetes displaced miracle-workers and prophets.[5] It is also possible that this decline was reinforced by the anti-Montanist reaction that cast suspicion on all charismatic activity—in Eusebius of Caesarea's *Church history* the charismatic period of Christianity ends precisely with the activity of Montanus.[6] Another problem was that thaumaturgy was associated with magic, and Christians in the third century felt the need to dissociate themselves from magicians, all the more so that accusations of sorcery were brought against them not only in intellectual debates, but also in courts.[7]

Be this as it may, in the third- and early fourth-century evidence, we hardly find any more descriptions of, or even allusions to contemporary miracles, and some authors of this period, such as Origen, Victorinus of Poetovio, and Eusebius of Caesarea, explicitly say that the times of miracles have ended.[8] Of course, even then, nobody doubted that the patriarchs, prophets, Christ, the Apostles, and their immediate successors had been miracle workers. Miracle stories were still written and we find dozens of them in the apocryphal acts of the Apostles.[9] Thus nobody thought that miracles were impossible. Yet apparently, people did not expect them to occur in their lifetime. This concerned not only grand divine interventions, such as the parting of the Red Sea, but also individual healings, which, though less spectacular, were at least equally important to normal believers. Admittedly, it is hard to imagine that the belief in contemporary miracles, initially so vivid in Christianity and linked directly with one of the basic human needs—the need for health—disappeared altogether. But our evidence strongly suggests that it did at least weaken substantially. And in third- and early fourth-century Christianity we cannot name any vectors of power, objects or people, with which thaumaturgy would have been associated.

4. M. Van Uytfanghe, La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin, in *Hagiographie, cultures, et sociétés, IVᵉ-XIIᵉ siècles : actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 205–33, at p. 211. See also the evidence collected by A. Daunton-Fear, *Healing in the early Church : the Church's ministry of healing and exorcism from the first to the fifth century*, Milton Keynes – Colorado Springs – Hyderabad 2009, pp. 68–131. If the evidence presented in the latter book supports the author's thesis of the direct continuation of exorcistic practices and beliefs from apostolic times to late antiquity, it also shows that the belief in bodily healings was at least radically diminished at the end of the 2nd century.

5. This Weberian vision of taming the charismatic leaders by religious hierarchy in second- and third-century Christianity has recently been discussed by A. Stewart-Sykes, Prophecy and patronage : the relationship between Charismatic functionaries and household officers in early Christianity, in *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, ed. by A. F. Gregory & Ch. M. Tuckett, Oxford 2005, pp. 165–89.

6. Eusebius, *Historia ecclesiastica* 5.7.6.

7. While I am not entirely convinced by the argument of A. Wypustek, Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan persecution, *Vigiliae christianae* 51, 1997, pp. 276–97, that this was a central issue in the Severan persecution, the accusation of magic does appear in the evidence from the late second and early third centuries, and Christian apologists deal with it seriously.

8. Origen, *Comm. in Iohannem* 2.34.204; Victorinus of Poetovio, *Comm. in Apocalypsin* 10.2; Eusebius see above n. 6.

9. J. N. Bremmer, Magic in the apocryphal Acts of the Apostles, in *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, ed. by J. N. Bremmer & J. R. Veenstra (Groningen studies in cultural change 1), Leuven – Paris – Dudley MA 2002, pp. 51–70.

New miracles

In the second half of the fourth century, however, the attitude changes dramatically once again. Around the 360s the belief in contemporary miracles reappears in the evidence and from the very beginning is connected with two new phenomena of late antique Christianity: monasticism and the cult of relics. The history of monastic miracles begins between 356 and 374, when Athanasius of Alexandria publishes his *Life of Antony*, the first story of a miracle-working monk.[10] Antony's thaumaturgy is still quite discreet, but he does expel demons, heal the sick and predict future events. Interestingly, in the very same years, we come across the earliest testimonies of the miraculous power of the tombs of saints. In the early 360s, Hilary of Poitiers claims that the power of the Apostles and martyrs manifests itself at their graves (almost certainly in Asia Minor or Constantinople) making demons hidden in the bodies of the possessed suffer and confess their sufferings.[11] Thus, in the same years we observe a growing belief in the power of the saints, living and dead: holy monks and martyrs.

The decline, or weakening of Christian thaumaturgy at the beginning of the third century and its re-emergence in the second half of the fourth century has attracted little scholarly attention.[12] I have argued elsewhere that the new beginning of this belief was linked with the construction of large martyrial shrines, a process that began during the reign of Constantine.[13] The first of these shrines were constructed in the East. Their magnificence attracted pilgrims, and validated the importance of the holy objects enshrined within them. The pilgrims would come to these places in order to pray at the tombs of saints; and the poor, sick, and demoniacs—in order to get alms, food, and a roof over their heads.[14] The cries of demoniacs were soon interpreted as a sign of the sufferings inflicted on evil spirits by the power of the martyrs. Not surprisingly, each improvement in the condition of a sick person and each confession of a demoniac started to be attributed to the power of the martyrs whose cult started to flourish to an unprecedented degree after the triumph of Christianity.[15] Thus, the belief in this power started with observing what was really happening in *martyria* rather than with intellectual reflection on martyrdom and sanctity. However, the fact that faith in the power of relics

10. Athanasius, *Vita Antonii* 56–64; the later evidence comes from Gregory of Nyssa, *Vita Macrinae* 31 and 37–9 (370s); Egeria, *Itinerarium* 20.6 (380s); Jerome, *Vita Hilarionis*, passim (390s).

11. Hilary of Poitiers, *De Trinitate* 11.3; *Contra Constantium* 8; for later evidence see: Athanasius, *Epistula festalis* 42.30; Gregory of Nazianzus, *Contra Iulianum* 1.69; Gregory of Nyssa, *In Theodoro martyre* (*Gregorii Nysseni Opera* 10, 1, p. 63) and his *Sermo II in XL Martyres* (*Gregorii Nysseni Opera* 10, 1, pp. 166–7).

12. Interestingly, in the *Cambridge companion to miracles*, ed. by G. H. Twelftree, Cambridge 2011, two chapters on early Christianity, which study the phenomenon up to the beginning of the third century, are followed by a chapter on the Middle Ages, which takes the belief in miracles for granted, and so the reader cannot see the gap between the two eras of Christian thaumaturgy: B. L. Blackburn, The miracles of Jesus, pp. 113–30; J. C. Paget, Miracles in Early Christianity, pp. 131–48; and B. Ward, Miracles in the Middle Ages, pp. 149–64.

13. R. Wiśniewski, *The beginnings of the cult of relics*, Oxford 2019, pp. 27–47.

14. See R. Finn, *Almsgiving in the later Roman Empire : Christian promotion and practice (313–450)*, Oxford 2006, pp. 102–3.

15. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933²; P. Brown, *The cult of the saints : its rise and function in Latin Christianity*, Chicago 1981.

and ascetics appeared concurrently suggests that in the middle of the fourth century an expectation of miracles was in the air. This expectation should be linked somehow with the major evolution of Christian religiosity that took place in the Constantinian era. In this period a strong sense of triumph made Christians believe that the power of God was beginning visibly to manifest again in this world.[16] And they were eager to look for displays of this power in special people such as the martyrs and monks, and in special places like the Holy Land and the tombs of saints.

In this article, I will not be raising once again the question of the re-emergence of the belief in thaumaturgy, but showing how this belief, once established in some places, spread in Christendom. For there is no doubt that the phenomenon we are interested in did not appear everywhere at the same time. Admittedly, the authors who first witnessed this new belief came from diverse parts of the empire, but for some time up to the 380s, the miracles they wrote about always took place in the East: in Asia Minor, Syria, Palestine and Egypt.

Admittedly, one has to ask if our sources reflect a real difference between diverse cultural zones of late antique Christianity. One might suspect for instance that authors from Italy, Latin Africa or Spain might for some reason not have had occasion to talk about miracles that had occurred in their part of the world. This, however, seems unlikely. The Western martyrs, similarly to those whose graves were gaining popularity as places of healing in Egypt or Asia Minor, were often described, mentioned and alluded to in Latin literature. And yet, Pope Damasus' (366–84) *Epigrammata* on martyrs, which were written on their tombs in Rome and were obviously meant to enhance their cult, do not refer to their miracles.[17] Similarly, in Africa, the lack of miracles is significant in Optatus of Milevis, writing in the 360s, and in the early writings of Augustine, for both authors mentioned martyrs frequently. However, in the 380s Augustine was still repeating the old conviction that the era of miracles was over, and only then did he gradually change his opinion. About 20 years later he admitted that miracles still happened in his day, but not in Africa, and only in the early 420s did he start to bear witness to and advertise the healing power of the relics of St. Stephen in the North African cities of Hippo, Uzalis, and Calama.[18]

The change in Augustine's views signalled above came quite late, perhaps later than that of most of his contemporaries: the first Western miracles were reported in the 380s in Naples, Milan, and perhaps other cities in northern Italy, in the 390s in Gaul, in the 400s in Nola, and only in the 410s in Africa. The evidence showing the growth of the new belief will be discussed below. Here, it is worth saying that the authors who expressed this belief had a strong feeling not so much of a continuation but of a renewal of the Apostolic *charismata*: "We have seen the old times [coming back]," says Ambrose

16. See Eusebius, *Praeparatio evangelica* 1.3–4 and *Laus Constantini* 16.4.

17. For Damasus' English translation and commentary, see now D. Trout, *Damasus of Rome : the epigraphic poetry* (Oxford early Christian texts), New York – Oxford 2015.

18. Augustine, *De utilitate credendi* 16.34 (no miracles today); *Ep.* 78.3 (no miracles in Africa); *De civitate* 22.8 (miracles do happen in Hippo and other cities in Africa). See S. Lancel, Saint Augustin et le miracle, in *Les miracles de saint Étienne : recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860–7861)*, réunies et éd. par J. Meyers (Hagiologia 5), Turnhout 2006, pp. 69–77.

of Milan, describing in his *Hymn* 11 the first miracles that occurred after the discovery of the bodies of Gervasius and Protasius.[19]

This evidence suggests that while there was a clear re-emergence of belief in miracles in late antiquity, this phenomenon started later in some regions, the West in particular, than in others. The question I want to raise is: how, and how successfully, did this belief spread? I will not discuss here the issue of who was responsible for its dissemination. Arnaldo Momigliano and Peter Brown have demonstrated convincingly that the new religiosity of late antiquity cannot be seen as just a concession made to popular religious needs or a result of the "paganisation" of Christian customs.[20] New religious phenomena were indeed initiated rather than followed by the bishops. But the bishops must have somehow gotten the idea that miracles were back, become convinced of it themselves, and only then convinced their flocks. Thus the question arises of how people in Italy, Gaul, or Africa learned that miracles had started to occur again; what made them think that their re-emergence was true, and what persuaded them that they could experience them in their own cities? Admittedly, one can repeat that the need for health is deeply rooted in human nature and it is not so very difficult to convince the sick that they should try new methods if the old ones are not working. But this does not mean that people will always happily grab at any new practice, and in the fourth century the idea of touching the bones of the dead or visiting the cells of hermits in order to regain health was undoubtedly new and highly unusual.[21]

Miracle-making monks: a story of failure (or a very limited success)

It is tempting to admit that the start of the belief in miracles in Italy, Gaul, and Africa was induced by stories about healings arriving from the Eastern Mediterranean. Indeed, at the end of the fourth century such stories flew to the West abundantly in both oral and written form. We can see it especially in the case of the monastic miracles. The first tales of this kind probably arrived in Italy and Gaul with the exiled bishop Athanasius of Alexandria. His *Life of Antony* was translated twice into Latin before 374 and quickly became a most popular text, known to, or at least mentioned by several Latin authors.[22] But that was not the only source of such stories. In the 380s the pilgrim Egeria brought to her homeland in Gaul or Spain news of miracle-working monks she had met in Mesopotamia. Shortly afterwards, Jerome wrote the *Life of Hilarion*, a monk of Gaza, presenting him as a miracle-worker whose help had been sought after throughout the

19. *Vetusta saecla uidimus*: Ambrose, *Hymnus* 11.29–32; see also Paulinus of Nola, *Ep.* 32.17 and Sulpicius Severus, *Vita Martini* 7.7.

20. A. Momigliano, Popular religious beliefs and the late Roman historians, *Studies in Church history* 8, 1972, pp. 1–18; Brown, *The cult of the saints* (quoted n. 15), pp. 17–9.

21. For the attitude toward corporal remains, see N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints : formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, pp. 26–31.

22. The first anonymous translation is known from a single manuscript and was edited by G. J. M. Bartelink: *Vita di Antonio*, Milano 1974; the second translation, by Evagrius of Antioch now has a critical edition by L. Gandt & P. H. E. Bertrand: *Vitae Antonii versiones Latinae* (CCSL 170), Turnhout 2019. For the two translations and the miracles in the *Life of Antony*, see A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. 1, Le monachisme latin. 1, De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356–385)*, Paris 1991, pp. 17–22 and 65–7.

Mediterranean. This *Vita*, like other Jerome's writings, was quickly dispatched from Bethlehem and quickly found its way to a Western audience.[23] Around 400, similar stories, again about monks of Egypt, were told in Gaul by pilgrims coming back from the East and noted down by Sulpicius Severus, the author of the *Dialogues* on Martin of Tours.[24] Other tales of this kind could be found in the *Historia monachorum*, a collection of stories on the ascetics of Egypt, written in Jerusalem at the very beginning of the fifth century and translated into Latin around 404 by Rufinus of Aquileia.[25] There were certainly other people, monks, pilgrims or travellers to the East who were mentioned only in passing in our evidence or unknown to us altogether and who brought similar stories to their homeland. In all, the stream of information about Eastern monastic miracles was wide. But the question arises of how powerful these stories were in convincing people that the times of miracles were really back and in making them look for miraculous cures with the saintly monks of the West.

The answer is: probably not very. In reality, stories about the thaumaturgical exploits of several Eastern ascetic heroes were told, read, copied, and translated in the Latin-speaking part of the Empire, but miracle-working monks, or more precisely, monks who were considered to be miracle-workers by their contemporaries, seem to have been almost entirely absent from the West for quite a long time.

Admittedly, this statement seems to be obviously contradicted by the writings of Sulpicius Severus, an important literary dossier from the very early period of Western monastic literature. These writings consist of the *Life of Martin*, published ca. 396, shortly before its hero's death, three letters, and the *Dialogues*, composed already in the first decade of the fifth century. They do present their protagonist, a monk and the bishop of Tours, as a miracle-worker who healed the sick, raised the dead, chased away demons, controlled elements, and was obeyed by wild animals. As the *Vita Martini* was written in Martin's lifetime it is tempting to take it for trustworthy evidence of what his contemporaries thought about him and expected of him. This, however, is by no means self-evident. It is true that Sulpicius Severus names specific persons who either witnessed or experienced Martin's power, and some of these people, like Paulinus of Nola, can be identified, which should strengthen the credibility of these miracle stories (of course, I am not trying to assess what Martin really did, but what he was believed to have done). At the same time, however, we know that Martin's literary image as presented by Sulpicius Severus was very strongly shaped by the Eastern stories that I have mentioned above,[26] and, even more importantly, was vividly contested by his contemporaries. It is difficult to say how many believed in Martin's thaumaturgical powers, but there is no doubt that there were people who mocked them, or at least their description in the *Vita*. This attitude is attested by Sulpicius Severus himself, but interestingly it is absent from the earliest of his writings, the *Life of Martin*. We first encounter it in his *Letter* 1, which was written slightly later and in which Sulpicius worked hard to refute those who openly expressed

23. Jerome, *Vita Hilarionis, passim*.
24. Sulpicius Severus, *Dialogi* 1.10–22.
25. For the Latin text, see Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*, hrsg. von E. Schulz-Flügel, Berlin – New York 1990.
26. C. Stancliffe, *St. Martin and his hagiographer : history and miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983, pp. 233–41.

their disbelief in Martin's ability to extinguish a fire that had threatened to consume a house he was staying in and burn him alive. The sneers of those who disbelieved in Martin's power are even more clearly discernible in the *Dialogues*. In this work they are put in the mouth of Brictio, Martin's former pupil, who was then an opponent, and finally his successor at the episcopal see of Tours. According to Sulpicius Severus, Brictio claimed that Martin "entirely sunk into dotage by means of his baseless superstitions, and ridiculous fancies about visions."[27] The fact that the criticism is attested only in the later writings and apparently refers to stories told in the *Vita Martini* may suggest that it was raised only after and probably due to the publication of this work. If this was so, the hostile reaction was probably caused not so much by Martin's real activity, but by literary image of him created by his admirer. This does not mean that Sulpicius Severus was the only person to have believed in Martin's thaumaturgical power, but it certainly should make us very cautious in assessing the spread and strength of this belief.

We know that Sulpicius Severus' writings later on gained wide popularity, heavily contributed to the emergence of the cult of St. Martin, and made of him the chief miracle-worker of Latin literature. But, interestingly, there is no evidence to suggest that Gaul swiftly filled with miracle-making monks. Even if it would be going too far to claim that Martin remained the only Gallic thaumaturgist monk, monastic miracles are difficult to find in this region for a long time. They are hardly present in the works of the authors associated with Lérins, fifth-century Gaul's most important, active and literarily productive monastic milieu. It is interesting to take a closer look at the earliest piece of hagiography produced by this movement: the *Sermon on the Life of Honoratus*. Its hero was one of the early fifth-century founders of Lérins, who ca. 428 became the bishop of Arles. The sermon was delivered by no other than Honoratus' monastic pupil and successor at the episcopal see, Hilary. It was preached in Arles, probably a year after Honoratus' death. This text, which presents the entire life of its hero, is almost entirely devoid of miracles. Hilary tells only briefly, and very vaguely, that Honoratus was to thank for snakes disappearing from Lérins and water appearing on the formerly dry island. Both events took place in the early period in his monastic life, and neither is explicitly qualified as a miracle. And that is all. Interestingly, when writing the life of the monk-bishop (like Martin) about a generation after the publication of the *Vita Martini*, Hilary felt the need to justify this lack of miracles, and explained it as a conscious choice by his hero. He claims that Honoratus asked God and was granted a superior grace—the grace of not performing miracles.[28] The same image of Honoratus can also be found in an anonymous sermon from the collection of the so-called Eusebius Gallicanus. This sermon was also preached on the anniversary of Honoratus' death, but to the monks of Lérins, not to the people of Arles. Its author, probably Faustus of Riez, another Lerinian monk who later became a bishop, presented his hero thus:

27. [...] *et nunc per inanes superstitiones et fantasmata uisionum ridicula prorsus inter deliramenta senuisse* (Sulpicius Severus, *Dialogi* 3.15.4 : Sulpice Sévère, *Gallus : dialogues sur les « vertus » de saint Martin*, introd., texte critique, trad. et notes J. Fontaine, avec la collab. de N. Dupré [SC 510], Paris 2006).
28. Hilary of Arles, *Sermo de vita Sancti Honorati* 15 (snakes), 17 (water), and 37.2 (no miracles).

Let him be praised by others, whoever is among the saints in power of miracles, who expels demons from other people's flesh. For me that man is truly to be praised who drove out unclean spirits not from hiding places in people's limbs but from their very minds and hearts—expelling demons as often as he cured suffering.[29]

This statement downplaying the exorcistic exploits of some saints "praised by others" is an obvious polemic. It does not attack, however, the real expectations of people seeking miracles, but a literary image—almost certainly the hagiographical image of Martin created by Sulpicius Severus. We are dealing then with a literary contest of two models of sanctity, which nonetheless tells us something about what people in Southern Gaul actually thought about Honoratus: it is unlikely that this polemic would have been successful had Faustus' monastic audience in Lérins and Hilary's secular audience in Arles really expected miracles from him or other holy monks.

Interestingly, in the *Life of Hilary*, written about fifty years later, miracles do appear. They play a marginal role, however. The author of this *Vita*, Honoratus of Marseille, mentions a successful exorcism (in the case of the bishop it is rather his duty than a real miracle), the healing of a blind woman, and the alleviation of a deacon's pain. Compared with the *Life of Martin*, this set of thaumaturgical exploits is obviously very meagre. Even more importantly, all three miracles are used rather as an occasion to show other virtues of Hilary, especially his humility and charity, than as a demonstration of his power.[30]

One might justifiably ask whether this reserved attitude toward monastic miracle-making was not characteristic of a narrow circle of intellectuals whose opinions do not necessarily express the expectations of other people. This may be the case, but as we will see later, the intellectuals did not hesitate to praise miracles obtained through the power of relics. Thus, the reserve did not concern thaumaturgy as such. Also, the lack of enthusiasm about monastic miracle stories was not limited to Gaul. It is worth noting that Augustine, who knew about and referred to Antony and the monastic heroes of the *Historia monachorum*, never alluded to their thaumaturgical activity. The only exception is a passage in his *De cura gerenda pro mortuis*, in which he mentioned the apparition of John of Lycopolis, a famous Egyptian monk and prophet, to a pious woman. But even there, while accepting the truth of the story, Augustine conceded that he was unable to explain how this apparition had been possible.[31] It is important to remark that the miraculous is almost entirely absent from his own *Vita* written by Possidius in the 430s. Its author quotes only one cure obtained thanks to his hero's prayers.[32] We do not have any monastic *vitae* from Italy from the fourth or fifth century. But when monastic hagiography appears there in the sixth century, it appears without miracles. They are completely missing from the early sixth-century Ennodius of Pavia's *Life of Antonius*, who lived a monastic life in the region of Como and spent some time in Lérins. This is all the more interesting as his *Vita* seems to have been in other respects modelled on

29. Eusebius Gallicanus, *Sermo* 72.11, transl. D. Lambert, in *Cult of saints in late antiquity*, E00722 (http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00722).
30. Honoratus of Marseille, *Vita Hilarii* 16 and 20.
31. Augustine, *De cura gerenda pro mortuis* 17.21.
32. In the *Life of Augustine* there is only a short description of a single healing and a vague reference to exorcisms performed by its hero (*Vita Augustini* 29).

Jerome's *Life of Hilarion of Gaza*, which is full of exorcisms, miracles, and acts showing the saint's power over the elements. And yet the only "miracle" that we find in the *Life of Antonius* is a scene in which its hero chases away a bear with a stick.[33]

In all, it seems that Eastern stories did not quickly convince Westerners of the possibility of healings being performed by saintly ascetics. The only pieces of Latin hagiography (other than the *Life of Martin*) in which miracles play an important role are the *Vita Ambrosii*, written by Paulinus of Milan ca. 422, and the *Vita Germani* by Constantius of Lyon, dating back to the 470s.[34] But these were the lives of bishops, not monks, and if we add to this that all three miracles of Hilary of Arles named above were also performed when he was already a bishop, it is difficult to resist the impression that the model of monastic thaumaturgy had only a very limited impact on Westerners, at least before the sixth century, when monks can be found performing miracles in the writings of Gregory of Tours and Gregory the Great.

Why were the monks of the West not expected to perform miracles? This can probably be explained by a different character of Western monasticism and a specific feature of Western monastic religiosity. In the hagiographical stories from Egypt, Palestine or Syria, miracles are usually performed by hermits, who often received thaumaturgical power in recognition of their progress in ascetic life, which they gained while solitarily fighting against the weakness of the body and the assaults of demons. As Bernard Flusin has demonstrated, this double, unassisted fight lies at the beginning of the constant miraculous power displayed by the holy monks of the Judean Desert as described by Cyril of Scythopolis. This way of thinking about thaumaturgy can also be found in the *Life of Antony* in Egypt and in Theodoret's *Historia religiosa* in Syria.[35] But in the West the situation was different. Solitary heroes of the wilderness are almost absent from monasticism in Gaul, Italy or Africa. In all these regions, from the beginning of the monastic movement, stronger emphasis was put on community life, and those who tried to imitate too literally the way of life and spectacular feats of the monks of the Eastern deserts met more often with suspicion than with admiration.[36] Nor did the Western monks (once again with the exception of Martin) fight demons. Evil spirits played only a marginal role in early monastic literature in Latin, and nothing suggests that Western monks were in reality much preoccupied with the danger they presented.[37] Thus, both essential elements which, at least in the eyes of Eastern hagiographers, turned holy monks into powerful thaumaturgists—the individual *askesis* and the vision of the monastic life

33. Ennodius, *Vita Antonii* 32–3.
34. *Vita Ambrosii*, ed. A. A. R. Bastiaensen, in *Vita di Cipriano; vita di Ambrogio; vita di Agostino* (Vite dei santi 3), Milano 1975; Constantius of Lyon, *Vita Germani*, ed. R. Borius (Constance de Lyon, *Vie de saint Germain d'Auxerre* [SC 112], Paris 1965).
35. Flusin, *Miracle et histoire*, pp. 155–217; see Athanasius, *Vita Antonii* 10; Cyril of Scythopolis, *Vita Euthymii*, ed. E. Schwartz, in *Kyrillos von Skythopolis* (TU 49, 2), Leipzig 1939, pp. 14–5; *Vita Sabae*, pp. 95–6; *Vita Iohannis*, p. 209; Theodoret of Cyrrhus, *Historia religiosa* 1.3.
36. Augustine, *De opere monachorum* 31 (against long-haired monks); Gregory of Tours, *Historiarum libri* 8.15 (a stylite in Gaul is asked by his bishop to step down from his column which afterwards is immediately destroyed).
37. Again, Lerinian writings provide a good example, see R. Wiśniewski, Demons in early Latin hagiography, in *Demons in late antiquity: their perception and transformation in different literary genres*, ed. by E. Elm & N. Hartman, Berlin 2019, in press.

as a fight against demons—are simply absent from the main current of monasticism in Gaul, Italy, Spain, and Africa.

Does this mean that there were no monks who gained a reputation as miracle-workers in the West? Or does the difference between the East, which abounds in such monks, and the West, which is entirely devoid of them, belong to *réalité littéraire* rather than *réalité vécue*? There is no doubt that the models of monastic practice, religiosity, and monastic interactions with lay people truly differed. This concerns not only the East and the West, but various regions of Christendom. The holy monks of Syria and the holy monks of Egypt, for instance, followed different patterns of ascetic life and played different social roles.[38] There is no reason to doubt that the monks of Gaul really differed from those of the Nile valley.

Of course, it is difficult to imagine that the idea of miracle-workers was entirely unattractive to Westerners. There is no doubt that there were some attempts to implement the "Eastern" model and that they were not limited to the milieu of Sulpicius Severus that was strongly inspired by the stories brought by those who had visited Palestine and Egypt. Quodvultdeus, the exiled bishop of Carthage writing in the mid-fifth century in Italy, tells the story of a false miracle-worker in Africa and presents him in the following way:

> *We also knew about a man who came there, who had the outward appearance of a monk and seemed to perform some healing miracles. He operated some illusory tricks over the blind and crippled and anointed them with oil poured through the bones of I do not know what sort of dead, hoping that they would attribute to him recovery of their sight and gait, but they got even more deeply afflicted by the same infirmities they had had before. When this was revealed the man fled.*[39]

This episode obviously shows Quodvultdeus' scepticism toward contemporary miracle-makers. Its hero is described as an impostor only pretending to be a monk and thaumaturgist. But this was a common way for Christian authors to describe adversaries renowned for their charismatic power. We cannot say how successful this man actually was, but there is no reason to doubt that he claimed to hold a miraculous power and at least some people believed him. Later on, Gregory of Tours names several examples of ascetic miracle-workers; some of them gained the recognition of local bishops, while others did not.[40] These people were not coenobitic monks, but charismatic individuals. Although Gregory does not fail to say that these false monks only pretended to fast, their reputation was evidently partly based on their ascetic exploits, which made their way of life close to the model of Eastern anchorites. But, interestingly, both in his stories and in the passage from Quodvultdeus quoted above we can see that the opinion of personal sanctity

38. P. Brown, The rise and function of the Holy Man in late antiquity, *JRS* 61, 1981, pp. 80–101, especially 82–3.

39. *Nouimus etiam aduenisse illic quemdam sub specie monachi qui quaedam signa curationum se operari fatebatur. Cumque circa caecos et claudos phantasticos quosdam ageret lusus eosque oleo nescio cuius mortui osse infuso liniret, ut sibi uisus gressusque redditos aestimabant, discedentes in illis quibus antea tenebantur infirmitatibus permanebant. Sed in his proditum sese cognoscens seductor ille aufugit* (Quodvultdeus, *Liber promissionibus. Dimidium temporis* 6.11, ed. R. Braun: *Opera Quodvultdeo Carthaginiensi episcopo tributa* [CCSL 60], Turnhout 1976).

40. False prophets and miracle-workers: Gregory of Tours, *Historiarum libri* 9.6 and 10.25.

was not enough to gain these people fame as miracle-workers. They pretended to perform healings not just by their own power, but by the use of some oil, supposedly sanctified by contact with the bones of (presumed) saints. This only strengthens the impression that the thaumaturgy of living people in the West was hardly considered autonomous. Even saintly ascetics following the example of Eastern monks had to sanction their power by the use of objects that were considered true vectors of thaumaturgy, namely by the power of relics.

Miracle-making relics: the mechanisms of success

The story of the powerful relics in the West is the story of a success. In our evidence it starts in the 380s. In 386, the grave of the martyrs Gervasius and Protasius was discovered in Milan by bishop Ambrose, who immediately claimed that the relics of these saints expelled demons and healed the sick.[41] This claim was not accepted unanimously, but belief in the power of the Milanese martyrs quickly spread through Italy, Africa, and Gaul.[42] In the same decade the priests Marcellinus and Faustus argued that in Naples the blood of bishop Rufininus, a local victim of Arian persecution, tormented evil spirits,[43] and Victricius of Rouen mentioned miracles at the tombs of saints, which occurred regularly not only in the East but also in Milan, Bologna, and Piacenza, and expressed his hope that the same power would manifest itself in his own city.[44] Shortly after this, Paulinus of Nola started to write annual hymns in praise of St. Felix, who performed miracles at his tomb in Cimitile.[45] And finally, after 420, Augustine and the anonymous author of the *Book of miracles of St. Stephen* enumerated healings obtained through the power of this saint in Africa.[46]

How and when did the belief in the power of relics appear in the West? Presumably the emergence of this belief was preceded by the arrival of stories about the power of the Apostles' and martyrs' graves in the East. It is enough to remember that the earliest testimonies of this power come from the writings of Hilary of Poitiers, who mentioned them back in the 360s, evidently just after his coming back from Constantinople and Asia Minor. When, over three decades later, Victricius tried to convince his flock of the power of relics that had just been brought to Rouen, he referred to miracles that, as his audience would probably have known, used to occur in sanctuaries far away, mostly in the East:

> *Do they* [the saints whose relics arrived in Rouen] *offer medicine to the wretched differently in the East, at Constantinople, at Antioch, at Thessalonica, at Naissus, at Rome, in Italy? Do they purify ailing bodies differently? John the Evangelist cures at Ephesus, and many other places besides* [...][47]

41. Ambrose, *Ep.* 77.2, and *Hymnus* 11.

42. Gaul: Victricius of Rouen, *De laude sanctorum* 6 and 11; Africa: Augustine, *De civitate Dei* 22.8; Paulinus of Nola, *Ep.* 32.17.

43. Faustinus and Marcellinus, *Libellus precum* 26.

44. Victricius of Rouen, *De laude sanctorum* 11.

45. Paulinus of Nola, *Carmina*, especially 14, 18–21, 21, 23 passim.

46. *Liber de miraculis sancti Stephani*, passim; Augustine, *De civitate Dei* 22.8–9.

47. Victricius of Rouen, *De laude sanctorum* 11; transl. G. Clark.

The news of miracles happening elsewhere, mostly in distant countries, probably played a role in the spread of the new belief, but their influence is difficult to assess and should not be exaggerated. It has to be said first that we know much less about the transmission of Eastern miracle-stories connected with relics than about those connected with holy monks. The literary genre of the *libri miraculorum*, recounting healings in specific sanctuaries, developed distinctly later than monastic hagiography: in Greek the earliest collections of this sort appeared only at the end of the fifth century and most of them remained unknown to the Latins.[48] Miracle-stories from Western sanctuaries started to be collected earlier, but it is not clear what role they played in the further dissemination of the new belief. According to Augustine, the habit of writing down miracles started in Calama, Hippo, and Uzalis shortly after the arrival of the relics of St. Stephen.[49] Augustine was convinced that such collections could serve well to spread belief in the power of saints,[50] but we do not know how effective they really were in this respect. We cannot even say whether the shrine in Uzalis (in which the earliest extant collection of miracles, *Libri de miraculis S. Stephani*, was composed in the 420s) successfully attracted people looking for healing at a later period.[51] In all, it seems that stories of faraway miracles may have contributed to the growth of the belief in miracles, but we cannot name a single place in which stories alone were enough to trigger it.

We have seen, however, at the beginning of this chapter that the belief in the miraculous power of relics did emerge quite quickly in the West, and if the stories did not suffice to start it, we have to look for other reasons behind this phenomenon. What immediately grasps the attention is that miraculous power was by no means ascribed to all saints' tombs. Old graves, even those of very famous and truly venerated saints, rarely attracted people looking for healings. The evidence is silent about cures at the tombs of local martyrs in Africa, even those as illustrious as Cyprian of Carthage or Perpetua and Felicitas, although we have Augustine's sermons preached at their feasts, which would have been a perfect occasion to advertise any miracles had they happened. Similarly, no early source mentions any miracles at the burial places of renowned and much-celebrated Roman martyrs such as Laurence, Sebastian and Agnes, not to mention the Apostles Peter and Paul, although their cult was promoted in Damasus' *Epigrammata*, named above. This suggests that miracle-making relics had to be new, or rather that something new had to happen in order to convince people of their power. In Africa the first relics to perform miracles were those of St. Stephen, discovered in Palestine in 415 and brought to Hippo, Uzalis, Calama, and some other places at the end of the 410s. In northern Italy the earliest documented miracles are those from after the discovery of the bodies of Gervasius, Protasius, and Nazarius in Milan, and those of Vitalis and Agricola in Bologna; all of them were hitherto unknown martyrs (interestingly, we do not hear about

48. The earliest extant Greek collection is that of the miracles of St. Thecla, written in her sanctuary in Seleucia in Isauria in the 470s, see G. Dagron, *Vie et Miracles de sainte Thècle : texte grec, traduction et commentaire* (Subs. hag. 62), Bruxelles 1978, pp. 115–8. The only known collection translated into Latin is the *Miracles of Sts. Cosmas and Damian*, the critical edition of which is being prepared by Anna Rack-Teuteberg. This translation cannot be securely dated, however.

49. Augustine, *De civitate Dei* 22.8.

50. *Ibidem.*

51. For this collection and the shrine in Uzalis, see *Les miracles de saint Étienne* (quoted n. 18).

miracles at the graves of Nabor and Felix, whose location was already known).[52] In Naples the belief in the healing power of relics is associated not with a victim of the Decian, Valerianic or Diocletianic persecutions, but with Bishop Rufininus, a new martyr killed in the Homoian-Nicene conflict many decades after the end of the pagan persecutions.[53]

Only rarely did an old relic manage to gain the reputation of being a source of power. This happened in the Italian city of Ancona, where, according to Augustine, a stone used in the stoning of St. Stephen began to be considered a healing relic ca. 420, although it had been enshrined in this city much earlier. Yet, as Augustine tells us, the new belief appeared only when the body of St. Stephen was discovered in Caphargamala in 415, and when the account of this finding, translated into Latin and including a record of miracles that had happened on that occasion, started to circulate throughout the Mediterranean together with some relics brought from Palestine by the priest Orosius.[54] If the story about the stone kept in Ancona (not mentioned by any earlier source) is true, then the recent discovery gave the old relic a boost that not only made people believe in its power, but that also transformed its character; Augustine claims that the inhabitants of Ancona quickly began to believe that what they had was actually not a stone, but an elbow of St. Stephen, thus a corporeal relic, not a contact relic.

Another place in Italy in which old bones possibly began to perform miracles was the tomb of St. Felix at Nola. This is an interesting case in which we can also see a novel element. This case will be studied below.

It is important to ask how difficult this new start that the emergence of the belief in relics required was. It certainly could have been difficult. We may doubt if each discovery or transfer of relics met with an enthusiastic welcome. In order to be convincing, the new start had to be solemn and emphasised. In most of the cases mentioned above this effect was obtained by a well-prepared public ceremony. We can see this in Milan in 386, when Ambrose transferred the bodies of the newly discovered martyrs to the Basilica of Fausta, organised public vigils, preached two sermons, then transferred the martyrs again to the so-called Basilica Ambrosiana in which they were finally deposited after another vigil. During the whole ceremony he was accompanied by his clergy and crowds of inhabitants of the city. Similar ceremonies took place in North Africa around 420 when the relics of St. Stephen arrived in Aquae Tibilitanae, Sinitis, and Uzalis.[55] In all these cases the expectation of miracles seems to have appeared during the transfer of the relics to a church or martyrium. Augustine presents one of these ceremonies in the following way:

> *When bishop Praeiectus was bringing the relics* (memoria) *of the most glorious martyr Stephen to Aquae Tibilitanae, a great concourse of people came to meet him. There, a blind woman entreated that she might be led to the bishop who was carrying the relics. He gave her the flowers he was carrying. She took them, applied them to her eyes, and*

52. Paulinus of Milan, *Vita Ambrosii* 15 (Gervasius and Protasius), 29 (Vitalis and Agricola), 32–3 (Nazarius).

53. Interestingly, we do not hear about miracles at the tombs of new Donatist martyrs in Africa, though this may be due to the fact that the extant evidence comes from the other side of the controversy.

54. Augustine, *Sermo* 323.2 (*PL* 38, 1445–6). For this discovery see E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IVe–VIe s.)*, Turnhout 2015, pp. 86–101.

55. Ambrose, *Ep.* 77.2 and 14; Augustine, *De civitate Dei* 22.8 (Aquae Tibilitanae and Sinitis); *Liber de miraculis sancti Stephani* 1 (Uzalis).

immediately saw. Those who were present were astounded, while she, with every expression of joy, preceded them, pursuing her way without further need of a guide.[56]

These transfers, or *translationes*, engaged the entire population of the city.[57] Jerome, writing about the translation of relics of the prophet Samuel, relates that:

people of all churches [...] *went to meet the sacred relics, and welcomed them with as much joy as if they beheld a living prophet in the midst of them, so that there was one great swarm of people from Palestine to Chalcedon.*[58]

John Chrysostom, emphasising the presence of the imperial couple during the translation of the relics of St. Phocas to Constantinople at the very beginning of the fifth century, addresses his congregation saying thus:

Let no virgin remain at home, let no married woman stick to the house. Let us empty the city, and set course for the martyr's tomb.[59]

Victricius compares the transfer of relics to Rouen to the imperial *adventus* and emphasises that the martyrs who arrived in his city were awaited by a throng of monks, innocent children and their mothers, devout virgins, multitudes of celibates and widows.[60] These are obviously rhetorical descriptions, but there is no reason to doubt that the crowds indeed gathered upon the arrivals of relics. These accounts are corroborated by an interesting piece of iconographic evidence, the so-called Trier ivory, which represents the arrival of some relics, possibly those of St. Eirene to Constantinople.[61] The reliquary is held by two bishops seated in a cart and preceded by a procession of people with candles led by the emperor. People with incensories in their hands fill every window, and every roof is full of onlookers. These crowds probably did not gather entirely of their own accord. The translations were usually organised by the bishops, and the bishops could use them directly to boost belief in the power of the newly acquired relics. In 386 it was

56. *Ad Aquas Tibilitanas episcopo adferente Praeiecto martyris gloriosissimi Stephani memoria ueniebat magnae multitudinis concursu et occursu. Ibi caeca mulier, ut ad episcopum portantem duceretur, orauit; flores, quos ferebat, dedit, recepit, oculis admouit – protinus uidit. Stupentibus qui aderant praeibat exultans, uiam carpens et uiae ducem ulterius non requirens* (Augustine, *De civitate Dei* 22.8, cur. B. Dombart & A. Kalb [CCSL 48], Turnhout 1955); transl. M. Dods (slightly changed).

57. N. Gussone, Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien : Victricius von Rouen, *De laude sanctorum*, *Frühmittelalterliche Studien* 10, 1976, pp. 125–33, and S. MacCormack, *Art and ceremony in late antiquity*, Berkeley 1981, pp. 64–5.

58. [...] *omnium ecclesiarum populi, qui occurrerunt sanctis reliquiis et tanta laetitia quasi praesentem uiuentemque cernerent susceperunt, ut de Palaestina usque Calcedonem iungerentur populorum examina et in Christi laudes una uoce sonarent?* (Jerome, *C. Vigilantium* 5, ed. J.-L. Feiertag : *S. Hieronymi Presbyteri opera. 3, Opera polemica. 5, Adversus Vigilantium* [CCSL 79C], Turnhout 2005); transl. H. Wallace.

59. Μηδεὶς ἀπολιμπανέσθω τῆς ἱερᾶς ταύτης πανηγύρεως· μὴ παρθένος οἴκοι μενέτω, μὴ γυνὴ τὴν οἰκίαν κατεχέτω, κενώσωμεν τὴν πόλιν, καὶ πρὸς τὸν τάφον τοῦ μάρτυρος μεθορμίσωμεν (John Chrysostom, *In s. Phocam* 1, *PG* 50, col. 699; St. John Chryosostom, *The cult of the saints*, introd., transl., and annotated by W. Mayer, Crestwood NY, 2006, p. 78); see also *Homilia II dicta postquam* 1 (*PG* 63, col. 468–9).

60. Victricius, *De laude sanctorum* 3 (crowds) and 12 (adventus).

61. This was possibly the translation mentioned by John Malalas, *Chronographia* 18.113; see E. Rizos, in *Cult of saints in late antiquity*, E05743 (http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05743).

Ambrose himself who first brought demoniacs to the bodies of Gervasius and Protasius in order to have them healed, and then publicised this event, which was intended to prove the authenticity of the unexpectedly discovered martyrs.[62] In 396 it was Victricius who, in a sermon preached to welcome the ashes of diverse saints arriving in Rouen, told his congregation about miracles that used to occur at the tombs and relics of saints in other places, and encouraged people not to be troubled by the fragmentary character of the new relics, but instead to come and try their power.

While it certainly mattered how the relics arrived in the city, it was equally important who brought them. We know for instance that before their transfer to Africa, the relics of St. Stephen arrived in Minorca with Orosius. Today Orosius is obviously much better known than many bishops of his day, including Severus of Minorca. But in the 410s, in spite of his travels and activities, he was not yet so famous and held only the office of presbyter. The arrival of the relics of St. Stephen was certainly a dramatic moment in the history of the island, and was described in detail in the letter of Bishop Severus. But in his account these relics do not produce miracles, which was possibly due to the relatively low position of their bearer.[63]

The last factor that could strongly enhance belief in the power of a relic was the material environment in which it was placed. The construction of new, large and beautiful sanctuaries are often perceived as a result of a flourishing cult. But the direction of causality may also be opposite or the causality may work in both directions. In Rouen the relics were deposited in a large new church built by Victricius; in Milan, Gervasius and Protasius were transferred to the new Basilica Ambrosiana.[64] We do not know if these places succeeded in establishing themselves as sanctuaries renowned for their miracles, but such was their founders' intention. One has to remember that it was probably new *martyria* that gave rise to the belief in the power of relics in the East. When Hilary of Poitiers mentioned tombs of Apostles and martyrs in which the power of the saints dwelt he was almost certainly thinking of the new shrines constructed by Constantine and Constantius II in Constantinople, Ephesus, Hierapolis, or possibly in Seleucia in Isauria.[65] This probably triggered belief in the miraculous power of relics in many other places as well. A new building could turn the tomb of a saint into a miraculous holy place and this could perhaps sometimes happen even in places at which neither new relics nor new stories arrived. In Nola epigraphic evidence suggests that the belief in Felix's cures appeared, under conditions which are unknown to us, in an old martyrium of St. Felix.[66]

62. Ambrose, *Hymnus* 11 and *Ep.* 77.2 (the letters which constitute the collection were chosen and published by Ambrose himself).

63. *Epistula Severi*: Severus of Minorca, *Letter on the Conversion of the Jews*, ed. and transl. by S. Bradbury (Oxford early Christian texts), Oxford 1996.

64. See Victricius, *De laude sanctorum* 12.

65. This can be deduced from Hilary's itinerary. Shortly before writing the invective *Against Constantius* and *On Trinity* he visited Phrygia, Constantinople and Seleucia in Isauria: H. Ch. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. : Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361)*, Berlin 1984, pp. 265–71 and 335–60. For the sites named above, see P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, pp. 356–7, 380–1, 385, 403.

66. A. Ferrua, Graffiti di pellegrini alla tomba di San Felice, *Palladio* NS 13, 1962, pp. 17–9.

But this phenomenon gained momentum only when the old building was replaced by a beautiful, rich sanctuary constructed by Paulinus.[67]

All in all, several factors played a role in bringing the faith in miracles to new places. The first was the stories told by Latin visitors to Egypt, Palestine, Syria, Asia Minor, and Constantinople who brought their cities news of the power of living monks and dead martyrs. However, though popular, these stories usually did not suffice to kindle the new belief if they were not accompanied by certain vectors of miraculous power. The stories themselves apparently failed to convince people of the thaumaturgical power of monks, and so the belief in miracles started with the relics. It was the new relics then, either transferred from the East or discovered locally, that were the second factor contributing to the emergence of the new belief. These transfers and discoveries had to be accompanied by solemn ceremonies that advertised and, if possible, displayed the power of the newly acquired relics. Finally, the fourth factor was new buildings, *martyria* or large sanctuaries that attracted pilgrims, almsgivers, beggars and, above all, the sick and demoniacs, and that provided the necessary conditions or a scene, actors, and audience for a spectacle to display a relic's power.

University of Warsaw

67. D. E. Trout, *Paulinus of Nola : life, letters, and poems*, Berkeley 1999, pp. 160–97.

SUR LA VÉNÉRATION DES SAINTS PAR L'EMPEREUR ICONOCLASTE CONSTANTIN V, OU DE LA RÉSURRECTION DES SAINTS ET DES BŒUFS

par Constantin Zuckerman

Les promoteurs de l'iconoclasme, surtout dans sa première phase, ont essuyé maints reproches pour leur refus du culte des saints et leur mépris des reliques. Ces accusations proviennent, entre autres, de témoins aussi bien informés que le chroniqueur Théophane et le patriarche Nicéphore. Or elles se heurtent frontalement au 17[e] anathème du concile iconoclaste de Hiéreia (754), qui professe la vénération des saints et leur pouvoir d'intercession, anathématisant ceux qui ne souscrivent pas à ce dogme ; il n'est pas question de reliques. Embarrassés par cette contradiction, les savants lui ont apporté des explications diverses, même si la clé de l'énigme n'est nullement dissimulée : elle est indiquée par les termes précis employés par les Pères du concile de Hiéreia. Pour des raisons qu'on va découvrir, Constantin V, dévot des saints, n'avait pas d'usage de leurs reliques. Or on va aussi constater que sa façon de vénérer les saints relève d'un contexte plus large que le débat sur les icônes. La définition du concile de Hiéreia répond à des interrogations sur le mode d'action des saints accumulées depuis plus d'un siècle et demi. La doctrine que professent les Pères du concile se retrouve appliquée et éclairée dans un texte hagiographique qui n'a rien d'iconoclaste. Cette doctrine qui ne manque pas d'originalité en a choqué certains, mais elle peut aussi amuser, et c'est à ce titre que je l'offre au dédicataire du présent volume.

Les nuances des accusations

Un aperçu systématique des accusations adressées aux iconoclastes en matière de culte des saints et des reliques a été dressé par Stephen Gero[1]. Ainsi Théophane le chroniqueur – à ne pas confondre avec le confesseur homonyme[2] – reproche à l'empereur Léon III

1. S. Gero, *Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V* (CSCO 384. Subs. 52), Louvain 1977, p. 152-165.
2. Voir C. Zuckerman, Theophanes the Confessor and Theophanes the Chronicler, or, A story of square brackets, *TM* 19, 2015 (= *Studies in Theophanes*, ed. by M. Jankowiak & F. Montinaro), p. 31-52.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 849-875.

d'avoir erré tant en matière de vénération des icônes, « qu'en matière d'intercession de la très sainte Théotokos et de tous les saints ». Et le chroniqueur ajoute : « Abominable comme ses maîtres les Arabes, il avait aussi de l'aversion pour leurs reliques. »[3] Ce témoignage, postérieur de trois générations au règne de Léon III, serait facile à balayer entièrement, s'il ne trouvait un écho dans le récit des débuts de l'iconoclasme qui se lit à la fin du traité *De haeresibus et synodis* (*CPG* 8020) rédigé dans les années 730-740 par le patriarche déchu Germain I[er]. Avant de pouvoir citer ce traité, il convient cependant de clarifier le statut de ses chapitres consacrés à l'iconoclasme, très embrouillé dans la bibliographie récente.

Jean Gouillard a été le premier à exprimer, au détour d'une note, des doutes sur l'appartenance de la section sur l'iconoclasme au patriarche Germain[4]. S. Gero cite les doutes de Gouillard, regrettant l'absence d'arguments à leur appui ; faute de tout indice formel d'interpolation, il admet la section sur l'iconoclasme comme un témoignage de première main provenant du patriarche déposé[5]. Cette démarche n'a pas été celle de John Wortley, le premier à écarter le témoignage de Germain de l'étude de la politique de Léon III en matière de reliques[6]. Son seul argument en faveur d'une interpolation réside dans le constat que le récit de Germain n'est confirmé par aucune source contemporaine ; or, en l'absence avouée de telles sources, l'argument devient circulaire. La thèse de l'interpolation semble pourtant s'imposer dans les travaux récents, grâce notamment à l'appui de poids apporté par Leslie Brubaker et John Haldon. Dans leur aperçu des sources de l'époque iconoclaste, les auteurs affirment sans équivoque que le groupe des chapitres traitant des origines du débat iconoclaste, traditionnellement attribué au patriarche Germain, « has more recently been shown to be by another hand ». Le corps du traité aurait été composé avant le concile *in Trullo* (692), tandis que les chapitres 40-42 parlant de l'iconoclasme seraient une interpolation tardive, postérieure au concile de Nicée II (787)[7].

Brubaker et Haldon renvoient à l'analyse de Dietrich Stein[8], qui appelle cependant plusieurs critiques. Stein date la composition de la principale partie du traité d'avant 692 sous prétexte qu'il y manque toute allusion au concile *in Trullo* ; l'attribution à Germain d'un texte composé à une date aussi haute par un auteur qui, manifestement, « dem höheren Klerus zugehört und als theologische Autorität gilt » devient inconcevable. Or c'est oublier que le concile de 692 a suscité des réticences et un rejet qui n'avaient rien à

3. Theophanes, éd. de Boor, p. 406 : [...] ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πρεσβειῶν τῆς πανάγνου θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων· καὶ τὰ λείψανα αὐτῶν ὁ παμμίαρος, ὡς οἱ διδάσκαλοι αὐτοῦ Ἄραβες, ἐβδελύττετο.

4. J. Gouillard, L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII[e] siècle, *TM* 1, 1965, p. 299-324, voir p. 306, n. 59 : à un renvoi aux chapitres sur l'iconoclasme, Gouillard ajoute la remarque sibylline « si toutefois cette section est de Germain ».

5. Gero, *Byzantine iconoclasm* (cité n. 1), p. 87-89, en particulier n. 27.

6. J. Wortley, Iconoclasm and leipsanoclasm : Leo III, Constantine V and the relics, *Byz. Forsch.* 8, 1982, p. 253-279, ici p. 259-261 ; pour l'auteur, le récit reflète les pratiques de la fin du règne de Constantin V.

7. L. Brubaker & J. Haldon, *Byzantium in the iconoclast era (ca 680-850). The sources : an annotated survey* (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 7), Aldershot 2001, p. 247-248, cf. p. 271.

8. D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts* (Miscellanea Byzantina monacensia 26), München 1980, p. 262-268.

voir avec la querelle des icônes[9]. Appelé Quinisexte pour sa qualité de complément des deux conciles précédents, il ne s'est pas occupé, par ailleurs, de questions dogmatiques et, de ce fait, n'entrait pas dans le champ de discussion de Germain. Pour Stein, la première interpolation, dont il ne précise ni la date ni l'auteur (« dürfte spätere Ergänzung sein », p. 262-263), serait le chapitre 38 (et éventuellement 39), qui donne le récit du synode hérétique de 712. Or ce récit est sûrement de la main de Germain. L'auteur affirme que l'empereur Bardanès Philippikos aurait ramassé les clercs par la force (συνωθουμένων) et extorqué leurs signatures sur le *tomos* par la violence (ὑπογραφὰς βιαίως ἐν αὐτῇ πεποιήκασι) ; quant à l'identité des participants, il nomme deux meneurs puis ajoute une phrase surprenante : « et j'omettrai volontiers les noms des autres » (ἑτέρων, ὧν τὰ ὀνόματα ἑκὼν ὑπερβήσομαι)[10]. Ces détails du récit s'expliquent par le fait que Germain, métropolite de Cyzique à l'époque, était parmi les signataires. Pour fonder la principale interpolation, celle des chapitres iconoclastes, Stein attribue à contresens à Angelo Mai, le premier éditeur, la division du traité en deux parties prétendument composées à des époques différentes. En effet, dans une note au chapitre 43, où l'auteur se plaint d'avoir été privé de ses livres, Mai renvoie au passage du chapitre 14, dont il ressort que l'auteur disposait jadis d'une bonne bibliothèque. Pour Stein, Mai aurait ainsi reconnu que « der Abschnitt über den Bilderstreit » serait un ajout tardif, bien que de la main de Germain[11] ; or Mai n'en tire que la juste conclusion que le traité dans son ensemble *(hoc opusculum)* fut rédigé par Germain après sa destitution[12]. Les deux « literarkritischen Überlegungen » censées renforcer l'image des chapitres sur l'iconoclasme comme un « Fremdkörper » au sein du traité reposent sur des erreurs[13]. Signalons enfin que l'idée de Stein sur la section iconoclaste n'est pas celle que lui prêtent Brubaker et Haldon. Loin de la renvoyer dans sa totalité après Nicée II, Stein date les chapitres « 40-42 (43) » avant Hiéreia (754), ne signalant que deux petites interpolations tardives dans le chapitre 42[14]. Cet aperçu nous oblige à revenir à la position de Gero et à rejeter comme arbitraire, dans l'état actuel de la question, toute tentative pour écarter les données du traité du patriarche Germain.

Le chapitre 42 du traité ne pouvait, en effet, être rédigé qu'avant le concile de Hiéreia. Les hérétiques ne sont encore qu'une faction qui sème la discorde dans le peuple (διχοστασίας τοῖς λαοῖς ἐπεγείρειν οὐ παύονται). Agissant pour le compte du pouvoir

9. Voir Zuckerman, Theophanes (cité n. 2), p. 36-37.

10. *S. Germani De haeresibus et synodis*, éd. A. Mai, *Spicilegium romanum* VII, Romae 1842, p. 55.

11. Stein, *Der Beginn* (cité n. 8), p. 263 ; cf. Brubaker & Haldon, *Byzantium* (cité n. 7), p. 248, n. 21, qui citent « a point made by Mai in his original commentary to the text (*PG* 98.81, note 78) that the author of the main text had a large library at his disposal, whereas the author of Ch. 43 clearly does not ».

12. *S. Germani De haeresibus et synodis*, éd. Mai (cité n. 10), p. 63, n. 1.

13. Stein, *Der Beginn* (cite n. 8), p. 264-265. Sans entrer dans les détails, signalons que l'appellation anodine ὑμετέρα τιμιότης n'est pas réservée « dem hohen Klerus », comme le prétend Stein, mais convient au clergé de tout niveau ; quant à la phrase-clé pour son argumentation μικρὸν ἄνωθεν τὸν λόγον ἠγάγομεν, elle ne signifie pas « wir haben die Rede ein wenig ausgedehnt » (avec toutes les implications qu'en tire l'auteur), mais « nous avons raconté un peu plus haut ».

14. *Ibid.*, p. 265. L'une de ces prétendues interpolations concernerait justement les reliques et l'autre, la déclaration optimiste finale, où l'auteur exprime sa confiance que l'hérésie actuelle va bientôt disparaître comme celles qui ont troublé l'Église avant elle. Pour Stein, comme pour Brubaker et Haldon (*supra*, n. 7), c'est un cas de *vaticinium ex eventu* ; or, par ce critère, toute la correspondance de Théodore Stoudite serait à dater après 843.

impérial (βασιλεία, le *basileus* n'étant pas mis en cause à titre personnel) et de toutes les autorités de l'État, ils procèdent à la sécularisation des biens ecclésiastiques, en particulier monastiques, puis à la destruction des images des saints, sans se priver de s'approprier des ornements précieux sous prétexte qu'ils portent de telles images. Or leur pire crime, le sommet de la profanation, vise les reliques des vénérables martyrs : les ayant ôtées des châsses précieuses (τιμίοις κιβωρίοις), où elles étaient entassées, les hérétiques les font consumer par le feu « dans un effort pour fouler aux pieds et déshonorer dans la mesure de leur possible ceux qui avaient combattu pour la foi » (τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τοὺς διὰ πίστιν ἠθληκότας καταπατῆσαι καὶ ἀτιμάσαι σπουδάσαντες)[15]. Je cite les mots précis de Germain pour montrer jusqu'où il va dans ses accusations. Un auteur écrivant après la défaite du premier iconoclasme n'aurait pas manqué d'ancrer le combat contre les images et le mépris pour les reliques des saints dans le refus de leur culte, mais ici ce n'est pas le cas. Le patriarche Germain fustige les iconoclastes pour l'humiliation infligée aux saints, mais sans leur prêter, à l'instar du chroniqueur Théophane *(supra)* qui écrit sous le pouvoir iconodoule, la négation de leur pouvoir d'intercession.

Dans son commentaire du passage, Wortley n'avait peut-être pas tort de suggérer que la destruction des reliques n'était pas le but des agents impériaux, mais plutôt un dérivé de la récupération des τίμια κιβώρια les contenant. Wortley va jusqu'à décrire la destruction des reliques comme accidentelle et à nier tout élément de leipsanoclasme dans l'iconoclasme[16]. Pour ma part, j'observe plutôt un mépris ou une indifférence à l'égard des reliques corporelles. Un exemple suffit pour établir cette attitude (que nous chercherons à éclairer plus bas). Le canon du concile de Nicée II, qui érige en obligation la vénération des reliques, rappelle et condamne la pratique des iconoclastes qui consistait à consacrer les églises sans dépôt de reliques sous l'autel. Or même les Pères de Nicée II n'accusent pas les iconoclastes d'avoir extrait des reliques des autels où elles avaient été déposées auparavant[17].

La principale explication de la contradiction entre le 17e anathème du concile de Hiéreia et le rejet du culte des saints imputé à Constantin V consiste dans un changement de cœur de l'empereur iconoclaste après le concile. Cette solution, mise en exergue par S. Gero, est en effet indiquée dans les actes du concile de Nicée II : après la promulgation des anathèmes de Hiéreia, les iconoclastes auraient laissé tomber (ἀπεβάλοντο) la reconnaissance de l'intercession des saints, l'ayant effacée de leur texte (λειώσαντες ταύτην ἐκ τοῦδε αὐτῶν τοῦ συγγράμματος). Les actes ajoutent à titre de preuve que la chose est connue de tous (καὶ τοῦτο ἴσασι πάντες)[18]. On peut difficilement souhaiter un témoignage plus explicite, mais pour pouvoir juger de sa valeur, il conviendrait de le mettre en contexte. Les Pères de Nicée II ont procédé à une lecture systématique des

15. *S. Germani De haeresibus et synodis*, éd. Mai (cité n. 10), p. 61-62.
16. WORTLEY, Iconoclasm and leipsanoclasm (cité n. 6), p. 260-261, cf. p. 273, où l'auteur suggère que de petits fragments de reliques ont pu être détruits sans même que les agents impériaux y prêtent attention.
17. Sur cet aspect de la théologie iconoclaste, voir M.-F. AUZÉPY, Les Isauriens et l'espace sacré : l'église et les reliques, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, sous la dir. de M. Kaplan (Byzantina sorbonensia 18), Paris 2001, p. 13-24, repris dans EAD., *L'histoire des iconoclastes* (Bilans de recherche 2), Paris 2007, p. 341-352.
18. MANSI XIII, 348E-349A, commenté par GERO, *Byzantine iconoclasm* (cité n. 1), p. 147.

anathèmes de Hiéreia pour les réfuter (ce qui a assuré leur conservation), mais le contenu du 17e anathème n'a pas été contesté sur le fond : après la lecture ils ne pouvaient que reconnaître que les hérétiques s'érigeaient ici en défenseurs de la tradition ecclésiastique *(ibid.)*. Or l'effacement, par les iconoclastes eux-mêmes, de l'anathème « orthodoxe » des actes de Hiéreia rétablissait leur image impie. La procédure signalée demeure pourtant insolite et curieusement anonyme : les Pères de Nicée II évitent d'attribuer l'action de censure à l'empereur, au patriarche ou à toute autre autorité précise.

La réalité de l'acte de censure a suscité, en effet, un long débat, trouvant une défense éloquente dans une étude récente de Dirk Krausmüller. Le problème de fond de ce débat réside dans le fait que toute confirmation soi-disant indépendante du rejet du culte des saints par Constantin V vient des écrivains ecclésiastiques comme Étienne le Diacre, le chroniqueur Théophane et le patriarche Nicéphore, formés par la lecture des actes de Nicée II. Même chez ces auteurs, cependant, on ne trouve aucune mention, sans parler d'explication, d'une révision des actes de Hiéreia, et l'image de Constantin V « tinkering with the *Acts* of the council »[19], proposée par Krausmüller, ne suscite pas l'adhésion. Les auteurs iconodoules ne font pas état non plus d'un quelconque changement d'attitude de la part de l'empereur à l'égard des saints. On interprète, certes, dans ce sens le récit de Théophane placé sous l'année du monde 6258 (AD 765/766), mais à tort. Dans cette entrée Théophane, inspiré par une notice empruntée à sa source orientale sur l'oppression des chrétiens dans le califat, se lance dans une énième harangue contre Constantin V, l'accusant de rejeter, par écrit et oralement, comme inopérante l'intercession de la Vierge et des saints, et surtout de s'attaquer aux reliques[20] ; c'est à cette occasion qu'il raconte l'histoire du sauvetage miraculeux des reliques de sainte Euphémie. Pour Théophane (ou sa source), il s'agit, cependant, de dénoncer une erreur « chronique » de Constantin V, sans volonté d'attribuer son apparition ou son amplification à une année précise. Par ailleurs, le rejet des reliques, que nous constatons dans le camp iconoclaste depuis le règne de Léon III, équivaut aux yeux des iconodoules au refus du culte des saints.

Dirk Krausmüller et, indépendamment, Vladimir Baranov (dans une étude parue un an plus tard), en suivant une piste indiquée par S. Gero, mettent l'accent sur les présumées dissensions au sein du camp iconoclaste. Le premier parle d'une fraction radicale des iconoclastes, déjà présente au concile de Hiéreia, dont l'empereur aurait ensuite adopté les idées ; pour le second, le rejet de l'activité utile des saints, propre à l'empereur, n'a pas trouvé sa place dans « the balance of interests » élaboré à Hiéreia (un schéma infirmé par l'absence, avouée par Baranov, de tout contre-pouvoir à l'empereur au concile),

19. D. KRAUSMÜLLER, Contextualizing Constantine V's radical religious policies : the debate about the intercession of the saints and the "sleep of the soul" in the Chalcedonian and Nestorian churches, *BMGS* 39, 2015, p. 25-49, voir p. 32, cf. p. 28, avec n. 15 : « Iconoclastic emperors may well have excised the canon about images from the *Acts* » du concile *in Trullo*.
20. Theophanes, éd. de Boor, p. 439 : ἐγγράφως ὡς ἀνωφελεῖς καὶ ἀγράφως ἀποκηρύττων, trad. C. Mango dans *The Chronicle of Theophanes Confessor : Byzantine and Near Eastern history AD 284-813*, transl. with introd. and comment. by C. Mango & R. Scott with the assistance of G. Greatrex, Oxford 1997, p. 607 : « he rejected as being useless, both in writing and orally ». KRAUSMÜLLER, Contextualizing (cité n. 19), p. 29, corrige inutilement ἀγράφως en ἀγράφους et construit son raisonnement sur cette base ; selon lui, Constantin V aurait rejeté le culte des saints à la date de la notice de Théophane.

pour être exposé au grand jour quelques années après[21]. Malgré les divergences, les deux auteurs s'accordent sur un point principal : à la base de la position de Constantin V il y aurait la doctrine de la dormition des âmes des saints, qu'on observe notamment dans la tradition syriaque. Cette hypothèse peut surprendre car, d'une part, les écrits relatifs à l'iconoclasme ne recèlent aucune trace de la doctrine en question et, d'autre part, celle-ci n'a jamais provoqué chez ses détenteurs la moindre mise en cause du culte des saints. Nous verrons que l'unique expression authentique des idées de Constantin V demeure le 17e anathème du concile qu'il a convoqué. Mais il n'en demeure pas moins que la piste indiquée dans les deux études citées mérite d'être explorée, ne serait-ce que pour constater que les empereurs iconoclastes professaient la doctrine contraire.

Les saints : leurs états d'âme et leur mode d'action

Wortley attire l'attention sur la défense du culte des saints par Jean Damascène dans la partie finale – qu'il qualifie d'« apparently haphazard » – du traité sur *La foi orthodoxe*[22]. La cohérence du chapitre 88, consacré à la vénération des saints, laisse en effet à désirer. Jean parle des mérites des saints, de leur proximité avec Dieu, de l'exemple laissé aux fidèles qui justifie leur commémoraison, mais ce sont là des lieux communs. Il rejette l'idée que les saints soient morts « car la mort des saints est plutôt un sommeil qu'une mort ». Dans la même veine, il affirme que la notion de corps mort (νεκρός) et impur est inapplicable aux saints et à leurs reliques car depuis le sacrifice du Christ qui s'est fait compter parmi les morts, « nous n'appelons pas morts (νεκροί) ceux qui se sont endormis dans l'espoir de la résurrection et dans la foi en Lui ». La notion d'âmes endormies est centrale *(infra)*, mais le raisonnement est maladroit parce que chaque chrétien « s'endort » dans l'attente de la résurrection et la spécificité des saints alors s'estompe. Or, pour Jean Damascène, ce raisonnement sert juste de transition vers le point capital dans son ontologie des saints qui est le rôle de leurs reliques (λείψανα) – la conduite choisie par « le Père des lumières » pour l'octroi de tous les bienfaits (πᾶσα δόσις ἀγαθή). Et ce n'est qu'après un long développement sur la valeur miraculeuse des reliques qu'on lit une phrase surprenante dans le contexte : « Comment ne pas vénérer les défenseurs de toute la race (προστάτας τοῦ γένους παντός) qui font des requêtes à Dieu en notre faveur (τῷ θεῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἐντεύξεις ποιουμένους) ? »[23]. Comme le souligne Ch. Walter, l'option d'une intercession libre, hors sollicitation, des saints en faveur des fidèles constitue un principe

21. Krausmüller, Contextualizing (cité n. 19), p. 32 ; V. Baranov, "Angels in the guise of saints" : a Syrian tradition in Constantinople, *Scrinium : revue de patrologie* 12, 2016, p. 5-19, ici p. 16-18. L'auteur tire la phrase sur « l'équilibre des pouvoirs » d'une analyse, par D. Afinogenov, de la situation à la cour impériale à la veille du rétablissement définitif des images en 843, très différente de celle en 754.

22. Wortley, Iconoclasm and leipsanoclasm (cité n. 6), p. 261.

23. Jean Damascène, *La foi orthodoxe. 2, 45-100*, texte critique de l'éd. B. Kotter, trad. et notes P. Ledrux (SC 540), Paris 2011, chap. 88 (IV, 15), p. 228-237. Signalons au passage que la traduction, dans l'édition, d'ἐντεύξεις ποιουμένους comme « présentent à Dieu nos demandes » est fausse, conditionnée par la vision moderne du rôle des saints. Curieusement, Krausmüller, Contextualizing (cité n. 19), p. 43-44, cite Jean Damascène parmi les opposants de la conception de la dormition des âmes des saints. En réalité, Jean se focalise sur l'action des reliques, contestée, comme nous avons constaté, dès le règne de Léon III.

essentiel de leur action dès la première tentative, par Origène, pour élaborer la notion d'intercession[24]. L'unique référence par Jean Damascène à une action propre des saints constitue une reconnaissance de cette forme d'intercession, très différente des pouvoirs bénéfiques accordés par Dieu aux reliques. C'était l'action, nous le verrons, que les fidèles attendaient et prisaient, mais elle demeure sans fondement théologique car attribuée aux âmes plongées dans le sommeil.

Jean Damascène semble ignorer ou passe tout simplement outre le débat mené à Constantinople un siècle et demi auparavant pas tant à propos du culte qu'à propos du mode d'action des saints. Ce débat nous est connu grâce au prêtre Eustrate, élève et biographe du patriarche Eutychios, qui composa vers la fin du VIe siècle un *Discours réfutant ceux qui disent que les âmes humaines, après la séparation avec le corps, n'ont plus d'activité et ne retirent aucun profit des prières et des sacrifices offerts à Dieu pour elles*[25]. Navigant à vue dans un domaine où le dogme n'est pas tranché, Eustrate est suffisamment respectueux de ses opposants pour que son exposé laisse une idée claire de leurs opinions. Il est alors d'autant plus surprenant de constater que ses commentateurs, Jean Gouillard et à sa suite Nicholas Constas, identifient la principale doctrine qu'il cherche à réfuter comme le « thnétopsychisme », hérésie manifeste qui fait mourir l'âme avec le corps et qui fut ensuite condamnée par Jean Damascène[26]. La prétendue convergence des deux théologiens est illusoire car elle ne concerne qu'un point très mineur. Il ressort de l'analyse donnée par N. Constas dans une autre étude que la vraie bête noire d'Eustrate était la doctrine de la dormition des âmes, celles des saints en premier lieu, qui les condamnait à l'inactivité[27]. Dans cet aspect capital du débat, Eustrate et Jean Damascène se retrouvent sur les côtés opposés de la barricade. Or ce dernier a peut-être jugé l'opinion du premier sans poids théologique suffisant pour en tenir compte.

L'approche d'Eustrate à son sujet est éminemment empirique : il cherche à donner un fondement théologique cohérent à une multitude de témoignages sur l'apparition (ὀπτασία) ou les visions (ὁράσεις) de diverses figures saintes, tirés des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, des écrits des Pères et de quelques *Vies* choisies. L'analyse des cas recensés l'amène à récuser toute explication qui nie la réalité de l'apparition des saints en

24. Ch. Walter, The origins of the cult of Saint George, *REB* 53, 1995, p. 295-326, voir p. 298 ; cf. N. Constas, "To sleep, perchance to dream" : the *middle state of souls* in patristic and Byzantine literature, *DOP* 55, 2001, p. 91-124, ici p. 96.

25. *Eustratii presbyteri Constantinopolitani De statu animarum post mortem*, ed. P. Van Deun (CCSG 60), Turnhout 2006 (cité dans la suite d'après les lignes de l'édition).

26. J. Gouillard, Léthargie des âmes et culte des saints : un plaidoyer inédit de Jean Diacre et Maïstôr, *TM* 8, 1981, p. 171-186, ici p. 180-181 ; Constas, "To sleep, perchance to dream" (cité n. 24), p. 110-111. M. Dal Santo, The God-protected empire? Scepticism towards the cult of saints in early Byzantium, dans *An age of saints? Power, conflict and dissent in early medieval Christianity*, ed. by P. Sarris, M. Dal Santo & Ph. Booth, Leiden 2011, p. 129-149, ici p. 129-130, est encore moins pertinent lorsqu'il affirme que « Eustratius [...] penned a rebutal of claims that the saints' miracles were fake » voire que « the position of Eustratius' opponents supposedly reflects skepticism, even hostility towards the saints' cult in Constantinople at the end of the sixth century ». Ni la réalité des miracles, ni le culte des saints n'étaient mis en cause par les opposants d'Eustrate ; tout le débat portait sur le degré et le mode d'implication des saints dans l'exécution des miracles.

27. N. Constas, An apology for the cult of saints in late antiquity : Eustratius presbyter of Constantinople, *On the state of souls after death* (*CPG* 7522), *Journal of early Christian studies* 10, 2002, p. 267-285.

faveur de leur remplacement par des anges qui prendraient leur forme ou par des images créées par Dieu à leur effigie. Cela reviendrait, en effet, à poser un parallélisme honteux entre l'apparition des saints et celle des mimes sur la scène (ὡς ἐπὶ σκηνῆς γελωτοποιῶν), qui portent des masques pour tromper le public sur leur identité (l. 1680-1682). Or, pour fonder la réalité des saints apparaissant, Eustrate s'engage sur un terrain glissant. Les âmes des saints conserveraient, selon lui, leur nature (οὐσία) et leur existence (ὕπαρξις) ; englobant la Transfiguration dans son analyse des visions, Eustrate fait valoir que le Christ, Moïse et Élie agissent en ἰδιοϋπόστατα πρόσωπα ; la Mère de Dieu et l'apôtre Jean, en s'appelant mutuellement par leur nom lors d'une vision, prouvent leur qualité d'ἐνυπόστατα πράγματα. Dans son excellente analyse des termes employés, N. Constas signale l'origine christologique de ce vocabulaire[28] ; j'ajouterais que ces termes n'ont jamais servi par la suite pour l'analyse des apparitions des saints.

L'argumentation d'Eustrate, aussi originale et audacieuse qu'elle soit, touche pourtant vite à ses limites. Vers la fin du traité il se sent obligé de sortir du cadre initialement posé des références livresques et d'affronter une question-piège (ἀπορία) soulevée par ses adversaires :

> «Πῶς αἱ ἀσώματοι ψυχαὶ τῶν ἁγίων πανοπλίαν ἔσθ' ὅτε μὲν καὶ ἑτέρων σχημάτων ἢ ἵππων ἢ ἄλλων τινῶν συμβόλων ἐπιφέρονται, γυμναὶ καὶ ἀσώματοι νῦν τυγχάνουσαι;» Λέγομεν οὖν ὅτι ὥσπερ οἱ ἄγγελοι ἀσώματοι ὄντες, ἀποστελλόμενοι δὲ εἰς διακονίαν, δυνατοὶ εἰσὶ ποιῆσαι τὸ θέλημα τοῦ ἀποστείλαντος αὐτούς, καὶ τὰς ὁράσεις τυποῦσι καθὼς ἂν οἱ ὑποδεχόμενοι φανεῖεν ἄξιοι, οὕτω καὶ αἱ ψυχαὶ τὰς τυπώσεις οὐ φυσικὰς μέν, ἀληθινὰς δὲ ὅμως ποιοῦσιν· ὥσπερ γὰρ ὁ ζωγράφος ἐκ πολλῶν χρωμάτων ποιεῖ μὲν πράγματα ὑφεστῶτα, οὐ μὴν φύσει ζῶα ἢ ἄλλα τινά, οὕτω καὶ τὰ ἀσώματα λογικὰ δύναμιν ἔχει πρὸς ὀλίγον τυπώσεις ποιεῖν. Καὶ οὔτε φαντασίαν δεῖ καλεῖν τὰ τοιαῦτα, οὔτε φυσικά· οὐδ' αὖ πάλιν μὴ εἶναι ἀληθεῖς τὰς ὁράσεις ἀποφαίνεσθαι δίκαιον· τοῦτο γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τῶν τριῶν ἀγγέλων ἐγεγόνει, καὶ ἀληθῶς μέν, οὐ φύσει δὲ ἔφαγον οἱ ἄγγελοι· οὐδὲ φαντασίᾳ τὸ γεγονὸς ἐγεγόνει. (l. 2005-2021)

« Comment se fait-il que les âmes incorporelles des saints portent des armures, sans parler d'autres costumes, des chevaux et de toutes sortes d'attributs, nues et incorporelles comme elles sont maintenant ? »[29] *Disons donc que tout comme les anges, êtres incorporels, envoyés en mission, sont capables d'exécuter la volonté de celui qui les envoya et forment des visions en fonction de ce dont sont jugés dignes ceux qui les réceptionnent, de même les âmes (des saints) produisent des formes qui ne sont certes pas physiques, mais néanmoins authentiques. Car comme un peintre produit avec plusieurs couleurs des choses réelles sans qu'elles soient par nature vivantes ou autres, les êtres incorporels rationnels ont aussi la capacité de créer pour un peu de temps des formes. Il ne faut appeler ces formes ni imaginaires, ni physiques, mais il serait aussi injuste de considérer les visions comme non véridiques. Ce fut en effet aussi le cas d'Abraham et les trois anges : les anges mangèrent de façon véridique mais non physique, et ce qui fut ne fut pas du domaine de l'imagination.*

28. *Ibid.*, p. 275.
29. CONSTAS, Apology (cité n. 27), p. 277, décrit brièvement ce passage, qu'il commente fort peu, comme « a question about the improbable appearances of saintly souls in full military attire galloping into church on horseback », ce qui n'est pas tout à fait le cas examiné par Eustrate.

L'embarras de notre auteur est manifeste. Les saints, « êtres incorporels rationnels », créent « pour un peu de temps » ou « un peu » des formes (πρὸς ὀλίγον τυπώσεις ποιεῖν) – celles d'eux-mêmes. Eustrate se rapproche d'une assimilation des saints aux anges, qu'il cherchait auparavant à éviter, ainsi que de la notion – qu'il condamnait – de mascarade, des images créées n'ayant que la « réalité » d'une peinture. Dirk Krausmüller aperçoit dans ce passage le concept des « proleptic resurrections », qui fonderait la réalité des apparitions[30], mais je n'y vois rien de tel et c'est là sa principale faiblesse. Pour rester dans son cadre choisi des visions, Eustrate esquive, au cœur de l'interrogation de ses adversaires, la question de savoir pourquoi un saint porterait une armure et monterait un cheval. Car le saint militaire choisit le costume et d'autres attributs non pas par souci de l'image, mais pour l'efficacité de l'intervention, et celle-ci se laisse de moins en moins circonscrire au domaine du pur visuel.

Parmi les nombreux saints militaires prenons un cas qui devait être connu d'Eustrate. Son souverain, l'empereur Maurice, cherchait à se procurer des reliques de saint Démétrios, comme le rappelle Paul Lemerle en retraçant l'émergence de l'image de Démétrios en saint guerrier. En effet, le projet de Maurice avait une finalité pratique : il souhaitait faire du saint un allié dans la guerre, espérant τὴν ἐξ αὐτοῦ τῆς συμμαχίας βοήθειαν[31]. C'est le rôle que le saint assumait déjà à l'époque dans son pays d'adoption, Thessalonique et ses environs, en faisant preuve de sa προστασία non seulement en faveur des individus, mais de l'ensemble de la population. Son action se produit alors οὐκέτι γὰρ νοητῇ ἐπισκιάσει [référence à ses fréquentes apparitions en songe], ἀλλ' ὀφθαλμοφανεῖ ἐνεργείᾳ [retenons le premier terme qui reviendra]. Ainsi, au début du siège avar, le saint se manifeste aux yeux de tous sur la muraille en tenue de soldat et perce de sa lance le premier ennemi qui montait par l'échelle et posait déjà le pied sur le mur. Et pour mettre fin au siège, c'est toujours saint Démétrios qui apparaît, cette fois sur un cheval blanc et en tenue d'officier, pour inspirer la peur aux barbares[32]. L'auteur des *Miracles* insiste sur les taches de sang laissées sur le sol par le corps du barbare abattu : la réalité de la victime confirme celle de celui qui l'a mise à mort.

Le cas de Démétrios n'était guère isolé. L'activisme accru des saints et la matérialité des missions qu'ils assumaient ont mis en lumière l'insuffisance de la doctrine prônée par Eustrate, voire son manque d'audace. Eustrate pose au début de son traité la juste question : « Est-ce que, selon vous, les saints, lorsqu'ils intercèdent, agissent ou n'agissent pas ? » (Ἆρα οὖν οἱ ἅγιοι πρεσβεύοντες ἐνεργοῦσιν ἢ οὐκ ἐνεργοῦσιν, κρίνατε ὑμεῖς). Et il enchaîne la bonne réponse : « L'intercession n'est pas une affaire des morts endormis, mais des êtres vivants, engagés et agissants » (πρεσβεία οὐκ ἔστι κοιμωμένων νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων καὶ ὑφεστώτων καὶ ἐνεργούντων)[33]. Notre auteur n'a pas su ou n'a pas osé, cependant, dessiner un modèle théologique assurant la réalité de l'action des saints. Une solution plus radicale et nettement plus cohérente a été élaborée au concile de Hiéreia.

30. D. KRAUSMÜLLER, Being, seeming and becoming : Patriarch Methodius on divine impersonation of angels and souls and the Origenist alternative, *Byz.* 79, 2009, p. 168-207, ici p. 173.
31. P. LEMERLE, Note sur les plus anciennes représentations de saint Démétrius, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας* 10, 1980-1981, p. 1-10, ici p. 7, avec référence à ID., *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. I, Le texte* (Le monde byzantin), Paris 1979, p. 89 (I, 5).
32. LEMERLE, *Les plus anciens recueils* (cité n. 31), p. 101 (I, 8), 135, cf. 131 (I, 13), 157 (I, 14).
33. Eustratius, *De statu animarum post mortem*, éd. Van Deun (cité n. 25), l. 345-347.

L'ontologie des saints au concile de Hiéreia et dans un miracle de saint Georges

La vénération des saints commence comme une simple commémoraison des martyrs pour le Christ, mais elle acquiert vite des aspects phylactériques de plus en plus prononcés. Les saints opèrent des guérisons en faveur des fidèles qui font appel à eux, puis, nous l'avons vu, au sixième et au septième siècle leur champ d'action s'accroît. Or le culte voué aux saints et la reconnaissance de leurs pouvoirs relèvent toujours, comme la vénération des icônes, de la coutume et de la tradition ecclésiale. Les Pères du concile de Hiéreia, tout en bafouant les icônes, sont les premiers à rendre obligatoires le culte des saints et la foi en leur pouvoir d'intercession, auxquels ils accordent de ce fait une valeur dogmatique.

La grande nouveauté dogmatique du 17ᵉ anathème de Hiéreia permet d'écarter certaines hypothèses recensées plus haut. Si Constantin V avait une quelconque hésitation au sujet des saints, s'il était en désaccord avec ses évêques sur ce point, rien n'obligeait le concile à l'inscrire à l'ordre du jour. La prise de position conciliaire témoigne non seulement de la place croissante des saints dans la vie de la société et de l'Église, mais surtout d'une volonté de trancher dans les débats concernant leur mode de fonctionnement. Le dogme élaboré au concile, quoiqu'obscurci dans les travaux modernes, est clair et cohérent :

> Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ ἅπαντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἁγίους πρὸ νόμου καὶ ἐν νόμῳ καὶ ἐν χάριτι τῷ θεῷ εὐαρεστήσαντας τιμίους εἶναι ἐνώπιον αὐτοῦ ψυχῇ τε καὶ σώματι καὶ τὰς τούτων οὐκ ἐξαιτεῖται προσευχὰς ὡς παρρησίαν ἐχόντων ὑπὲρ τοῦ κόσμου πρεσβεύειν κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν, ἀνάθεμα.
>
> *Si quelqu'un ne confesse pas que tous les saints, qui ont plu à Dieu depuis le début des temps et jusqu'à présent, avant la Loi, sous la Loi et sous la grâce, sont vénérables devant lui par (leur) âme et par (leur) corps, et (si quelqu'un) ne demande pas une prière à eux comme ayant la liberté d'intercéder pour ce monde selon la tradition de l'Église, anathème.*

Les saints apparaissent ici dans leur rôle consacré d'intermédiaires entre les fidèles et Dieu. Mais la grande originalité du texte réside dans l'affirmation que ce ne sont pas les âmes des saints seules qui sont présentes devant Dieu (comme dans les écrits antérieurs analysés plus haut), mais que les saints sont également en possession de leur corps. Marie-France Auzépy a été, à ma connaissance, la seule à tirer de ce passage la juste conclusion que le concile de Hiéreia a affirmé la résurrection corporelle des saints[34]. Cette brève observation n'a pas trouvé d'écho dans la recherche et la doctrine ici annoncée n'a jamais fait l'objet d'une analyse. Et pourtant, elle explique l'attitude des iconoclastes face aux reliques des saints.

Les implications de la doctrine codifiée à Hiéreia sont énoncées à l'intention du plus simple des fidèles dans un texte édifiant, jamais commenté par les historiens de l'Église : le miracle de saint Georges *De bobus Theopisti* (*BHG* 689). Ce texte apporte la démonstration fascinante et burlesque de la matérialité des saints agissant σώματι pour ceux qui recherchent leur intercession. Mais avant de commenter le texte, quelques remarques sur un aspect négligé de la personnalité de saint Georges ne seront pas inutiles. Une dédicace datée de 514/515 (l'an 410 de l'ère de Bostra), l'une des premières

34. Auzépy, Les Isauriens et l'espace sacré (cité n. 17), p. 21, réimpr. p. 349.

attestations de son culte, insiste déjà sur la réalité de son apparition à Jean, fondateur du sanctuaire inauguré par la dédicace : τοῦ καλλινίκου ἁγίου μάρτυρος Γεωργίου [...] τοῦ φανέντος αὐτῷ Ἰωάννῃ οὐ καθ' ὕπνον, ἀλλὰ φανερῶς[35]. Dans son étude sur les origines du culte du saint, Ch. Walter trouve à cette formule un parallèle pertinent dans la *Vie de saint Théodore de Sykéon*, grand dévot de saint Georges, lequel lui apparut ὀφθαλμοφανῶς, sous l'aspect d'un jeune homme, pour le conduire dans son sanctuaire[36]. La réalité de l'apparition est garantie par le fait qu'elle n'est pas intime, en songe, mais visible à tous. La visite de saint Georges est tout aussi ostensible dans le récit du miracle, conservé dans un manuscrit unique, qui consiste à ressusciter un soldat égorgé et dépecé par un paramonaire de son église faisant office d'aubergiste (*BHG* 691e). C'est à nouveau ὀφθαλμοφανῶς, sur son cheval et sous l'apparence d'un général, que le saint apparaît au paramonaire pour le dénoncer, puis recoller les morceaux du corps du soldat (heureusement conservés dans une jarre) et le ramener à la vie[37]. Ressuscité lui-même sept fois avant d'assumer la couronne de martyr, saint Georges s'y connaissait en résurrections.

Le miracle de saint Georges *De bobus Theopisti* va beaucoup plus loin. Ce miracle s'est produit, en effet, pour l'opprobre des hérétiques qui ne croient pas à la résurrection des saints, résurrection corporelle et immédiate. Recensé dans la base *Pinakes* dans 14 manuscrits dont le plus ancien date du xiiᵉ siècle, le texte a été publié deux fois, d'après deux manuscrits tardifs et divergents. La collation d'une petite dizaine de manuscrits disponibles à l'IRHT ou en ligne confirme le constat que le texte est très instable et que les manuscrits ayant servi aux éditions existantes sont parmi les plus épurés. Dans chaque copie le texte change d'aspect sur le plan stylistique (petits ajouts et omissions, déplacement des mots et leur remplacement par des synonymes, etc.) et narratif, mais surtout idéologique car son message théologique a choqué plus d'un lecteur, comme le montrent plusieurs modifications. Un texte aussi mouvant se prêtant mal à une édition critique, il a paru utile de le rééditer ici d'après le manuscrit le plus ancien, qui conserve au mieux le texte primitif, en complétant de petites lacunes matérielles et omissions d'après un manuscrit du xivᵉ siècle, assez proche et peu censuré lui aussi. Sans proposer une analyse complète du récit, nous en relevons ici les éléments pertinents d'après le texte édité et traduit ci-après par René Bondoux et Jean-Pierre Grélois.

Théopiste, un paysan aisé et de ce fait, comme nous l'apprenons indirectement, stratiote, laisse partir ses bœufs dans la nature lorsqu'il fait la sieste après le labour. Il subit des moqueries de ses voisins (οἱ δὲ γείτονες [...] ἤρξαντο μετριάζειν πρὸς αὐτόν), et c'est dans ce contexte que vient leur conseil d'appeler quelques saints pour qu'ils accourent à son aide (κάλεσον ἁγίους τινάς, ἵνα σπεύσοντες ἐπισκέψονταί σε). Un jeune (τις ἐξ

35. Maintes fois rééditée, cette inscription (*IGLS* 15, 177) provenant d'Izra/Zorava dans le Hauran est consultable sur le site *The cult of saints in late antiquity* (http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01754).

36. Walter, The origins of the cult (cité n. 24), p. 314-315, avec renvoi à la *Vie de Théodore de Sykéôn. 1, Texte grec ; 2, Traduction, commentaire et appendice*, par A.-J. Festugière (Subs. hag. 48), Bruxelles 1970, vol. 1, p. 6 (texte), vol. 2, p. 10 (trad.).

37. Voir *Miracula S. Georgii*, ed. J. B. Aufhauser, Lipsiae 1913, p. 93-100, en particulier p. 97 ; cf. *Sainte Thècle, saints Come et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges*, trad. et annotés par A.-J. Festugière (Collections grecques de miracles), Paris 1971, p. 312 : « Assis en manifestation visible sur son cheval, après avoir parcouru l'espace en un clin d'œil – la longueur du voyage était de quinze cents stades – il se tint près de la cellule du paramonaire, criant... ».

αὐτῶν νεανίσκος) enchaîne, en se moquant (μετριασμῷ), sur le conseil de faire appel à saint Georges, qui est le plus dispos (θερμός), et c'est en riant (γελῶν) que Théopiste envisage un tel appel. Lorsque le jeune insiste, Théopiste dit à ce jeune (πρὸς αυτόν) : « Le Seigneur Dieu est vivant ! Si je trouve mes bœufs, j'en égorgerai une paire et j'inviterai le saint. Mais il n'y a pas de danger qu'il vienne se montrer (ἔλθῃ φανερῶς), puisqu'il est mort ; et comment va-t-il banqueter ? » (§ 5). La scène est sans pareille dans la littérature byzantine. On assiste à des railleries de paysans aux frais des saints, et le vœu final de Théopiste est adressé non pas à saint Georges mais au jeune moqueur (détail disparu d'autres versions du texte), ce qui est d'autant moins surprenant que cet appel indirect au saint s'accompagne de remarques désobligeantes.

Les versions imprimées font disparaître les dernières remarques ainsi que toute notion de moquerie, ce qui prive d'explication la colère divine qui transpire dans le paragraphe suivant. Seul son amour des hommes joint à la volonté de conduire les pécheurs à la repentance amène Dieu à user de la persuasion à l'égard de « ces insensés d'hérétiques qui s'imaginent qu'il n'y a pas de Résurrection » (πεῖσαι τοὺς κακόφρονας αἱρετικοὺς τοὺς δοκοῦντας μὴ εἶναι Ἀνάστασιν). Il leur apporte la démonstration par la preuve (πείρᾳ) des miracles des saints et surtout de la sollicitude de saint Georges : après une apparition nocturne, Théopiste retrouve les bœufs perdus (§ 6). Or, parcimonieux comme tous les paysans, il se fait prendre au mot : il rechigne tant à sacrifier la paire promise qu'il est placé devant le choix soit d'égorger toutes les bêtes qu'il possède, soit de voir sa maison consumée par le feu divin. Confronté à la menace du saint, Théopiste se pose des questions : « Est-ce qu'elles sont d'un saint, ces paroles : "Égorge tout ce qui est à toi, et moi je viendrai déjeuner" ? Et comment un mort va-t-il déjeuner ? ». Il commence à douter de la réalité des visites et suggère que ce serait un fantôme (φάντασμα) qui lui parle la nuit et qui cherche à le ruiner. Cette dernière hérésie est immédiatement balayée par sa pieuse épouse – « Que Dieu te pardonne d'avoir dit que le saint était un fantôme ! » – puis par le saint lui-même qui lui apparaît la nuit suivante sur un cheval blanc en brandissant la précieuse croix et déclare : « Homme, tu as un démon en toi, tu dis que je suis un fantôme » (§ 9-10). La suite du récit apporte, en effet, une ample démonstration de la réalité de la présence corporelle de saint Georges.

Théopiste cède, abat toutes ses bêtes, invite le saint à assister à sa fête et convoque les convives selon ses consignes. Or c'est un comte militaire qui arrive au village avec une vaste escorte et qui s'invite au repas. Il sait que le festin a été préparé pour saint Georges, mais il s'appelle aussi Georges, un Cappadocien lui aussi, et il assure Théopiste que sa peine ne sera pas perdue. Il renvoie les gens de sa suite sous prétexte qu'ils seront cantonnés chez un autre stratiote, désignant deux jeunes (νεανίσκοι) pour servir à table sans participer au repas (on reconnaît en eux des anges) (§ 12). Quant au comte, il y participe sûrement, comme en témoigne la remarque désobligeante des convives sur son compte en fin de festin : « Il s'est sans doute enivré et ne sait pas ce qu'il fait. » Ce soupçon s'éveille suite à l'ordre donné par le comte d'apporter devant lui tous les os des bêtes consommées. Puis le comte prie Dieu pour la prospérité de la maison de Théopiste et c'est alors, sur le fond d'un bouillonnement de la terre qui fait tomber tout le monde, que « toutes les bêtes ressuscitent au quadruple » (ἀνέστησαν πάντα τὰ ζῷα ἐπὶ τὸ τετραπλοῦν) (§ 13-14). La scène n'est pas sans rappeler celle du tremblement de terre à l'annonce de la Résurrection du Christ (Mt 28,2), et le verbe ἀνέστησαν appliqué aux bœufs – et censuré dans toutes

les versions du texte sauf la plus ancienne – renvoie à l'ἀνάστασις des saints dont la démonstration a été annoncée comme le but du miracle.

La résurrection au quadruple à partir des ossements conservés constitue, à ma connaissance, l'unique témoignage de clonage dans la littérature byzantine, mais elle recèle aussi une référence biblique. Toute vision juive ou chrétienne de la résurrection est façonnée par la révélation faite au prophète Ézéchiel de la vallée remplie d'ossements, sur lesquels Dieu fait croître nerfs, chair et peau puis leur redonne l'esprit pour qu'ils revivent (Ez 37). Cette méthode de résurrection appliquée aux saints ne laisse pas de place à des reliques corporelles abandonnées, pour ainsi dire, à la vénération des fidèles[38]. Il convient de rappeler à ce propos que le *kibôrion* d'argent, qui abritait saint Démétrios dans son église à Thessalonique, ne contenait pas ses reliques, par ailleurs introuvables.

Le récit du miracle des bœufs n'est pas un texte iconoclaste. Il contient une citation du canon pour saint Georges rédigé par le confesseur iconodoule Joseph l'Hymnographe, ce qui indique une date postérieure au milieu du IXᵉ siècle. La mise en scène d'un stratège – appelé ici comte par respect pour le grade « historique » de saint Georges – en tournée en Cappadoce, qui impose sa présence aux stratiotes aisés, conviendrait elle aussi au IXᵉ siècle ; au milieu du Xᵉ elle serait plutôt anachronique. L'auteur situe le récit « aux temps du très pieux empereur Théodose », probablement le dernier empereur orthodoxe avant l'avènement de Léon III. Le règne de Théodose d'Adramyttion, orné par la droiture des dogmes plus que par la couleur pourpre (εὐθύτητι τῶν δογμάτων ἢ τῷ ἁλουργῷ τῶν χρωμάτων κεκοσμημένου), bien qu'il n'ait pas duré deux ans, est décrit dans un récit édifiant comme la période de vie et d'action de Ioustos, un pieux sénateur de Constantinople[39]. De même, ce règne si bref est évoqué dans la *Vie* synaxaire de sainte Théodosie comme la période où elle fut « née et élevée »[40].

Ce qui est sûr c'est que la doctrine de résurrection corporelle des saints n'avait rien d'intrinsèquement iconoclaste. On en retrouve des échos sous la plume du moine Georges du monastère constantinopolitain τοῦ Παργυρίου (auteur inconnu par ailleurs), dans son *enkomion* de saint Pancrace de Taormine, texte iconodoule qui fait état d'un miracle opéré par l'icône de la Mère de Dieu. L'éditrice, Cynthia J. Stallman-Pacitti, suggère qu'il pourrait avoir été rédigé en Sicile dans les années 820, par un moine fuyant la persécution iconoclaste. Dans le canon final, on trouve, parmi des louanges assez banales de saint Pancrace, une phraséologie nettement inspirée par celle du 17ᵉ anathème : χαίροις Παγκράτιε, ὁ ἁγιάσας ἑαυτὸν ψυχῇ τε καὶ σώματι καὶ ἐν ἁγίαις σκηναῖς καταυλιζόμενος. ἀλλά, θεομακάριστε καὶ χριστομίμητε ἄνερ, παρρησίαν εὑρὼν πρὸς τὸν κύριον ἀνεπαίσχυντον, μὴ παύσῃ πρεσβεύειν ὑπὲρ τῆς ποίμνης σου[41]. Le saint réside dans les demeures célestes, sanctifié « par son âme et son corps » ; c'est ainsi qu'il exerce sa tâche d'intercession.

38. Cette analyse pose le problème des reliques des saints moines et ascètes dont les corps entiers étaient parfois disponibles pour la vénération, mais ce serait dépasser le cadre de cet article que d'explorer l'ambiguïté de l'attitude des iconoclastes à leur égard.

39. F. Halkin, Histoire édifiante de Philothée injustement accusé par une femme et miraculeusement sauvé, *JÖB* 37, 1987, p. 31-37, ici p. 31.

40. *Syn. CP*, col. 828.

41. C. J. Stallman-Pacitti, The *Encomium of S. Pancratius of Taormina* by Gregory the Pagurite, *Byz.* 60, 1990, p. 334-365, ici p. 364 et p. 336-339 sur la date.

La vraie surprise vient d'un autre *enkomion*, rédigé à peu d'années d'intervalle de la date proposée pour celui de saint Pancrace. Dans l'*enkomion* de sainte Agathe, l'auteur réécrit un éloge plus ancien, tout en ajoutant ses propres réflexions, notamment dans la scène de la guérison de la sainte par l'apôtre Pierre qui lui rend visite en prison. L'auteur présente le visiteur comme ὁ φαινόμενος εἰς Πέτρον, ἢ ἀληθῶς τυγχάνων Πέτρος (celui qui passe pour Pierre ou qui est Pierre réellement), puis il ajoute πάντα γὰρ δυνατὰ τῷ Θεῷ· καὶ πλάττειν <καὶ> ἀνιστᾶν ὅσα βούλεται (« tout est dans le pouvoir du Dieu : tant forger (une image) que ressusciter autant qu'il veut »). L'authenticité de l'apôtre Pierre, affirmée par « l'apparition » elle-même et reconnue par l'auteur à titre d'hypothèse, relèverait de sa résurrection. Cette idée est frappante car l'auteur de l'*enkomion* n'est autre que Méthode, futur patriarche-rétablisseur des images[42].

Dans sa *Vie d'Euthyme de Sardes*, Méthode se pose la question au sujet de la récompense des saints : πῶς [...] τὸ ἄσαρκον ἐν ἀπολαύσει θείας χάριτος γένηται; (« Comment ce qui n'a pas de chair pourrait-il entrer en jouissance de la grâce divine ? »)[43]. Il se rend compte que l'action des saints n'est guère possible sans le corps, et la bonne conservation de la dépouille d'Euthyme lui inspire une théorie assez mal énoncée sur le maintien d'un lien entre l'âme d'un saint « parti » et son corps[44]. Essentielle pour Méthode est sa vision des saints en « fils de la résurrection » présents au ciel comme les anges – vision banale en apparence, mais novatrice dans le contexte car aux antipodes de celle, dominante dans le discours théologique, des âmes des saints plongées dans un sommeil léthargique. Ces saints ont la grâce « de l'intercession corporelle et de la sollicitude (rendue possible) par la force divine » (ἡ κατὰ τὰ σώματα ἔντευξις καὶ ἡ διὰ θείας ἐνεργείας ἐπισκίασις)[45]. Les formules vagues et l'hésitation de Méthode viennent du fait qu'il reconnaît que la récompense parfaite consisterait pour les saints à « briller avec Dieu par l'âme et par le corps » (τὸ καὶ ψυχῇ καὶ σώματι συνεξαστράψαι τῷ κυρίῳ), qu'il n'ose pas – tout en utilisant les termes consacrés par le concile de Hiéreia – leur attribuer cette récompense dans l'immédiat, mais qu'il réclame néanmoins pour eux, pour fonder leur action, une jouissance partielle (ἡ τοῦ μερικοῦ μέθεξις) non différée de cet état parfait[46]. Or une position de compromis n'est jamais facile à formuler.

*

* *

42. E. Mioni, L'*encomio di s. Agata* di Metodio patriarca di Costantinopoli, *AnBoll* 68, 1950, p. 58-93, ici p. 88 (pour la date, avant le patriarcat de Méthode, voir p. 72-73), avec la correction par Krausmüller, Being, seeming and becoming (cité n. 30), p. 172-173.

43. J. Gouillard, La *Vie d'Euthyme de Sardes* († 831), une œuvre du patriarche Méthode, *TM* 10, 1987, p. 1-101, ici p. 54-55.

44. Voir D. Krausmüller, Sleeping souls and living corpses : Patriarch Methodius' defense of the cult of saints, *Byz.* 85, 2015, p. 143-155, qui renvoie à G. Dagron, L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question (vi^e^-xie siècle), *DOP* 46, 1992 (= *Homo byzantinus : papers in honor of Alexander Kazhdan*), p. 59-68, ici p. 67-68 ; réimpr. remaniée dans Id., *Idées byzantines* (Bilans de recherche 8), Paris 2012, p. 64-78.

45. Gouillard, La *Vie d'Euthyme de Sardes* (cité n. 42), p. 52-53.

46. *Methodii patriarchae constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris e codice mosquensi n° 159*, ed. B. Latyšev (Mémoires de l'Académie des sciences de Russie. Classe historico-philologique 13, 4), Петроградъ 1918, p. 33, cité et commenté par Krausmüller, Contextualizing (cité n. 19), p. 46.

Cette interrogation – comment le saint peut-il agir, surtout physiquement et aux yeux de tous, sans disposer de son corps ? –, n'est pas née avec l'iconoclasme, mais les Pères de Hiéreia lui ont apporté une réponse cohérente. La solution d'une résurrection non différée avait une logique. En effet, si l'espoir εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν est suspendu pour le commun des mortels jusqu'au Jugement dernier, cette dernière instance est inopérante pour un saint dont le salut est proclamé d'emblée par les miracles que Dieu lui accorde. Mais les théologiens de Constantin V sont allés trop loin : sans être répudiée explicitement à Nicée II, leur doctrine a été laissée sans suite, de même d'ailleurs que celle timidement ébauchée par le futur patriarche Méthode[47]. Confrontée à la contradiction, l'Église a choisi de ne pas choisir, admettant à la fois la vision des cohortes des saints heureux qui peuplent le paradis et celle, appuyée par l'autorité de Jean Damascène, des âmes de ces mêmes saints plongées dans le sommeil en attente de la résurrection[48]. En l'absence de système et d'une doctrine tranchée, l'ontologie des saints byzantins ne peut être qu'empirique et descriptive, attentive aux époques et aux circonstances. Il apparaît notamment qu'à partir du ixe siècle leur intervention se circonscrit davantage au domaine de l'intime, et même dans les songes ils n'insistent plus sur une présence personnelle, cédant la place aux anges[49]. Que cette brève étude soit alors un rappel de la période héroïque, « when men were men, women were women », et où les grands saints martyrs d'antan étaient authentiquement et ὀφθαλμοφανῶς des saints !

École pratique des hautes études, PSL – UMR 8167

47. On pourrait certes placer dans la lignée des idées de Méthode la vision du martyr développée par Nicolas Cabasilas : « son âme honore le ciel [...] et avec les bons anges elle partage directement la splendeur divine », tandis que son corps transformé, resté ici-bas, est « comblé de l'énergie et de la grâce divines », voir désormais, dans ce volume, M.-H. Congourdeau, Nul ne put « les dépouiller du Christ » : Nicolas Cabasilas et les martyrs, p. 141-159 (p. 153 pour la citation). Or la continuité entre les deux théologiens serait encore à démontrer.

48. Voir l'aperçu instructif de M. Stavrou, Le sens du culte des reliques dans la tradition orthodoxe, *Contacts : revue française de l'orthodoxie* 59 (numéro 218), avril-juin 2007, p. 259-277. Krausmüller, Contextualizing (cité n. 19), p. 39, met en lumière une tentative de compromis remarquable, envisagée à la fin du viiie siècle par le patriarche nestorien Timothée, qui consisterait à placer au paradis les âmes des saints endormies, *sine sensu et sine scientia*, mais cette vision du paradis-dortoir n'a pas eu de suite.

49. Voir D. Krausmüller, More than the shadow of a doubt : dream theory and the impersonation of saints by angels, *Mukaddime* 9, 2018, p. 45-51. L'auteur a tort, cependant, d'inscrire Nicétas le Paphlagonien parmi les « sceptiques » qui nient les visites des saints en personne en faveur d'apparitions angéliques. Nicétas est l'un des derniers, au contraire, à utiliser l'adverbe ὀφθαλμοφανῶς pour insister sur la réalité d'une apparition posthume du saint Ignace, « assis sur l'air comme sur un cheval blanc » et conduisant les troupes byzantines à la victoire, voir Nicetas David, *The Life of Patriarch Ignatius*, text and transl. by A. Smithies with notes by J. M. Duffy (Dumbarton Oaks texts 13 – CFHB 51), Washington DC 2013, § 85, p. 114-115. L'éditeur traduit ἐπὶ τοῦ ἀέρος ὡς ἐφ' ἵππου λευκοῦ καθήμενον par « he was sitting on a white horse », ce qui est faux et surtout inapproprié pour Ignace, un patriarche et non un militaire.

Appendice

Le miracle de Théopiste et ses bœufs (*BHG* 689)

édité et traduit par René Bondoux et Jean-Pierre Grélois

Le miracle de Théopiste et ses bœufs (*BHG* 689) a été publié dans les *AASS*, *Apr. III*, p. 39-41, d'après l'*Ambrosianus* C 92 sup. (*gr.* 192) (XIVe siècle), f. 19v-22, puis réédité par J. Aufhauser, d'après le *Vaticanus graecus* 1190 (copié en 1542), f. 190v-192v, avec des variantes tirées de l'*Ambrosianus*. Cette édition a servi de base à la traduction française par A.-J. Festugière[50]. Aufhauser a édité en parallèle une métaphrase du miracle en *katharévousa*, rédigée en 1878 par le prêtre athonite Joasaph.

Aufhauser ne fait pas état de la présence du même miracle dans un manuscrit XIIe siècle, *Angelicus* 46, pourtant signalée aux f. 185-190 dans la description de ce manuscrit, à laquelle il renvoie[51]. Quelle que soit la raison de cette démarche de l'éditeur allemand, il faut bien reconnaître que le recours au texte de l'*Angelicus* aurait singulièrement compliqué sa tâche. Les deux manuscrits recensés par Aufhauser divergent, comme son apparat le montre, dans des dizaines de leçons, mais ils ont la qualité commune de fournir un texte lourdement censuré du miracle. C'est, en effet, l'incohérence interne des textes imprimés qui m'a poussé à en chercher un meilleur, qui a pu être repéré dans l'*Angelicus* (A), le plus ancien parmi les quatorze témoins du miracle, signalés dans la base *Pinakes*. La perte, dans ce manuscrit copié en deux colonnes, de la marge basse du premier folio contenant le texte du miracle, a provoqué des petites lacunes qui ont pu être comblées grâce au *Parisinus graecus* 1151 (XIVe siècle), contenant aux ff. 249-253 un texte assez proche (P). Ce texte, cependant, diverge dans des dizaines de leçons de celui de l'*Angelicus*.

L'examen des manuscrits du miracle disponibles à l'IRHT ou en ligne atteste une telle instabilité du texte que toute tentative d'une édition critique apparaît aléatoire. Ce constat fonde la démarche adoptée ici qui consiste à éditer le texte du meilleur manuscrit sans trop chercher à l'améliorer par recours à d'autres témoins (ce qui relèverait le plus souvent de l'arbitraire). Les rares écartements du texte du A sont clairement signalés. Nous laissons au lecteur le soin de comparer le texte présenté ici avec les versions imprimées. Quelques points de comparaison avec le texte de P, présentés dans l'ordre des paragraphes du texte édité, peuvent, cependant, l'éclairer sur l'évolution du texte du miracle.

50. Aufhauser, *Miracula* (cité n. 37), p. 44-64 ; Festugière, *Sainte Thècle* (cité n. 37), p. 273-347.

51. G. Muccio, P. de' Cavalieri, Index codicum graecorum Bibliothecae Angelicae, *Studi italiani di filologia classica* 4, 1896, p. 7-184, voir p. 97 : S. Georgii miraculum <de bobus Theopisti agricolae> ; cf. Aufhauser, *Miracula*, p. vi.

§ 1. P propose une formule de datation plus développée que A : Ἐν τοῖς καιροῖς τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως Θεοδοσίου, ἐν οἷς πρὸ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς (aux temps de notre très pieux empereur Théodose, ceux d'avant notre génération). La dernière précision, absente du A, renvoie au passé lointain, en contradiction avec l'adjectif « notre » qui indique la contemporanéité du récit avec les événements décrits. Puisque Théodose figure comme « notre empereur » en fin du récit (l. 180), où le narrateur se pose en témoin des premiers miracles, le renvoi au passé n'appartient pas au récit primitif. Très présent dans la tradition manuscrite, ce renvoi ne se retrouve pas dans la métaphrase du prêtre Joasaph (Aufhauser, p. 45), texte proche de A à plusieurs égards (cf. *infra*).

§ 1. A situe les événements sept ans ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῶν, postulant la virginité prénuptiale des deux époux, tandis que P, dans une phrase modifiée, ne parle que de τῆς παρθενίας αὐτῆς, la virginité de la femme uniquement. C'est la vision qui domine dans la tradition manuscrite du miracle, à l'exception cependant de la métaphrase du prêtre Joasaph : εἶχον ἑπτὰ χρόνους ὁποὺ ἐφύλαττον παρθενίαν *(ibid.)*, qui attribue aux deux époux une abstinence postnuptiale (mariage non consommé).

§ 5. À la place de διὰ μικρὰν αἴτησιν (saint Georges interviendrait « sur une simple demande ») dans A, P fournit la leçon διὰ μικροῦ σκεύους ἕως, manifestement corrompue. La leçon primitive pourrait être διὰ μικροῦ σκεύους ἐλαίου (pour un petit vase d'huile), attestée notamment dans l'*Ambrosianus*. Dans le miracle du soldat parti guerroyer en Syrie et égorgé par un aubergiste sur son chemin de retour (cf. *supra*, n. 37), il est en effet question d'une offrande d'huile apportée par sa femme au sanctuaire de saint Georges, qui intervient ensuite pour sauver son mari. La leçon de A apparaît donc comme une réécriture d'un passage corrompu ; cf. également *infra*, n. 2 de la traduction.

§ 6. La version A est la seule à donner un décompte net des bœufs en possession de Théopiste : il va labourer avec deux paires de bœufs, en laissant une troisième chez lui, et avec un valet (et non avec plusieurs serviteurs, comme dans P) ; après la perte des deux paires, il promet au saint de lui en offrir une. Quant aux circonstances de leurs retrouvailles, P complète A par deux précisions sur la route où il a fallu les chercher : le saint ordonne à Théopiste Ὕπαγε κατὰ τήνδε τὴν ὁδόν (Prends la route *que voici*) et celui-ci part κατὰ τὴν δηλωθέντα *[sic]* αὐτῷ ὁδόν (par la route *qui lui a été indiquée*). Il ressort de la suite du récit que Théopiste devait en effet chercher ses bœufs sur une route bien précise. Il est pourtant difficile de trancher si c'est le rédacteur du P qui recherche une meilleure cohérence en complétant le récit, ou celui du A qui omet, sans raison apparente, de petits détails du texte.

Un répertoire systématique des divergences entre A et P serait long et si l'on ajoute d'autres manuscrits, il s'allongerait en proportion. Sans pouvoir établir un stemma directeur qui nous guiderait dans le choix des variantes, les éditeurs proposent ici le texte du A, le plus ancien et le moins corrompu, avec le complément des lacunes [entre crochets] d'après le P. Ce texte a bénéficié d'une relecture attentive de la part des éditeurs du volume et de Dmitry Afinogenov, que nous remercions.

C.Z.

185r Θαῦμα παράδοξον γενόμενον ὑπὸ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου ἐν τῇ Καππαδόκων χώρᾳ ἐπὶ Θεοδοσίου μεγάλου βασιλέως

1. Ἀκούσατε ἀδελφοὶ παράδοξον θαῦμα γενόμενον ὑπὸ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου.

Ἐν τοῖς καιροῖς τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως Θεοδοσίου ἦν τις ἄνθρωπος ἐν Καππαδόκοις ὀνόματι Θεόπιστος, ἡ δὲ σύμβιος αὐτοῦ ὀνόματι Εὐσεβεία. Κατὰ δὲ ὀνόματα αὐτὰ αὐτῶν εὐσεβεῖς ἐτύγχανον, ἔσχον δὲ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῶν ἔτη ἑπτὰ καὶ τέκνον αὐτοῖς οὐχ ὑπῆρχεν.

2. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ἐξῆλθεν ὁ Θεόπιστος πρὸς τὴν χώραν αὐτοῦ τοῦ ἀροτριᾶν μηνὶ Μαΐω εἰκάδι. Ἀροτριῶντος δὲ μετὰ τοῦ δούλου αὐτοῦ ἀφῆκεν τὰ ζεύγη αὐτοῦ πρὸς τὸ ἑλκυσθῆναι χόρτον· ὁ δὲ ἔθηκε ἑαυτὸν καὶ ἀφύπνωσεν. Ἑλκυσθέντων δὲ τῶν [βοῶν τὴν χ]λόην, [ἀνείλοντο πρὸς τὰς χώ]ρας καὶ ἀφανεῖς ἐγένετο.

Ἔξυπνος δὲ γενόμενος ὁ Θεόπιστος λέγει πρὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ· «Τί γεγόνασιν τὰ ζεύγη τῶν βοῶν ἡμῶν;»

Ὁ δὲ λέγει· «Ζῇ Κύριος ὁ Θεός, οὐ γινώσκω, ὅτι ἔπεσα κἀγὼ καὶ ἀφύπνωσα.»

Ὁ δὲ ἐγερθεὶς καὶ γυρεύ[σ]ας ἅπαντα οὐδὲν ηὗρεν.

3. Εἰσελθὼν δὲ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, λέγει τῇ γυναικὶ αὐτοῦ· «Γύναι, ἐχαώσαμεν τὰ ζεύγη τῶν βοῶν ἡμῶν.»

Ἡ δὲ λέγει αὐτῷ· «Πῶς;»

Ὁ δὲ ἔφη· «Ἀπελύσαμεν αὐτὰ πρὸς τὸ ἑλκυσθῆναι χλόην, ἡμεῖς δὲ πεσόντες ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἀπενεκρώθημεν· ἐξυπνισθέντων δὲ ἡμῶν, οὐδὲν ηὕρομεν.»

Ἡ δὲ λέγει αὐτῷ· «Οὐκ ἐγύρευσας αὐτά.»

Ὁ δὲ ἔφη· «Πίστευσόν μοι, γύναι, ἅπαντα τὸν τόπον ἐγύρευσα, ἀλλ' οὐδὲν ηὗρον.»

Ἡ δὲ ἀτενίσασα τὸ ὄμμα εἰς τὸν οὐρανὸν λέγει· «Εὐχαριστῶμεν τὸν ἐλεήμονα Θεὸν τὸν ἅγιον· καὶ εἰ μὲν ἡμέτερά εἰσιν, ἡμέτερα γενήσονται· εἰ δὲ μή γε, ὁ Θεὸς σώσει αὐτά.»

185v 4. Τῇ δὲ ἐπαύριον ὁ Θεόπιστος λέγει πρὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ· | «Ἔπαρον τὸ ἕτερον ζεῦγος τῶν βοῶν ἡμῶν καὶ ἐξελθὼν ἀροτρία· ἀλλὰ ἀσφαλῶς τήρει αὐτά, κἀγὼ ἀπελθὼν γυρεύσω αὐτά.» Ὁ δὲ ἐξελθὼν καὶ δι' ὅλης τῆς ἑβδομάδος γυρεύσας καὶ μηδὲν εὑρηκὼς ἀνέκαμψε πρὸς τὸν οἶκον αὐτοῦ λέγων μηδὲν εὑρηκέναι.

5. Οἱ δὲ γείτονες αὐτοῦ ἐλθόντες ἤρξαντο μετριάζειν πρὸς αὐτὸν λέγοντες αὐτῷ· «Οὐ πρέπει σοι οἰκοδεσποτεῖν, ἐπεὶ ἐχάωσας τὰ ζεύγη τῶν βοῶν σου.» Ὁ δὲ ὑπεμειδίᾳ. Οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· «Κάλεσον ἁγίους τινάς, ἵνα σπεύσοντες ἐπισκέψονταί σε καὶ εὑρήσεις αὐτά.»

Λέγει τις ἐξ αὐτῶν νεανίσκος ὡς ἐν μετριασμῷ· «Ἐπικάλεσον τὸν ἅγιον Γεώργιον, τὸν ἐν Καππαδόκοις, ἐπειδὴ γὰρ θερμὸς ὑπάρχει, καὶ γὰρ διὰ μικρὰν αἴτησιν ἐξήλατο ἄνθρωπον ἀπὸ Συρίαν. Ὁμοίως καὶ σὺ ἐὰν ἐπικαλέσῃς αὐτόν, εὑρήσεις τὰ βοΐδιά σου.»

Ὁ δὲ Θεόπιστος λέγει γελῶν· «Τάχα ἐπικαλῶ αὐτόν.»

---

9 τὸν ἡμερὸν A || **11** ἑλκυσθέντος A || **13** παῖδαν A || **16** εὗρεν A || **21** ἐξυπνησθέντων A || εὕρωμεν A || **23** ἅπαν A || εὗρον A || **24** ἀτενήσασα A || **25** τὸν ἅγιον P ; τῶν ἁγίων A || ἡ A || **28** εὐδομάδος A || **31** οἰκοδεσπότης A || ὑπεμηδίᾳ A || **32** τηνάς A || **34** νεανίσκως A || **35** ἔτησιν A || **36** ὁμοίος A || ἐπικαλέση A || βοήδιά A

Miracle extraordinaire opéré par le saint mégalomartyr Georges au pays des Cappadociens sous Théodose, grand empereur

1. Écoutez mes frères un extraordinaire miracle opéré par le saint mégalomartyr Georges !

Aux temps du très pieux empereur Théodose, il y avait chez les Cappadociens un homme du nom de Théopiste et son épouse du nom d'Eusébie. D'après leurs noms mêmes ils étaient pieux, et sept ans s'étaient écoulés depuis qu'ils n'étaient plus vierges, et ils n'avaient pas d'enfant.

2. L'un donc de ces jours Théopiste partit pour labourer son champ, un 20 mai. Comme il labourait avec son serviteur, il lâcha ses paires de bœufs pour qu'ils broutent de l'herbe. Il s'installa et s'endormit. Comme les bœufs broutaient l'herbe, ils s'éloignèrent dans les champs et disparurent.

À son réveil Théopiste dit à son valet : « Qu'est-ce que sont devenues nos paires de bœufs ? »

L'autre dit : « Le Seigneur Dieu est vivant ! Je ne sais pas, parce que je me suis couché moi aussi, et je me suis endormi. »

Théopiste se leva, les chercha tous et ne trouva rien.

3. Arrivé chez lui il dit à sa femme : « Femme, nous avons perdu nos paires de bœufs ! »

Elle lui dit : « Comment ? »

Il dit : « Nous les avons lâchés pour qu'ils broutent de l'herbe, nous nous sommes couchés et avons sombré dans le sommeil. Une fois réveillés, nous n'avons rien trouvé. »

Elle lui dit : « Tu ne les as pas cherchés ! »

Il dit : « Fais-moi confiance, femme, j'ai exploré tout l'endroit, mais je n'ai rien trouvé. »

Elle leva les yeux au ciel et dit : « Rendons grâces au saint Dieu miséricordieux ! Et si ces bœufs sont nôtres, ils le redeviendront ; sinon, Dieu les sauvera ! »

4. Le lendemain Théopiste dit à son valet : « Prends notre autre paire de bœufs et pars labourer, mais tiens-les à l'œil ! Et moi, je partirai chercher les autres. » Et il partit, chercha la semaine entière et, n'ayant rien trouvé, retourna chez lui en disant qu'il n'avait rien trouvé.

5. Ses voisins arrivèrent et se mirent à le railler en lui disant : « Il ne te convient pas d'être maître d'une maison, puisque tu as perdu tes paires de bœufs ! » Il riait jaune. Ils lui disent : « Invoque des saints pour qu'ils se dépêchent de te porter secours, et tu les trouveras ! »

Parmi eux un jeune homme dit en manière de raillerie : « Invoque saint Georges, celui de Cappadoce, puisqu'il est rapide et qu'il a en effet, sur une simple demande, extrait de Syrie un homme. De même, si toi aussi tu l'invoques, tu retrouveras tes bœufs. »

Théopiste dit en riant : « Peut-être que je vais l'invoquer. »

Ὁ δὲ νεανίσκος λέγει· «Ἐξ ὅλης ψυχῆς σου κάλεσον αὐτόν.»

Ὁ δὲ Θεόπιστος ἔφη πρὸς αὐτόν· «Ζῇ Κύριος ὁ Θεός, ἐὰν εὕρω τὰ βοΐδιά μου, τὸ ἓν ζεῦγος σφάξω καὶ καλῶ αὐτόν. Ἀλλ' οὐ μὴ ἔλθῃ φανερῶς, ἐπειδὴ ἀπέθανεν· καὶ πῶς μέλλει τρυφᾶν;»

6. Ὁ δὲ φιλάνθρωπος Θεός, ὁ θέλων *ἅπαντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, θέλων δεῖξαι τὰ θαύματα τῶν ἁγίων αὐτοῦ καὶ πεῖσαι τοὺς κακόφρονας αἱρετικοὺς τοὺς δοκοῦντας μὴ εἶναι Ἀνάστασιν, δεῖξαι δὲ βουλόμενος πείρᾳ καὶ τὴν τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου ἐπίσκεψιν, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ φαίνεται τῷ Θεοπίστῳ καὶ λέγει αὐτῷ·

6. Ὁ δὲ φιλάνθρωπος καὶ ἐλεήμων Θεός, ὁ θέλων *πάντας σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, θέλων δεῖξαι τὰ θαύματα διὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ καὶ πεῖσαι τοὺς κακόφρονας αἱρετικοὺς τοὺς δοκοῦντας μὴ εἶναι Ἀνάστασιν, καὶ δεῖξαι βουλόμενος καὶ τὴν τοῦ ἁγίου ἐπίσκεψιν, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ φαίνεται ὁ ἅγιος Γεώργιος λέγων·

«Θεόπιστε, Θεόπιστε.

— Ἰδοὺ ἐπικέκληκάς με;

— Ὕπαγε κατὰ τὴν ὁδὸν, καὶ εὑρήσεις τὰ βοΐδιά σου, καὶ ὡς ὑπεσχέθης ποίησον, κἀγὼ εἰσέλθω.»

Ὁ δὲ ἔξυπνος γενόμενος λέγει πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ· «Τάδε καὶ τάδε εἶδον.»

186r Ἡ δὲ εἶπεν· | «Πορεύου καὶ εἴ τι ἀποκαλύψει ὁ ἅγιος.» Ὁ δὲ ἀπελθὼν ηὗρεν τὰ ζεύγη τῶν βοῶν αὐτοῦ κατὰ τὴν ὁδὸν βοσκόμενα. Περιχαρὴς δὲ γενόμενος καὶ εὐχαριστήσας τὸν ἅγιον ἤγαγεν αὐτὰ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

Λέγει αὐτῷ ἡ σύμβιος αὐτοῦ θέλουσα μετριάσαι· «Τάχα οὐκ ἀπῆλθες ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ;»

Ὁ δὲ ἔφη· «Γύναι πίστευσόν μοι. Καὶ ἔνθεν καὶ ἔνθεν ἐκεῖ ὥδευον, ἀλλ' οὐδὲν ηὕρισκον. Οὐ γὰρ μέγα μῆκος ὁδοῦ ἐστιν, ἕως σταδίου ἑνός.»

Ἡ δὲ λέγει αὐτῷ· «Εὐχαριστήσωμεν τῷ Θεῷ καὶ τῷ ἁγίῳ μεγαλομάρτυρι Γεωργίῳ, καὶ ὃ ἐπηγγείλω ποίει ταχέως.»

Ὁ δὲ ἔφη· «Σφάξωμεν ἔριφον, ὅπως τὴν τοῦ ἁγίου μνήμην ἐκτελέσωμεν.» Τοῦτο δὲ ἔφησεν, νομίζων τῷ ἁγίῳ ἀρέσκειν.

7. Ἐν δὲ τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ φαίνεται αὐτῷ ὁ ἅγιος, καὶ λέγει αὐτῷ· «Θεόπιστε.»

Ὁ δὲ λέγει· «Ἰδοὺ ἐγώ, κύριέ μου.»

Λέγει αὐτῷ ὁ ἅγιος· «Εἰς τὴν ἔριφον ταύτην ἔμελλες τοῦ καλεῖν με; οὐκ αἰσχύνει; αὐταρκεῖ μοι ἔριφος; ὃ ἐπηγγείλω πλήρωσον καὶ σφάξον τὸ ἓν βοΐδιόν σου, κἀγὼ εἰσέρχομαι. Ἐὰν δὲ μή, μετανοῆσαι ἔχεις.»

Ὁ δὲ ἐξυπνίσας διηγεῖται ἅπαντα τὰ ἐν τῇ ὀπτασίᾳ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ.

Ἡ δὲ ἔφη· «Σφάξωμεν πρόβατον ἓν καὶ ἀρνίον, καὶ πάντως δέχεται αὐτὰ ὁ ἅγιος.» Οἱ δὲ ποιήσαντες ἐξετέλεσαν τοῦ ἁγίου τὴν μνήμην.

8. Καὶ πάλιν φαίνεται αὐτῷ ὁ ἅγιος τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ, καὶ λέγει αὐτῷ· «Θεόπιστε.»

Ὁ δὲ ἔφη· «Ἰδοὺ ἐγώ, κύριέ μου.»

---

39 βοῦδιά A ‖ **40** ἐπηδὴ A ‖ **45** πῆσαι A ‖ **46** πῆσαι A ‖ **47** πείρᾳ nos : πεῖσαι A ‖ **50** τὸ A ‖ **53** βοήδιά A ‖ **56** εὗρεν A ‖ **62** εὑρίσκον A ‖ μίκος A ‖ **65** ἔρηφον A ‖ **66** τὸ A ‖ **69** ἔρηφον A ‖ ἐσχύνη A ‖ **70** ἔρηφος A ‖ βοήδιόν A ‖ **72** ἐξυπνήσας A

Le jeune homme dit : « De toute ton âme, appelle-le ! »

Théopiste lui dit : « Le Seigneur Dieu est vivant ! Si je trouve mes bœufs, j'en égorgerai une paire et j'inviterai le saint. Mais il n'y a pas de danger qu'il vienne se montrer, puisqu'il est mort ; et comment va-t-il banqueter ? »

6. Dieu, qui aime les hommes voulant *sauver tous les hommes et les faire venir à la connaissance de la Vérité*[1], voulant manifester les miracles de ses saints et convaincre ces insensés d'hérétiques qui s'imaginent qu'il n'est pas de Résurrection, et souhaitant démontrer par la preuve la sollicitude du saint et glorieux mégalomartyr Georges, apparaît cette nuit-là à Théopiste et lui dit :

6. Dieu, qui aime les hommes voulant *sauver tous et les faire venir à la connaissance de la Vérité*, voulant manifester les miracles opérés par ses saints et convaincre ces insensés d'hérétiques qui s'imaginent qu'il n'est pas de Résurrection, et souhaitant démontrer la sollicitude du saint, saint Georges apparaît cette nuit-là en disant[2] :

« Théopiste, Théopiste !

– Voici ! Tu m'as convoqué ?

– Prends la route et tu trouveras tes bœufs. Et fais ce que tu as promis, et moi je viendrai ! »

À son réveil Théopiste dit à sa femme : « J'ai vu ci et ça. »

Elle dit : « Mets-toi en route, au cas où le saint révélerait quelque chose ! » Il partit et il trouva ses paires de bœufs qui pâturaient le long de la route. Rempli de joie, il rendit grâces au saint et les mena chez lui.

Son épouse lui dit en voulant le railler : « Peut-être que tu n'étais pas allé sur cette route-là ? »

Il dit : « Femme, fais-moi confiance ! Là-bas aussi je n'ai pas arrêté d'aller et venir, sans rien trouver. En effet, ça ne fait pas un long chemin, un stade tout au plus ! »

Elle lui dit : « Rendons grâces à Dieu et au saint mégalomartyr Georges, et ce que tu as promis, fais-le vite ! »

Il dit : « Égorgeons une chevrette pour célébrer la mémoire du saint ! » Il avait dit cela dans l'idée de plaire au saint.

7. Cette nuit-là le saint lui apparaît et lui dit : « Théopiste ! »

L'autre dit : « Me voici, mon seigneur ! »

Le saint lui dit : « C'est pour cette chevrette que tu allais m'inviter ? N'as-tu pas honte ? Est-ce qu'une chevrette me suffit ? Ce que tu as promis, accomplis-le et égorge un de tes bœufs, et moi je viens ! Sinon tu auras à t'en repentir ! »

Réveillé, il raconte à sa femme tout le contenu de sa vision.

Elle dit : « Égorgeons une brebis et un agneau, et de toute façon le saint les acceptera. » Ce que faisant ils célébrèrent la mémoire du saint.

8. Et de nouveau le saint lui apparaît cette nuit-là et lui dit : « Théopiste ! »

L'autre dit : « Me voici, mon seigneur ! »

1. 1 Tm 2,4.

2. La colonne de gauche suit la leçon de A, grammaticalement inattaquable, mais invraisemblable d'un point de vue théologique (Dieu n'apparaît pas en personne à un simple mortel). Dans la version P (colonne de droite), la vraisemblance est sauve, car c'est le saint qui apparaît et non Dieu, mais la syntaxe de la phrase pâtit.

Ὁ δὲ λέγει αὐτῷ· «Εἰς τὸ ἓν πρόβατον καὶ εἰς τὸ ἀρνίον ἔμελλες καλέσαι με; Οὐκ οἶδας ὅτι κόμης εἰμί, καὶ πλῆθος λαοῦ πολλοῦ ἐπακολουθεῖ μοι; Οὐχὶ σὺ ἀφ' ἑαυτοῦ εἶπας σφάξαι τὸ ἓν ζευγάριον καὶ καλέσαι με; ἀρτίως ἔλεγον συμπαθῆσαι σε εἰς τὸ ἓν βῶον, ἀλλ' οὐκ ἀνέχομαί σου. Ἐὰν μὴ σφάξῃς τὰ δύο ζεύγη τῶν βοῶν σου καὶ ὅσα ἂν
186v ἔ|χεις πρόβατα καὶ χοίρους, οὐκ εἰσέρχομαι εἰς τὸν οἶκόν σου ἀριστῆσαι, ἀλλ' αἰτοῦμαι Κύριον, καὶ σὲ καὶ τὸν οἶκόν σου πυρικαύστους ποιήσω.»

9. Ὁ δὲ ἔξυπνος γενόμενος καὶ φόβῳ πολλῷ συσχεθεὶς λέγει μεγάλῃ τῇ φωνῇ· «Οἴμοι, τί ποιήσω; Τίς ἐστιν ὁ καθ' ὕπνους φαινόμενος καὶ ἐπαπειλῶν μοι; Μὴ φάντασμά ἐστιν καὶ χλευάζει με, ὅπως τὴν ὕπαρξίν μου ἀπολέσω, καὶ ἔσομαι πένης ἐγώ τε καὶ ἡ σύμβιός μου; Μὴ ἁγίου εἰσὶν τὰ ῥήματα ταῦτα· "Σφάξον πάντα σου, κἀγὼ εἰσέλθω τοῦ ἀριστῆσαι"; Καὶ πῶς νεκρὸς μέλλει ἀριστᾶν; Οὐ ποιήσω τοῦτο, μήπως *ἀφανίσω τὸ μνημόσυνόν* μου. Εἴθε μὴ τὸ καθόλου ηὗρον αὐτά.»

Ἡ δὲ μακαρία Εὐσεβεία λόγοις παρακλητικοῖς παρεκάλει αὐτὸν λέγουσα· «Ὁ Θεὸς συγχωρήσει σοι ὅτι εἶπας φάντασμα ὑπάρχειν τὸν ἅγιον. Ἀδυνατεῖς τὴν τοῦ ἁγίου ἐπίσκεψιν. Τάχα πλουτίσαι σε μέλλει, ὡς καὶ πολλοὺς ἐπλούτισεν.» Ὡς δὲ μικρὸν ἱλαρώθη τῇ καρδίᾳ, λέγει αὐτῷ πάλιν ἡ κυρία Εὐσεβεία· «Κύριέ μου, τάχα οὐχ ηὕρομεν αὐτά, οὕτως νομίσωμεν χειμέριος γέγονεν καιρός, καὶ τὰ εἴκοσι πρόβατα καὶ οἱ δέκα χοῖροι ἀπῆλθον.»

10. Ὁ δὲ οὐκ ἠνέσχετο, ἀλλ' ἔμεινε μήτε {το} τρώγων μήτε πίνων ἐκ τῆς ἐπελθούσης αὐτῷ λύπης.

Ὁ δὲ ἅγιος φαίνεται αὐτῷ τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ἐφ' ἵππου λευκοῦ καθεζόμενος, βαστάζων καὶ τὸν Τίμιον Σταυρόν, καὶ λέγει αὐτῷ· «Ἄνθρωπε, δαιμόνιον ἔχεις, φάντασμα εἶναί με λέγεις.» Ὑπεδείκνυε δὲ αὐτῷ καὶ τὸν Τίμιον Σταυρὸν καὶ λέγει αὐτῷ· «Μὰ τὴν δύναμιν τοῦ Χριστοῦ μου, ἐὰν μὴ ποιήσεις τὸ θέλημά μου, πῦρ ἐξαποστελῶ παρὰ Θεοῦ, καὶ σὲ
187r καὶ τὰ ὑπάρχοντά σου ὑφ' ἓν ἀπολέσω. Καὶ κα|λεσόν μοι πλουσίους καὶ πένητας πρὸς ὑπηρεσίαν τῆς τραπέζης.»

11. Ἔξυπνος δὲ γενόμενος λέγει μεγάλῃ τῇ φωνῇ· «Ποιῶ ὅ τι κελεύεις, κύριέ μου· οὐ μόνον τὰ κτήνη μου τέμνω, ἀλλὰ πᾶσα ἡ ὕπαρξίς μου σή ἐστιν.» Ὁ δὲ ἐπέταξε τοὺς παῖδας αὐτοῦ καὶ πάντας τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ λέγων· «Τέμνετε τὰ κτήνη μου· τάδε καὶ τάδε εἶδον.»

Οἱ δὲ γείτονες αὐτοῦ καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτοῦ ἔλεγον ἐν ἑαυτοῖς· «Τάχα ἐμωράνθη καὶ θέλει *ἀπολέσαι τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ;*» Οἱ δὲ τέμνοντες τὰ πρόβατα καὶ τοὺς χοίρους καὶ τὰ ζεύγη τῶν βοῶν αὐτοῦ, ηὐτρέπισαν ἄρτους καὶ οἶνον πρὸς αὐτάρκειαν τοῦ ἀριστᾶν. Ὁ δὲ καλέσας πένητας καὶ ἐκ τῆς κώμης αὐτοῦ πολλοὺς ἕως τῶν ἑβδομήκοντα ἐκάλεσεν καὶ ἱερεῖς· καὶ ἦσαν ψάλλοντες καὶ δοξολογοῦντες τὸν Θεὸν ἀπὸ ἑσπέρας ἕως πρωΐ· ἔψαλλον δὲ κανόνας τοῦ ἁγίου, καὶ ἐκτελέσαντες τὴν θείαν λειτουργίαν ἦλθον πρὸς τὸ ἀριστῆσαι. Ποιήσαντες δὲ τὴν εὐχαριστίαν ἐκαθέσθησαν ἐκδεχόμενοι τὴν τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου παρουσίαν.

---

81 ἠσέρχομαι A || **83** λέγη A || **85** ἔσωμαι A || **87** ἀφανήσω A || **88** ἤθε A || εὗρον A || **91** πλουτῆσαι A || ἐπλούτησεν A || **92** εὕρωμεν A || **93** νομήσωμεν A || **95** πήνω A || **97** βαστάζον A || **103** κελέβεις A || **104** κτήνυ A || **109** ηὐτρέπησαν A || **110** εὐδομήκοντα A || **113** εὐχαρεστείαν A

Le saint lui dit : « C'est pour cette unique brebis et pour cet agneau que tu allais m'inviter ? Ne sais-tu point que je suis comte et qu'un grand nombre d'hommes d'armes m'accompagne ? N'as-tu point dit de toi-même que tu égorgerais l'une de tes paires de bœufs et que tu m'inviterais ? Je disais il y a peu que je réduisais ton dû à un seul bœuf, mais j'en ai assez de toi ! Si tu n'égorges pas tes deux paires de bœufs et tout ce que tu as de brebis et de cochons, je ne viens pas déjeuner chez toi, mais j'en fais la demande au Seigneur, et c'est en cendres que je vous réduirai, toi et ta maison ! »

9. À son réveil, pris d'une grande frayeur Théopiste dit à grands cris : « Hélas ! Que faire ? Qui est-il, celui qui m'apparaît en songe et me menace ? Est-ce que ce n'est pas un fantôme qui se moque de moi pour que je détruise mon bien et que je devienne pauvre, moi et mon épouse ? Est-ce qu'elles sont d'un saint, ces paroles : "Égorge tout ce qui est à toi, et moi je viendrai déjeuner" ? Et comment un mort va-t-il déjeuner ? Je n'en ferai rien de peur que ne *s'abolisse ma mémoire*[3]. Ah si seulement je ne les avais pas trouvés du tout ! »

La bienheureuse[4] Eusébie le réconforte avec des paroles consolantes en disant : « Que Dieu te pardonne d'avoir dit que le saint était un fantôme ! Tu déprécies la sollicitude du saint. Peut-être bien qu'il va t'enrichir, comme il en a enrichi beaucoup. » Et comme il se réjouissait quelque peu en son cœur, Dame Eusébie lui dit à nouveau : « Mon seigneur, on aurait très bien pu ne pas les avoir trouvés, pensons comme ça qu'il ait fait mauvais temps, et que les vingt brebis et les dix cochons se soient échappés... »

10. Théopiste avait perdu courage ; il resta sans manger ni boire à cause du chagrin qui l'accablait.

Le saint lui apparaît cette nuit-là, montant un cheval blanc, brandissant aussi la Vénérable Croix, et il lui dit : « Homme, tu as un démon en toi, tu dis que je suis un fantôme ! » En lui montrant aussi la Vénérable Croix il lui dit : « Par la puissance de mon Christ, si tu ne fais pas ma volonté, j'enverrai le feu de Dieu, et je vous détruirai d'un seul coup, toi et ce qui t'appartient. Et invite-moi des riches et des pauvres pour qu'ils soient servis à table ! »

11. À son réveil Théopiste dit à grands cris : « Je fais ce que tu ordonnes, mon seigneur ; non seulement j'abats mon bétail, mais tout mon bien est à toi. » Il donna ordre à ses valets et à tous ses parents en disant : « Abattez mon bétail ; j'ai vu ci et ça ! »

Ses voisins et ses parents se disaient à part soi : « Peut-être qu'il est devenu fou et qu'il veut *abolir sa mémoire*[5]. » Quant à ceux qui abattaient ses brebis, ses cochons et ses paires de bœufs, ils préparèrent des pains et du vin en suffisance pour le déjeuner. Ayant de son côté invité des pauvres et beaucoup de gens de son village, jusqu'à soixante-dix, il invita aussi des prêtres : ils étaient là à psalmodier et à glorifier Dieu du soir au matin ; ils psalmodiaient des canons du saint et, après avoir célébré la divine liturgie, ils vinrent déjeuner. Après avoir prononcé les grâces, ils s'assirent pour attendre la venue du saint mégalomartyr Georges.

3. Ex 17,14.
4. P propose la leçon κυρία.
5. Jb 18,17.

12. Καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ κρότος ἐγένετο μέγας καὶ ταραχὴ πολλή, καὶ ἔφθασαν εὐθέως τριάκοντα νεώτεροι καθεζόμενοι ἐφ' ἵππον, καὶ λέγουσιν αὐτῷ· «Ὁ κόμης ἔρχεται.» Ἔτι δὲ αὐτῶν λαλούντων, ἔρχονται ἄλλοι πλείονες κράζοντες· «Ὁ κόμης ἔρχεται, ἀλλ' ἐξέλθετε εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ».

Ὁ δὲ ἐξελθὼν μετὰ φόβου λέγει· «Τίς ἐστιν, κύριοί μου;»

Οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· «Νέος κόμης καλούμενος Γεώργιος· ἔστιν δὲ τὸ γένος Καππάδοξ καὶ ἔρχεται τοῦ ἀριστῆσαι ἐν τῷ οἴκῳ σου.»|

187v Καὶ λέγει αὐτοῖς· «Τοιαύτην παρρησίαν ἔχει;»

Οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· «Ὁ βασιλεὺς {τῶν βασιλευόντων} ὡς ἔνδοξον καὶ χρήσιμον αὐτοῦ δοῦλον ἔχει, οὐ μόνον τὴν κομητοῦραν αὐτοῦ ἐχαρίσατο, ἀλλὰ πάντας ἐπισκοπεῖν.»

Ὁ δὲ Θεόπιστος ἐκπλαγεὶς ἐν ἑαυτῷ λέγει· «Οὔτε ἄρτους ἔχω οὔτε οἶνον, ἵνα οὗτοι χορτασθῶσιν.»

Ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος φαίνεται αὐτῷ ὁ ἅγιος ἐφ' ἵππου λευκοῦ καθεζόμενος, καὶ δύο νεανίσκοι ὡραῖοι σφόδρα κρατοῦντες αὐτὸν ἔνθεν καὶ ἔνθεν, καὶ πλήθη ὄπισθεν αὐτοῦ ἐπακολουθοῦντες, οἱ μὲν καβαλλάριοι, οἱ δὲ πεζοί. Ἐπιφαίνονται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς κώμης τινὲς θορυβοῦντες καὶ λέγοντες· «Ὁ κόμης ἦλθεν.»

Ὁ δὲ ἅγιος λέγει· «Χαίροις Θεόπιστε, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ πάντες.»

Οἱ δὲ προσκυνήσαντες αὐτὸν λέγουσιν· «Καλῶς ἦλθεν ὁ ἅγιος ἡμῶν κόμης.»

Ὁ δὲ ἅγιος ἐπέβη τοῦ ἀριστᾶν καὶ λέγει· «Θεόπιστε.»

Ὁ δὲ λέγει· «Ἰδοὺ ἐγώ, κύριέ μου.»

Καὶ λέγει αὐτῷ· «Ὡς ἔμαθον ὅτι τὸν ἅγιον <Γεώργιον> ἔμελλες τοῦ καλεῖν, ἀντὶ δὲ αὐτοῦ εἰμι ἐγώ, ὅτι ἐγὼ Γεώργιος καλοῦμαι καὶ Καππάδοξ· ἀλλά μὴ λυποῦ, οὐ μὴ ἀπολέσεις τὸν κόπον σου.»

Ὡς δὲ μικρὸν ἱλαρώθη λέγει τῷ ἁγίῳ· «Ἐλθέτωσαν ὅσους κελεύεις τοῦ ἀριστᾶν.

— Οὐχί, ἀλλ' εἰς ἕτερον στρατιώτην μέλλουσιν καὶ αὐτοὶ ἀριστᾶν.» Καὶ ἐκέλευσεν πάντας εἰς τὰ ζῷα αὐτῶν ἀπελθεῖν, καὶ κελεύσας οὗτος ὅτι μήτε κρίθου μήτε χόρτου τὰ ζῷα αὐτῶν ἁλοῦνται, πλὴν τοὺς δύο νεανίσκους ἐκέλευσεν παριστᾶναι ἐν τῇ τραπέζῃ. Καὶ λέγει· «Θεόπιστε.»|

188r Ὁ δὲ ἀποκρίθη· «Ἰδοὺ ἐγώ, κύριε.»

Λέγει αὐτῷ ὁ ἅγιος· «Καθέσθωσιν οἱ φίλοι σου πάντες, καὶ σὺ καὶ ἡ γυνή σου. Καὶ οὗτοι οἱ δύο νεανίσκοι ὑπερετῶσι τῇ τραπέζῃ.»

13. Ὁ δὲ Θεόπιστος λέγει τοῖς νεανίσκοις· «Ἰδοὺ τὰ σκεύη τοῦ οἴνου· ὅταν δὲ πληρωθῶσιν πάντα, ἀνοιχθήτω ὁ πίθος.»

Οἱ δὲ λαβόντες λαγύνια πάνυ μικρὰ ὅσον ἐκέρνουν, τοσοῦτον ἐκπληθύνοντο· οὔτε τὰ σκεύη ἐπληροῦντο, οὔτε τὸν πίθον ἠκόντισαν· καὶ ὁ προρρηθεὶς ἄρτος ὑπερεπερίσσευσεν, καὶ ἐμεθύσθησαν πάντες καὶ ηὐφράνθησαν.

Ὁ δὲ ἅγιος Γεώργιος λέγει πρὸς τὸν Θεόπιστον· «Θεόπιστε, τὰ μὲν κρέη πάντες ἐσθίετε, τὰ δὲ ὀστέα φυλάττετε πρὸς μαρτυρίαν τοῦ ἁγίου Γεωργίου τοῦ μάρτυρος, καὶ μηδεὶς ἐξ αὐτῶν ῥίψῃ ἕν, καὶ δεινῶς τιμωρήσομεν αὐτόν.»

---

115 εὔφθασαν A ‖ **119** κύριοί μου P ; κύριε A ‖ **123** τῶν βασιλευόντων *deest* P ‖ **124** ἐχαρήσατο A ‖ ἐπισκοπῆ A ‖ **128** νεανίσκοι ὡραῖοι *nos* : νεανίσκους ὁραίους A, νεανίσκοι ὡραίοις P ‖ **135** Γεώργιον P ; *deest* A ‖ **136** Καπάδοξ A ‖ **138** ἡλαρώθη A ‖ **147** ἀνυχθήτω A ‖ **148** λαγύνοια πάνοι A ‖ **149** πήθον εἰκόντησαν A ‖ προρρηθὴς A ‖ **150** εὐφράνθησαν A ‖ **151** κρέει A ‖ **152** πρὸ A ‖ μηδὲν A ‖ **153** ῥίψι A ‖ τιμωρήσωμεν A

12. Et c'est à ce moment qu'il se fit un grand vacarme et un grand tumulte, et qu'arrivèrent sur le champ trente jeunes gens à cheval qui lui dirent : « Le comte arrive ! » Comme ils parlaient encore, d'autres arrivent plus nombreux en criant : « Le comte arrive, sortez donc à sa rencontre ! »

Théopiste sort effrayé et dit : « Qui est-ce, Messieurs ? »

Ils lui disent : « Un nouveau comte appelé Georges ; il est cappadocien d'origine et il vient déjeuner chez toi ».

Et il leur dit : « Il a un tel privilège ? »

Ils lui disent : « L'empereur le tient pour un serviteur glorieux et précieux : non seulement il lui a octroyé le titre de comte, mais aussi la fonction d'inspecter tout le monde. »

Frappé d'étonnement Théopiste dit à part soi : « Je n'ai ni pains ni vin pour les rassasier. »

Comme il parlait encore, le saint lui apparaît montant un cheval blanc, et deux fort beaux jeunes gens l'escortant de part et d'autre, et par derrière une foule l'accompagnant, cavaliers et fantassins. Apparaissent aussi des gens du village faisant du vacarme et disant : « Le comte est arrivé ! »

Le saint dit : « Salut à toi, Théopiste, et à tous ceux qui sont avec lui[6] ! »

Ils se prosternèrent devant lui en disant : « Bienvenue à notre saint comte ! »

Le saint s'avança pour déjeuner et dit : « Théopiste ! »

L'autre dit : « Me voici, mon seigneur ! »

Et Georges lui dit : « Comme j'ai appris que tu allais inviter saint <Georges>, me voici à sa place, parce que je m'appelle Georges et que je suis cappadocien ; mais ne te chagrine pas, il n'est point à craindre que tu perdes ta peine. »

Comme Théopiste se réjouissait quelque peu, il dit au saint : « Que viennent déjeuner tous ceux que tu commandes !

– Non pas ! Ils vont déjeuner chez un autre stratiote eux aussi. » Et il ordonna à tous d'enfourcher leurs montures, et il ordonna que celles-ci ne se précipitent ni sur l'orge ni sur l'herbe, tandis qu'il ordonnait aux deux jeunes gens de se tenir à la disposition de la table. Et il dit : « Théopiste ! »

Il répondit : « Me voici, seigneur ! »

Le saint lui dit : « Que tous tes amis s'asseyent, et toi, et ta femme ; et que ces deux jeunes gens fassent le service de la table ! »

13. Théopiste dit aux jeunes gens : « Voici les vases de vin ; quand ils seront tous vides, ouvrez la jarre ! »

Autant ils versaient de leurs tout petits pichets, autant ceux-ci se remplissaient ; les vases ne se vidaient pas et l'on ne mit pas la jarre en perce. Et le susdit pain fut surabondant, et ils s'enivrèrent tous et furent repus.

Saint Georges dit à Théopiste : « Théopiste, mangez tous les viandes, mais conservez les os en témoignage de saint Georges le martyr, et que personne n'en jette un seul, sinon nous le châtierons sévèrement ! »

6. La leçon de P μετά σου apparaît préférable mais n'est pas nécessairement originelle.

Ὁ δὲ Θεόπιστος ψιθυρίσας πρὸς τὴν σύμβιον αὐτοῦ λέγει αὐτῇ· «Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι οὐ μόνον τὴν ὕπαρξίν μου φάγωσιν, ἀλλὰ καὶ μὲ καὶ τοὺς φίλους μου δεινῶς τιμωρήσει;»

Ἡ δὲ λέγει· «Σιώπα, οὐδὲν γὰρ κακὸν ἐποίησεν ὁ ἅγιος οὗτος.» Ὁ δὲ ἐφιμώθη.

Ὅταν ηὐφράνθησαν πάντες, λέγει αὐτοῖς ὁ ἅγιος· «Ψάλλετε τοῦ ἁγίου.»

Οἱ δὲ ἔψαλλον· «Γεωργηθεὶς ὑπὸ Θεοῦ» καὶ τὰ ἑξῆς. Καὶ ἤρξαντο πρεσβεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου· ἐπρέσβευε δὲ καὶ ὁ ἅγιος σὺν αὐτοῖς, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου Γεωργίου. Καὶ εἰπόντες τὸ «Παναγία Θεότοκε βοήθει», ἐξεγέρθησαν ἅπαντες.

14. Ὁ δὲ ἅγιος ἐπέβη ἐπὶ τὸν ἵππον αὐτοῦ καὶ ἐκέλευσεν πάντας ὁδοιπορεῖν, πλὴν τοὺς δύο νεανίσκους ἐκράτησε μετ' αὐτοῦ, καὶ λέγει· «Φέρετέ μοι τὰ ὀστᾶ ὧδε.»

Οἱ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔλεγον· «Τάχα ἐμεθύσθη, καὶ τί ποιεῖ οὐκ οἶδεν.»

188v Ὁ δὲ Θεόπιστος λέγει· | «Τάχα ἠλεήσε με καὶ θέλει κομίσασθαί μοι, κἂν ἓν νόμισμα.»

Οἱ δὲ φέροντες τὰ ὀστᾶ ἔρριψαν αὐτὰ ἔμπροσθεν αὐτοῦ. Καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν λέγει· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, εἰς Ὃν ἐγὼ ἤθλησα ὁ δοῦλος Σου, ἐλθέτω ἡ εὐλογία Σου ἐπὶ τὸν δοῦλον Σου Θεόπιστον ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ· καὶ ὡς ἐπλήθυνας τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς, πλήθυνον τὰ ἀγαθά Σου ἐπὶ τὸν δοῦλόν Σου Θεόπιστον.» Καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο ἀναβρασμὸς τῆς γῆς, ὥστε πάντας πεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς. Ἀνέστησαν πάντα τὰ ζῷα ἐπὶ τὸ τετραπλοῦν.

Ὁ δὲ ἅγιος εἰπὼν τὸ «Σῴζεσθε» ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν. Ὁ δὲ ὄχλος ἰδὼν τὸ παράδοξον θαῦμα ἔκραξαν τὸ «Κύριε ἐλέησον» ἕως ὥρας ἱκανῆς. Ὁ δὲ Θεόπιστος καὶ ἡ σύμβιος αὐτοῦ ἤρξαντο θρηνεῖν καὶ λέγειν· «Διὰ τί τοὺς τιμίους αὐτοῦ πόδας οὐκ ἠσπασάμεθα;»

Καὶ ἤρξαντο θρηνεῖν μεγάλῃ τῇ φωνῇ καὶ λέγειν· «Συγχώρησον ἡμῖν, Κύριε, ἐπὶ τῇ ματαίᾳ ἡμῶν ἀγνοίᾳ.» Οἱ δὲ εὑρόντες τὸ ἴχνος τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἔνθα περιεπάτησεν ἦραν τὸν χοῦν. Ἐπ' ἀληθείας λέγω ὑμῖν ὅτι τυφλούς, χωλούς, δαιμονιῶντας καὶ τοὺς ἐν ῥίγει καὶ πόνον ὀδύνης σχομένους ἐθεράπευσεν.

15. Ἐξακουστὸν δὲ ἐγένετο <τοῦτο τὸ θαῦμα> ἐν ὅλῃ τῇ γῇ ἐκείνῃ, ὥστε καὶ ἐπὶ τοῦ θεοσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως Θεοδοσίου.

Ἐξακουστὸς δὲ ἐγένετο ὁ Θεόπιστος ἐν ὅλῃ τῇ γῇ ἐκείνῃ, ὥστε μυριάδας δοθῆναι αὐτῷ κτήνη· τῷ δὲ σίτῳ καὶ τῷ οἴνῳ τὸ δοθὲν αὐτῷ οὐκ ἦν ἀριθμός. Ἐποίησεν δὲ υἱοὺς

189r ἑπτὰ καὶ θυγατέρας τρεῖς. Ἔζησε δὲ ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἀφίξεως ἔτη εἴκοσι καὶ δύο. | Καὶ ἀπεκείρατο τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἐκοιμήθη ἐν εἰρήνῃ εἰς ὃ εὐκτήριον ἔχρησεν τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου.

Μετὰ δὲ μῆνας ἑπτὰ ἀπεκείρατο καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ ἐκοιμήθη καὶ αὐτὴ ἐν εἰρήνῃ δοξάζουσα Πάτερα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, καὶ τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Γεώργιον, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Κυρίῳ ἡμῶν, Ὧι ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἅμα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

---

154 ψιθυρήσας A ‖ **155** φύλους A ‖ **156** οἱ A ‖ ἐφημώθη A ‖ **157** εὐφράνθησαν A ‖ ψάλλατε A ‖ **158** ἐξεῖς A ‖ **160** βοήθη A ‖ **161** ὁδυπορεῖν A ‖ **162** φέρεταί A ‖ ὅδε A ‖ **164** ἠλέησεν A ‖ θέλη A ‖ κομήσασθαι A ‖ ἓν νόμισμα : ἐννόμισμα A ‖ **166** ἤθλησα *nos*; ἠθέλησα A ‖ ἐλθέτο A ‖ **167** Θεοπίστου A ‖ **169** πεσῖν A ‖ **171** Σώζεσθε A ‖ **172** εἰκανῆς A ‖ **173, 175** θρινεῖν A ‖ **175** λέγει A ‖ **176** ἤχνος A ‖ **177** χολούς A ‖ δαιμονιόντας A ‖ ῥήγῳ A ‖ **179** τοῦτο τὸ θαῦμα P; *deest* A ‖ **181** δωθῆναι A ‖ **183** ἔζησεν A ‖ ἔτι A ‖ **184, 186** ἀπεκήρατο A ‖ **187** ἁγίων μεγαλομάρτυραν A ‖ **189** τὸ A

Théopiste, murmurant à son épouse, lui dit : « Ne te l'avais-je pas dit? Non seulement ils mangeront mon bien, mais encore il va nous châtier sévèrement, moi et mes amis! »

Elle dit : « Silence! Il n'a rien fait de mal, ce saint. » Il se tint coi.

Quand ils furent tous rassasiés, le saint leur dit : « Psalmodiez (le *kontakion*) du saint! »

Ils se mirent à psalmodier : « Cultivé par Dieu[7], etc. » Et ils commencèrent à prier au nom du saint; quant au saint il priait avec eux au nom de saint Georges. Et après avoir dit le « Toute Sainte Vierge, viens en aide! », ils se levèrent tous.

14. Le saint enfourcha son cheval, ordonna à tous de se mettre en marche, sauf aux deux jeunes gens qu'il garda avec lui, et il dit : « Apportez-moi les os ici! »

Les autres se disaient entre eux : « Peut-être qu'il est ivre et ne sait pas ce qu'il fait. »

Théopiste dit : « Peut-être qu'il m'a pris en pitié et qu'il veut me dédommager, ne serait-ce que d'une pièce d'or. »

Ceux qui apportaient les os les jetèrent devant le saint. Et ayant levé les yeux au ciel il dit : « Seigneur Jésus-Christ pour Qui moi, Ton serviteur, j'ai subi le martyre, vienne Ta bénédiction sur Ton serviteur Théopiste de même que Tu multiplias les astres du ciel et la poussière de la terre, multiplie Tes bienfaits sur Ton serviteur Théopiste! » Et c'est à ce moment qu'il se fit un bouillonnement de la terre, au point que tous tombèrent sur le sol. Tous les animaux ressuscitèrent au quadruple.

En disant le « Soyez sauvés » le saint disparut à leurs yeux. La foule ayant vu l'extraordinaire miracle cria « Seigneur prends pitié! » pendant un bon moment. Quant à Théopiste et son épouse, ils se mirent à se lamenter et à dire : « Pourquoi n'avons-nous pas baisé ses vénérables pieds? » Et ils se mirent à se lamenter à grands cris, et à dire : « Pardonne-nous, Seigneur, notre folle ignorance! » Comme ils avaient trouvé la trace des pieds du saint là où il avait marché, ils en recueillirent la poussière. En vérité je vous le dis, elle a guéri des aveugles, des boiteux, des démoniaques, ceux qui sont atteints de tremblements et ceux qui sont perclus de douleurs.

15. <Ce miracle> connut la renommée par toute cette terre, jusqu'à notre très pieux empereur Théodose.

Théopiste connut la renommée par toute cette terre, au point que des myriades de têtes de bétail lui furent données[8]; quant à ce qui lui avait été donné en blé et en vin, on ne le comptait pas. Il fit sept fils et trois filles. Depuis cette fameuse venue il vécut vingt-deux ans. Et il se tonsura la chevelure, et il s'endormit en paix dans l'oratoire qu'il avait consacré au saint mégalomartyr Georges.

Après sept mois sa femme se tonsura et s'endormit elle aussi en paix, glorifiant le Père, le Fils, le Saint-Esprit et le saint mégalomartyr Georges, en Notre Seigneur Jésus-Christ, à Qui appartiennent la gloire et la puissance avec le Père et le Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen!

7. Ce sont les premiers mots du *kontakion* dans le quatrième ton, chanté lors de la messe du 23 avril, fête de saint Georges, œuvre de Joseph l'Hymnographe (IXe siècle).

8. Les deux propositions composant cette phrase ne semblent pas avoir de lien logique. Sans doute est-ce la raison pour laquelle le rédacteur de P a intercalé : « ses moyens d'existence augmentèrent au point que etc. » (ἐμεγαλύνθη ὁ βίος αὐτοῦ).

INDEX DES MANUSCRITS CITÉS

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, pp. 877–880.

ABSTRACTS/RÉSUMÉS

Frédéric Alpi, *À propos du synode chalcédonien de Tyr (518) : note de lecture* p. 1

Emperor Anastasius' sudden death in July 518 consequently led to the fall and exile to Egypt of the Antiochian Patriarch Severus. His Phoenician opponent, Archbishop Epiphanius, summoned a synod at Tyre, on September 16th. Two documents referring to this assembly survived: 1) the synodical letter addressed to the σύνοδος ἐνδημοῦσα of Constantinople, which presents a list of transgressions and crimes attributed to Severus and his local accomplice, John Mandrites; 2) a document appended to it which contains a vivid record of what took place in the principal church of Tyre that day, including the exclamations (φωναί) of the Chalcedonian congregation. A close reading of both texts sheds new light on the Christian topography and history of protobyzantine Tyre, namely on the reciprocal role played by the principal church and the sanctuary of the Holy Virgin (θεοτόκος), as well as on their respective locations. The latter can be very plausibly linked to the remains of a large suburban Christian basilica uncovered in 1995.

Theodora Antonopoulou, *Imperial hymnography: the second canon on St. John Chrysostom by Emperor Constantine VII Porphyrogenitus* p. 11

Three liturgical canons linked to the celebrated tenth-century political and literary figure of Emperor Constantine VII Porphyrogenitus have largely been overlooked in scholarly literature. This paper focuses on the unpublished second canon, dedicated to St. John Chrysostom, which came down to us in no fewer than nine manuscripts. Its attribution to the emperor is highly plausible. This article deals with the literary issues presented by the work, in particular its authorship, structure, sources, liturgical context, evaluation of the manuscript tradition, and metre. It also offers the first and at the same time critical edition of the canon with its *heirmoi*, and a critical review of its sources.

Pierre Benic, *La sainteté royale dans le roman hagiographique de* Barlaam et Joasaph *: la naissance d'un nouveau modèle de souverain ascète* p. 41

This article attempts to illustrate how Saint Euthymius the Athonite constructed a new model of sanctity through the figure of Saint Joasaph, prince of India and Christian monk. The ascetic achievements of the holy man occurred at the height of his power. Indeed, Joasaph is depicted wearing royal garments over his monastic frock. The text systematically transfigures the metaphysics of earthly rule and power into a spiritual journey of conversion that leads the king and his people towards personal and common salvation. Through this new model of royal sanctity, the Georgian prince and abbot, Euthymius, urges readers to consider the ever-delicate question of rule and salvation through the prism of asceticism, inscribing it into the political program of many rulers to come.

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 881-893.

Albrecht BERGER, *Einige Bemerkungen zur Textgeschichte des* Bios *des Nephon von Konstantiane* p. 55

The long *Bios* of Saint Nephon (*BHG* 1371z) is a completely fictitious text, dated to the period of Constantine the Great, but actually written ca. 970. The only edition of the *Bios*, published by Aleksandr Vasil'evič Rystenko in 1928 in Odessa, does not meet the modern standards. This contribution offers some preliminary insights for the forthcoming new edition by examining the manuscripts and the textual history, through the consideration of the original title, the name of the author, and the chapter numbers.

André BINGGELI, *Le patriarche Taraise, Jean Moschos et la femme de Potiphar dans un synaxaire insolite (Sainte-Trinité 71)* p. 65

The manuscript Holy Trinity 71 (14th c.) of the Patriarchal Library in Istanbul is a very curious specimen of the *Synaxarion of Constantinople* that mixes the commemorations of saints for the winter semester—several of which were rewritten to connect some saints with the monastery founded by Patriarch Tarasius on the Bosporus—with a very large number of spiritually beneficial tales. The article proposes a comprehensive study of the many peculiarities of this manuscript concluding on the hypothesis that it could have been compiled specifically for a convent of nuns in Palaiologan Constantinople. The study consists of three parts. In the first part, the commemorations of saints specifically related to the monastery of Tarasios are edited and the promotion of this particular monastery is commented on. The second part analyses the collection of edifying stories brought together by the compiler and highlights his interest for stories about women and Constantinopolitan nunneries. The third part offers an edition of a particular tale concerning an aristocratic adulteress, which underwent an in-depth metaphrasis to serve an uncommon moral.

Béatrice CASEAU & Charis MESSIS, *La* Vie *abrégée de Syméon Stylite le Jeune par Jean Pétrinos (*BHG *1691) et le milieu de sa production* p. 95

This article offers the first study of the abridged *Life of Symeon the Younger* by John Petrinos, probably a monk in the Petra monastery of Constantinople. It examines the episodes retained by the writer, the possible location where the *Life* was written as well as the reasons for its creation, and offers a translation of the text. Combined with the study by B. Caseau and M.-Ch. Fayant of the abridged "Paris" *Life* (*BHG* 1691c), contained in the *Parisinus graecus* 1534, this article contributes to the stylistic analysis of the abridged *Lives* of Symeon the Younger.

Jean-Claude CHEYNET, *Une querelle de famille : la prise du pouvoir par Constantin VII* p. 121

All accounts by Byzantine historians of the coup d'état that allowed Constantine VII to get rid, in two stages, of the Lecapenid emperors go back to Theophanes Continuatus and remain vague and inconsistent. The reconstructed chronology of events is uncertain. The coronation of Constantines' son at Easter 946 implies a delay of more than a year after the events of January 945, too long for an emperor under threat from conspiracies. The sidelining of Romanos Lecapenos by his own sons, at the instigation of their brother-in-law, Constantine VII, remains inexplicable since Romanos had left the power to the latter in a written testament. In fact, the old emperor always desired to associate his family with the Macedonian dynasty, rather than replacing it. The unfolding scenario indicates three parties forming at the imperial court: of Romanos; of his sons; and of Constantine VII. The latter received the support of some members of the Lecapenos family, including his wife, Helen. This explains his mild treatment of his rivals' children after he emerged victorious from the crisis.

Marie-Hélène CONGOURDEAU, *Nul ne put « les dépouiller du Christ » : Nicolas Cabasilas et les martyrs* p. 141

From a young age Nicolas Cabasilas developed a great attachment to the figure of the martyr who represented for him the pinnacle of love for Christ, in answer to the crazy love (μανικὸς ἔρως) of Christ for men. From his first work *(Eulogy of Saint Demetrios)* to his last work *(Life in Christ)*, he declines on all possible modes the intensity of this love conceived as an exit from oneself, properly speaking an ecstasy. This love does not stop at the death of the martyr, since his dead body (his relic) continues to act and spread the grace of Christ on the earth. The article discusses two aspects of Cabasilas' reflection on martyrs, placing them both in the Byzantine tradition and in the reflection of the 14th-century authors: lyricism by which Cabasilas sings the crazy love that unites the martyr and Christ, and properly theological meditation by which he refocuses the miraculous action of the relics of the martyrs in his theology of the Incarnation and the action of the Holy Spirit.

Pietro D'AGOSTINO, *Le* Par. ar. *300 entre philologie et codicologie : matériaux pour servir à l'édition d'une* Notitia de locis sanctis p. 161

The BnF, *Par. ar.* 300 is a voluminous codex of 501 paper sheets produced in Egypt in a Coptic milieu during the 14th century and most likely restored at the turn of the 17th century. The codex contains two world chronicles, each starting with the Creation. The first work concludes with Titus' reign, while the second continues until the Ascension of Christ. Both texts incorporate excerpts of other historiographical works. The very last section of the second text (ff. 482r-501r) contains a list of Syro-Palestinian holy places *(Notitia de locis sanctis)*, which proves to be of the highest interest for the study of the hagiographic and local traditions related to pilgrimage sites. This article undertakes a meticulous codicological analysis of the manuscript with the edition of the *Notitia* in mind.

Muriel DEBIÉ, *Hagiographie et liturgie en dialogue : la* soghitha *du roi et des martyrs persans* p. 179

A Syriac *sogytha*, a liturgical dialogue poem, with a hagiographical dimension—dealing with unnamed Syriac martyrs under an anonymous Sasanian king—has been attributed to the great East-Syriac poet and theologian of the 5th century, Narsai. This study engages with the question of the text's authorship and examines the distinctive manuscripts' layout in the context of the liturgical experience. It examines the hymn in the liturgical year of the Church of the East, on the Confessors' Friday, and its transmission among the metric homilies of Narsai. The paper shows how the poem was embedded at a later, indefinite date in the ecclesiastical memory of King Shapur II's persecutions. Several manuscripts are collated to provide a translation in French of the dialogue between the group of martyrs and the king.

José DECLERCK & Basile MARKESINIS, *Quarante-neuf dodécasyllabes jusqu'ici inconnus en l'honneur des huit canons composés par Jean Damascène pour l'office des matines (Orthros) du dimanche* p. 197

The Hierosolymitanus S. Sepulcri 15 (11th century) contains four, so-called, Damascenian florilegia *(Sacra parallela)*. An unidentified 14th-century hand transcribed, in the margins of ff. 244v-249v, a poem of 49 dodecasyllables praising John of Damascus for composing canons in each of the eight tones of Byzantine music (as found in the *Octoechos*) for the Sunday Office of Matins. The 49 dodecasyllables are divided in eight sections, one for each tone. The internal structure of this poem—one hexastich, nine tetrastichs, two distichs and three monostichs—

appears to be inspired by the iambic canons written by (or at least attributed to) John for the Feasts of Christmas, Epiphany and Pentecost. The author of the 49 dodecasyllables, well versed both in the Christian and classical traditions, is unlikely to be responsible for the numerous spelling errors in the Jerusalem manuscript. The morphology of the adjective βάρειος (for βαρύς) suggests that the poem was composed not much earlier than the 14th century, when the dodecasyllables where added to the S. Sepulcri 15.

Olivier DELOUIS, *Paratextes et épitomés : deux notices hagiographiques sur Théodore Stoudite (*BHG *1758)* p. 213

Byzantine manuscripts often include paratexts that introduce, comment on or conclude the works they contain. If certain categories of these *adscripta*, such as epigrams, have been studied, hagiographic paratexts have been rather neglected, probably because of their similarity with the genre of synaxary notices. A closer look at these short *Lives* suggests two distinct channels of their elaboration: as part of the editorial process of the production of a *corpus*, or with a liturgical goal. In this paper we edit and translate two 9th–10th-century paratexts: two versions of a short *Life* of Saint Theodore the Stoudite (759–826) that are only transmitted in the manuscripts of his *Catecheses* (*BHG* 1758). The comparison of these shorts texts with two other short *Lives* preserved in the *Synaxarium* of Constantinople illustrates their specificity.

Paul DEMONT, *Note sur trois problèmes byzantins « hippocratiques » concernant le jeûne* p. 227

The Byzantine author of the *Hippocratic problems*, recently published by Alessia Guardasole and Jacques Jouanna, devoted several of them to fasting. This study proposes a re-examination of the edition and translation of three texts which present the struggle between the devil and a Christian during a fast and the resultant "mortification of the flesh."

Vincent DÉROCHE, avec le concours de Maria XÉNAKI, *Du* xoanon *à l'icône, des continuités possibles* p. 235

Discourses and practices regarding holy icons in Byzantium and pagan cultic images in antiquity sometimes exhibit striking similarities. Textual continuity can rarely be traced, but rituals and stories about images are revealing, especially when we compare the very special category of ancient *xoana* with the Byzantine acheiropoiete and more generally miraculous icons. The continuities reside in rituals and gestures, not in theological terms: *xoanon* and icon are both expected to assert a direct supernatural presence, to send coded meanings by a limited number of gestures, and the endurance of these specific gestures through centuries would rather bely the idea of independent « recreations » without historical transmission.

Marina DETORAKI-FLUSIN, *Les collections de miracles : histoire du texte et histoire du culte : à propos des* Miracles des saints Cyr et Jean *par Sophrone de Jérusalem* p. 245

The history of the miracle collections is of interest both in regard to their textual tradition and in their relation to the history of the saints' cult. Taking the *Miracles of the Saints Cyrus and John* by Sophronius of Jerusalem as a starting point, we examine the spread of the cult of the saints in the West through the simultaneous *translatio* of their relics and translation of their *Miracles* into Latin. The importance of the Latin translations is confirmed by other examples of miracle collections, such as that of Saint Demetrius. We proceed to investigate the Greek manuscript tradition of the *Miracles of Cyrus and John*, both in the liturgical *menologia* and in the so-called special collections *(Spezialsammlungen)*. The manuscript Vat. gr. 1607, a representative example of these special collections, is shown to have a pride of place in the history of Cyrus' and John's cult. Further observations concerning this category of manuscripts are derived from such miracle collections as those of Saint Eugenius of Trebizond, Saint Demetrius and Saints Cosmas and Damian.

Jannic DURAND, *Note sur le reliquaire byzantin disparu du bras de saint Jean Baptiste au trésor de Cîteaux* p. 263

Until the French Revolution, a right hand of Saint John the Baptist was kept in the Treasury of the abbey of Cîteaux. The hand was enclosed in a Byzantine reliquary made of precious metal and provided with a Greek metrical inscription. The relic had been presented to the abbey in 1263 by Otto of Cycons, Frankish lord of Karystos in Eubea, who had received it from Baldwin II, the last Latin emperor of Constantinople. The Latin sources relevant to the transfer of the relic and the Greek inscription are well known since their publication in the 17th century, while information about the reliquary itself is largely lacking. Nevertheless, the Archives of the Côte-d'Or offer some information which goes back to the time it was destroyed. The reliquary was made of silver gild and the enclosed arm was covered by a gold revetment bearing a medallion of enamel on gold depicting the Baptism of Christ. The unusual presence of this image attached to a relic of the Baptist may refer to the tradition which since the 10th century considered the right hand of the Baptist as brought to Constantinople under Constantin VII. It bears exceptional testimony to the authority of the relic, setting it apart from any potential rivals.

Stéphanos EFTHYMIADIS, *Vers un Grégoire imaginaire ou presque : l'*Éloge de Grégoire le Théologien *par Nicétas le Paphlagonien (*BHG *725)* p. 277

The *Encomium of Gregory the Theologian* by Niketas David the Paphlagonian (*BHG* 725) is a rare example of a Byzantine literary work accompanied by a contemporary literary critique, albeit by a harsh critic, Arethas of Caesarea. A highly rhetorical text, it is permeated with allusions to the mystical theology of Pseudo-Dionysios, a trait visible in other saints' *Encomia* by the same author. The text probably dates after the emergence of the Tetragamy Affair (Christmas 906) and must reflect the author's personally embarassing monastic confinement. Despite its idiosyncratic character and poor interest in concrete detail, the *Encomium* left its mark on the later hagiography of St Gregory. One such text is the *Panegyric for the translation of Gregory's relics to Constantinople* (*BHG* 728), a work assigned to Konstantinos VII Porphyrogennitos.

Jean-Luc FOURNET, *L'impact de la conquête sassanide sur l'Égypte : notes lexicographiques* p. 287

The Sasanian conquest of Egypt (619–29) is poorly represented in papyrological sources, suggesting insignificant impact on the Greek language of the area. This contribution examines the Persian words borrowed into Greek to question a loanword proposed in the recent reedition of the ostraca archive of Theopemptos and Zacharias; it also suggests identifying a new word, hitherto hidden under an Arabic form, found in the *History of the patriarchs of the Church of Alexandria.*

Jean GASCOU, *La deuxième* Vie *(V2) des saints Cyr et Jean* (BHG *469*/BHL *2077*) *: remarques historiques et littéraires ; visée hagiographique* p. 299

The second *Life* (V2) of the Alexandrian Saints Cyrus and John (*BHG* 469), predating the work of their famous hagiographer, Sophronius the Sophist (future patriarch of Jerusalem), was later heavily (if inconsistently) altered in compliance with Sophronius' views. Perceived in some Alexandrian circles as a physician, Cyrus, the leading figure in the duo, is turned into an ascetic, performing supernatural healings. In the pair's martyrdom account in the *Life*, their original burial

place was believed to be Saint Mark's mausoleum, yet, at the very end of the work, their final resting place suddenly becomes the shrine of Menouthis, near Canopus, extolled by Sophronius. In the initial version of the Life, the initiator of the cult was Bishop Theophilus (385–412), while in its present form and in conformity with Sophronius, this role is credited to Bishop Cyrillus (412–44). In a spirit of conciliation between the two legends, Theophilus' memory is also preserved: he is present in the *Life* as a foregoer of Cyrillus in his attempts to eradicate the local paganism. Unpublished manuscripts allow revising some altered parts of the *Life*, especially in regards to Tzo, a location on the Arabian coast of Egypt, where Cyrus probably was worshiped, and the original description of the monumental landscape along the road linking Alexandria to Canopus and Menouthis. We also offer an explanation for the seemingly out of place inclusion on the ascetic and wonder-maker Senuphius of Scetis, a contemporary of Theodosius the Great and a foregoer of another fictional ascetic character, Senuphius of Nitria or of Thessalonica.

Petre GURAN, *Τὰ τοῦ κόσμου πειρατήρια : le « verso » de l'Empire chrétien dans l'hagiographie des σαλοί* p. 317

This study of the middle Byzantine hagiographies of the *saloi*, particularly the *Lives* of Saint Andrew the Fool and Saint Basil the Younger, attempts to unveil a deeper psychological level of this literary production and the impact of these widely circulated texts on Christian orthodox spirituality. The role of the *salos* is analyzed on the background of an official discourse about a Christian society and seen as a rejection of any attempt to consider social status as a spiritual achievement. The reverse of the hierarchical society is the universe of thoughts, the inner man. The *politeia* of the *salos* aims at the exposure of a major contradiction inside a historical Christian society: the expectation that virtue receives social recognition.

The *salos* works on the conflict between social virtue, or simply hypocrisy, and spiritual authenticity, with a result that closely resembles psychoanalysis. Both the spirituality of the *saloi* and the Jungian psychoanalysis express the inner crisis of a self-confident, rigid and egocentric society. Folly is both an escape and a cure of this spiritual disease. Seen as a mental illness and/or demonic possession, it needs to be revealed in order to be cured. The *salos* is the revelator of this very special type of social need, the disentanglement between social status and spiritual authenticity. The studied hagiographical texts support this hypothesis.

Martin HINTERBERGER, *Die Aneignung des Anderen: die* Viten *des Kyrillos von Skythopolis bearbeitet von Symeon Metaphrastes: Beobachtungen zur Umarbeitungstechnik* p. 333

The present article seeks to shed light on the Metaphrastic process, i.e. the reworking of older hagiographical texts by Symeon the Metaphrast in the framework of his *Menologion* (10th century). For this, three saints' lives originally composed by Cyril of Skythopolis in the mid-6th century (the *Lives* of Euthymios, Sabas and Kyriakos) are juxtaposed with the versions produced by Symeon. Symeon's method of adapting the old texts to his own aesthetic principles is studied, with a special attention to authorial interventions modified or added by Symeon, and to his treatment of the autobiographical parts of Cyril's narrative.

Christian HØGEL, *Euthymios the Athonite, Greek-Georgian and Georgian-Greek translator—and Metaphrast?* p. 353

Euthymios the Athonite (or the Iberian; ca. 955–1028) is a well-known translator of Greek hagiographical and patristic texts into Georgian. He also made reverse translations, not least the story of *Barlaam and Ioasaph*, from Georgian into Greek. An array of Greek texts at his disposal

helped him turn the story into a recognizable Byzantine text, free of dogmatic problems. Based on the results by Grossmann and in view of chronological issues, this article argues that a number of Metaphrastic texts were among those used by Euthymios. This points to a special relationship between the Iviron monastery and the fate of Metaphrastic texts. Finally, we offer some initial observations on the working process of Euthymios, which to some extent must have been based on collections of excerpts from the Metaphrastic texts.

Corinne JOUANNO, *Du bon usage de la parole d'après les* Conseils et récits *de Kékauménos* p. 363

An important preoccupation of Kekaumenos in his *Strategikon* is the proper use of speech. The author is clearly influenced by the ethics of monastic florilegia, in particular, in view of the many similarities with *Sacra parallela*, attributed to John of Damascus. Kekaumenos' work stands out by its tendency to dramatize his advice, notably through staging a double speech. Such mimetic writing, based upon a skilful use of fictional discourse, proves that we have to deal with a work whose rhetorical and literary qualities must not be underestimated.

Michel KAPLAN, *Saints dès l'enfance dans le monde byzantin des VIe-VIIe siècles* p. 389

Byzantine hagiographers often seek proof of divine intent in the saint's childhood, or even before his birth. Thus, a child predestined for holy deeds is depicted as wise as an old man. However, saints are predominantly elderly ascetics, and their childhood characteristics are of minor interest. Just as with other Byzantine authors, the diminished interest in children among hagiographers reflects the low position held by children in Byzantine society. We highlight three notable exceptions from the 6th and 7th centuries: Nicolas of Sion, Simeon Stylite the Younger and Theodore of Sykeon.

Sofia KOTZABASSI, *Doukas and codex Vat. gr. 12* p. 399

The article identifies the 15th-century scribe who added the lost first folio of the *Lexicon vindobonense* in Vat. gr. 12 (14th century) as the Byzantine historian Doukas, copyist of Paris. gr. 1310. The same hand added also a small florilegium containing the so-called "Precepts of Pythagoras" (from the *De liberis educandis*) and other maxims, a brief method "on verse meter," and a draft of a poem addressed to an unnamed monk.

Anna LAMPADARIDI, In graecum sermonem elegantissime transtulit *: à propos d'une traduction grecque peu connue* (BHG *752) de la* Vie d'Hilarion *par Jérôme* p. 407

The article contributes to a better understanding of the translation process of Latin hagiographical texts into Greek by studying the *Vita Sancti Hilarionis* (*BHL* 3879) composed by Jerome at the end of the 4th century. It focuses on the *Vita*'s largely unknown Greek translation, *BHG* 752 (called "version I" by Strout), whose complete text we have recently discovered. The ongoing preparation of the first critical edition of the "version 1" calls for some preliminary remarks on the context of translation of the Latin *Vita*. A comparative analysis of two Greek translations of an episode in the *Vita Hilarionis* (*VH* 11.3–13) illustrates the differences between a verbatim ("version 1": *BHG* 752) and a free translation ("version II": *BHG* 753) from Latin into Greek.

Avshalom Laniado, *How to humiliate a patrician in debt: Empress Theodora, Procopius of Caesarea, and the origins of the political verse in Byzantium* p. 421

In his *Secret History* (XV.24–35), Procopius of Caesarea tells how an elderly patrician, unable to pay his creditors, tried to recover a sum owed to him by one of the servants of Empress Theodora. The high-ranking senator appeared before the empress in person in order to plead his case. Her response was a humiliating retort, whose precise meaning is not easily determined: πατρίκιε ὁ δεῖνα, μεγάλην κήλην ἔχεις. This offence spurred Procopius to report this episode but conceal the patrician's name. Despite his discretion, it seems certain that the patrician in question was none other than the *magister officiorum* Hermogenes, the addressee of an imperial rescript (Justinian, *Novel* 138) which alludes to his financial problems. Hermogenes is a four-syllable name which is proparoxytone in the vocative case. Its restitution into Procopius' text turns the answer chanted by Theodora and her eunuchs into a rhythmical 15 syllable pattern (Πατρίκιε <Ἑρμόγενες>, μεγάλην κήλην ἔχεις), the same as a Byzantine political verse. This restitution confirms a conjecture made in 1943 by Donald Struan Robertson. The evidence of Procopius as well as of Romanos the Melode suggests that the political verse came into being before the so-called "dark ages."

Margherita Losacco, « *Seuils* » : *lexique, thèmes et fonctions des préfaces dans la* Bibliothèque *de Photius* p. 439

Photius' prefaces reveal to be profoundly interconnected to each other, in lexical similarities, narrative frames, and literary *topoi*. A wide range of *topoi* positions his prefaces within a long-lasting literary tradition. At the same time, they indicate a possible deeper level of intertextuality. Some images, themes, and frames in Photius' prefaces resemble those of other authors—*e.g.*, Pamphile of Epidaurus, Stobaeus, Phrynichus—which Photius quotes or summarizes in his *Library*, and therefore certainly read. This article provides a check-list of the prefaces quoted, summarized or alluded to in Photius' *Library*, together with a deeper insight into a handful of substantial chapters and passages.

Marina Loukaki, *Le langage du corps dans la narration de l'histoire par Jean Kinnamos* p. 455

One of the methods to confer the virtue of credibility on the historical narrative is describing some bodily signs of the persons entering the narrative, in other words, making reference to "body language." In a literary text the references to corporal signs are never insignificant nor fortuitous. These are integral parts of the text's artistic conception and their semantic retrieval is crucial for understanding a literary work. The study of the historical narrative of John Kinnamos through this perspective shows that he uses the semiology of the body to persue his main objective of highlighting the greatness of Emperor Manuel I. The only reason to mention the body language of his cousin, Andronic I, a pretender to the Byzantine throne, and of Latin princes, seems to be the creation of a negative impression upon the reader, thus, further exalting Manuel. Kinnamos has little interest in describing characters, taking into account feelings and explaining behaviors to interpret history.

Andrea Luzzi, *Osservazioni su una recente edizione della* Vita Ignatii *attribuita a Niceta David Paflagone* p. 465

Some remarks on the edition: *The Life of Patriarch Ignatius by Nicetas David*, text and transl. by A. Smithies with notes by J. M. Duffy, Washington DC 2013. The author addresses biographical data relating to Nicetas David Paphlagon, which is not mentioned in the editor's introduction about Nicetas. He raises doubts about the editor's reconstruction of the relationships between the extant and lost manuscripts transmitting the *Vita Ignatii*. Furthermore, he emphasizes the importance of paying painstaking attention to the role played by its edition in the collection of *Concilia generalia ecclesiae catholicae* (Rome 1608–12) for the textual criticism of the *Vita Ignatii*.

Jean-Pierre Mahé, *L'évêque arménien Israyēl, missionnaire chez les Huns (681-682) : pastorale et géopolitique dans le Nord-Est caucasien à la fin du* VIIe *siècle* p. 481

The first two books of the Armenian *History of the Albanians* (HA I-II) were compiled in the 8th century. A third book (HA III) was added in the 10th century. Later, this anonymous collection (HA I-III) was ascribed to Moses Dasxurantsi/Kalankatuatsi/Aluanits.

The second chronicle included in HA II was completed soon after 682. Focusing on Prince Juansher and his successor Varaz-Trdat, it sheds light on the efforts of the Christian and pagan nations of the Caucasus to keep out of the caliphal rule after the collapse of the Sassanian Empire.

Between December 681 and April 682, the Armenian bishop Israyel was sent as a missionary to the city of Varachan, on the North-Western coast of the Caspian See, in order to convert the pagan Huns to Christianity. The present article describes the main features of Hunnic paganism according to Israyel's testimony, as well as the various stages of the conversion process.

Smilja Marjanović-Dušanić, *La mémoire d'un rituel : sur le rôle des reliques dans le couronnement du roi serbe* p. 497

One of the crucial elements in the forging of Serbian national identity was provided by the highly representative descriptions of the coronation ceremony of the first Serbian king in the cathedral of St. Saviour in Žiča (1221). The role played by the first Serbian archbishop, the future St. Sava, explains why the narrative of the ceremony is part of the two hagiographies of the saint. The first royal coronation ritual was thus canonized as a part of the collective memory, and the analysis given in this paper lays particular stress on the liturgical and ideological framework of the ceremony.

As the memories of the actual participants faded, the image of the coronation in collective memory became increasingly responsive to the political and religious circumstances of the moment, notably the changing relationship between the Orthodox and Catholic churches after 1204. This paper attempts to account for the variations by analyzing in detail the coronation and unction ritual, the role of the Holy Land relics (in particular the right hand of St. John the Baptist), and the role assigned to specific relics within what might be called the official program of the first Serbian coronation.

Athanasios Markopoulos, *Pour un corpus des lettres de Syméon le Nouveau Théologien* p. 511

The literary legacy of Symeon the New Theologian (949–1022) stands out for the lack of even the most rudimentary classification on the part of the author, more interested in the immediacy of communication with his flock than in categorizing his writings. The recent publication of Symeon's four "official" letters by Turner (2009) highlighted the difference between them and regular Byzantine correspondence. The fact that Symeon concerned himself in his letters almost exclusively with matters of spiritual guidance lies at the root of the confusion surrounding their categorization as a specific literary genre, which is enhanced by a chaotic manuscript tradition. As a writer who focused primarily on interpreting his personal relationship with the Divine, Symeon strived to convey this relationship to his faithful audience, and a new, much needed corpus of his surviving correspondence should account for this specificity. It will include not only the four letters published by Turner, but all texts, preserved in the different manuscripts, which are recognized

as having some epistolary features, for instance, Hymn 21, a verse letter addressed to Stephen of Nikomedeia. Such corpus would be closer to Symeon's authorial viewpoint and illustrate the full range of his intellectual and spiritual activities.

Bernadette MARTIN-HISARD, *La* Passion *de sainte Christine de Tyr/Bolsena. 1, Jalons géorgiens* p. 525

The article offers an annotated translation of the oldest Georgian version of the *Passion of Christine of Tyre*, based on the recent masterful edition of the text transmitted in the palimpsest manuscript *Vind. georg.* 2. The Georgian text, unfortunately incomplete, is written no later than the 8th century in the vicinity of Jerusalem. It is based on an almost completely lost Greek original, which gave rise to a rich Latin tradition marked by some regional adaptation. The text of the palimpsest allows us to appraise the transformations undergone by the original Greek *Passion* through comparison with other Georgian versions, the Latin tradition and a late Greek tradition. It allows retracing the cult of Christine in 10th-century Constantinople, in the liturgy of the Great Church and in the life of the Great Palace.

Jean-Marie MARTIN, *La* Passion *de sainte Christine de Tyr/Bolsena. 2, La* Vita et passio s. Christinae *d'Alfan de Salerne* p. 571

The cult of Saint Christine is documented in a number of places in medieval Italy. In Bolsena, her *Passion* was attributed to a local saint, whose relics were transported to Sepino, and later, ca. 1160, to Palermo. However, Christine's cult was not always attached to the saint from Bolsena. In the second half of the 12th century Alfanus of Salerno wrote a new *Passion* of Saint Christine. Republished in this study, it presents the saint as a symbol of the passage of the Roman Empire from paganism to Christianity.

Sophie MÉTIVIER, *La notice synaxariale de saint Michel Maléinos, un abrégé inédit* p. 599

The recent description of manuscript 68 from the Holy Trinity Monastery library of Chalki revealed the existence of an unknown entry in the *Synaxary of Constantinople*, dedicated to Saint Michael Maleinos, founder of the laura on Mount Kyminas (Bithynia) in 925 and uncle of Emperor Nikephoros II Phokas (963–9). An edition of the synaxary entry and a French translation are proposed. The entry looks very much like an abstract of the *Life of Michael Maleinos* (*BHG* 1295). Comparison of the two texts makes it possible to describe the process of metaphrasing and illuminates the milieu of the cult of Saint Michael Maleinos.

Brigitte MONDRAIN, *Le* De thematibus *de Constantin Porphyrogénète dans les manuscrits* p. 613

Too short to make up a manuscript alone, the *De thematibus* of Constantine Porphyrogennetos was not transmitted in the manuscripts together with the emperor's other treatises, *De cerimoniis* or *De administrando imperio*; there was no corpus of the emperor's writings. What is more, there is no certainty that *De thematibus* was composed by the emperor himself in the form we know. Its manuscript tradition is, basically, reduced to two manuscripts. Of the two books that constitute the treatise, devoted, respectively, to the themes of the Orient and of the West, the oldest manuscript, *Vaticanus gr.* 1065, contains only the first one, while the 13th-century *Parisinus gr.* 854 contains both, in the midst of very diverse texts. For many of them this manuscript is a distinguished, sometime unique, textual witness. Its paleographical and codicological features are analyzed in this article, with the aim of clarifying certain stages of its history, particularly in the 15th and 16th centuries.

Sébastien MORLET, *Une défense de la culture chez Jérôme et Socrate, et une lettre perdue d'Origène* p. 625

The defense of Greek culture in Socrates of Constantinople (*Historia ecclesiastica* III.16.9–27) has a very close parallel in Jerome, Letter 70 to Magnus. Both texts argue that even the Apostle did not hesitate to quote Greek literature, as they cite the same passages from Paul (Ti 1.12; 1 Co 15.33; Ac 17.28). Several discrepancies between both texts lead to the assumption that they have a common source. An investigation into ancient Christian exegesis reveals that the closest parallels of these texts are to be found in Origen. However, neither the *Homilies on Leviticus* (5), nor the *Homilies on Luke* (31) can be Socrates's and Jerome's common source. It may be a lost text by Origen such as the letter mentioned by Eusebius (*Historia ecclesiastica* VI.19.11), in which he defended his own use of Greek *paideia*.

Olivier MUNNICH, *Le savoir de l'illettré selon Athanase : à propos de la* Vie d'Antoine p. 635

The discourse of Anthony's visit to Greek philosophers is structured around the Pauline opposition between the power of Faith and the weakness of human wisdom. In fact, this theme stretches across the whole *Vita Antonii*. We propose to read it as an attempt by Athanasius to transcend such an opposition. Anthony goes from ignorance towards superior wisdom. In the course of this evolution, the shifting role played by Scripture is worth a thorough analysis. At first merely listened to, memorized and interiorized, it is gradually integrated by the monk into a defensive argumentative framework against the demonic assaults. Then, it is commented by the illiterate in the first part of his catechetical discourse as he becomes its exegete. In the following part of the work, Scripture is tackled more holistically, for Anthony's commentary takes on a theological dimension. In other words, Scripture is to be found everywhere in the illiterate monk's life, and the phrase "ascetism through the Scripture" (ch. 46.6) epitomizes the utter paradox of the uncultured wise man. In the *Vita*, Athanasius time and again reflects on the relationship between Christianity and secular culture. Anthony's character provides him with the means to shape a culture which claims to be free from any reference to the Greek *paideia*.

Paolo ODORICO, *Les* excerpta *de Malalas dans le cod.* Parisinus gr. *1336* p. 651

This article presents the edition of the *excerpta* of the *Chronicle* of Jean Malalas, partially published by Cramer in 1839 from the codex *Par. gr.* 1336. Some of the published passages quite authentically reproduce the *Chronicle* , others diverge from its text, revealing the compiler's taste for the anecdotal.

Stratis PAPAIOANNOU, *Ioannes Sikeliotes (and Ioannes Geometres) revisited; with an appendix: Edition of Sikeliotes' scholia on Aelius Aristides* p. 659

Ioannes Sikeliotes was a professional teacher and rhetorician, active in Constantinople in the late 10th–early 11th century. This study portrays his intellectual and social profile, based on a new critical edition of passages from his commentary on Hermogenes and of his complete scholia on Aelius Aristides. The profile is set in juxtaposition to the comparable career of Ioannes Geometres, a better-known contemporary of Sikeliotes.

Viacheslav Patrin, *Méditation (μελέτη) dans les* Apophtegmes des pères p. 693

The concept of μελέτη denotes one of the main ascetic practices of Egyptian monks in the *Apophtegmata patrum*, but its content is not entirely clear. The traditional translation as "meditation" is confusing due to connotations of Eastern, non-Christian, religious practices. Many scholars note the mismatch of a modern concept of meditation with the ancient meaning of the word μελέτη, as they try to restore the meaning of the word in the tradition of early Christian monasticism. This is also the aim of the present article (excerpted from a thesis prepared under the direction of Prof. Bernard Flusin), which analyzes the terms μελητη-μελετῶ in the *Apophtegmata patrum* and attempts to describe the ascetic practice denoted by this concept.

Ioanna Rapti, *Un évêque bibliophile à la cour de Cilicie : Jean (Yovhannēs), né Baudoin, frère du roi Hét'um Ier* p. 697

This paper investigates the exceptional career of a bishop born to the ruling family of the Armenian kingdom of Cilicia, which took him from the monastery to the court (ca. 1260–80). The analysis of his four unparalleled dedicatory portraits, all concealed in Gospels books, combined with evidence from historical sources and from texts he commissioned, allows us to illuminate the patron's self-fashioning and his agency in the arts and the court culture of his time. Moreover, the study of the modus operandi of a team of scribes and painters enables us to question the model of a scriptorium cum atelier. The close connections of manuscript production with other forms of pious patronage illuminates the role of aristocratic monasteries and their abbots in shaping and managing this Armenian kingdom in the heart of the Crusader Levant, at the crossroads of eastern and western traditions.

Antonio Rigo, *Au mont Sinaï après Jean Climaque : sur l'œuvre de Philothée de Batos et l'« école sinaïte »* p. 727

As of the first half of the 20th century, scholars used the term "Sinaitic school" to describe the three authors, who were actually monks at Mount Sinai—John Climacus, Hesychius of Batos and Philotheus of Batos—as well as numerous figures of Byzantine spirituality until the 14th–15th century. The article is divided into two parts. After discussing the scholarly construct of "Sinaitic school," this paper attempts to establish the accurate succession and chronology of the three monastic authors of Sinai and examines in more detail the life and works of one of the three, Philotheus of Batos.

Michel Stavrou, *Entre sagesse et sainteté : les instructions spirituelles du* De virtute et ascesi *de Nicéphore Blemmydès (XIIIe s.)* p. 747

This article presents the first translation into a modern language of the treatise *De virtute et ascesi* by Nicephorus Blemmydes, which is compiled for monastic use from philosophical and patristic sources and completes Blemmydes' *De fide*. This little text is characteristic of the effort, attested under the Nicaean emperors John III Doukas and his son Theodore II Laskaris, to restore the Greek culture in its double, classical and Christian, filiation in anticipation of reclaiming Constantinople. After an Aristotle-inspired presentation on virtues, Blemmydes reflects on practical and spiritual aspects of human action and stresses that the goal of ethical progress is the ascent to God: to the supreme bliss which is deification.

Peter Van Deun, *Isaac le Syrien, Jean Climaque, Syméon le Nouveau Théologien et leurs collègues : les sources du grand florilège de Marc le Moine (XIIIe s.) : l'inventaire de la Lettre Epsilon* p. 795

This paper presents the work of Mark the Monk, the spiritual guide of the princess Irènè-Eulogia Palaeologina, sister of the emperor Michael VIII (second half of the 13th century). The article focuses on Mark's monumental anthology, preserved in the *Vaticanus chisianus* R.V.33 (gr. 27) and unedited until now. It also offers the complete table of contents of the Book Epsilon of the florilegium.

Ioannis Vassis, *Deux collections inconnues d'épigrammes et d'apophtegmes destinés à être inscrits sur des images de prophètes et de pères du désert* p. 817

This paper presents two collections of inscriptions, in prose and verse, transmitted by two 14th-century manuscripts (MS. Roma, Biblioteca Angelica, gr. 7 (olim B.5.11), and MS. Roma, Biblioteca Vallicelliana, E 21) and referring to images of prophets, various saints and Desert Fathers. Twenty-five of the fifty-five metrical inscriptions were used on frescoes and are still visible today in Byzantine churches; seven others were until now known only through the *Handbook of the art of painting* by Dionysios of Fourna (between 1729 and 1732); finally, twenty-two more are unpublished. The prose inscriptions are taken from the sayings of Desert Fathers, and hymnographic, hagiographic, and ascetic texts. Such collections must have been used as a source in the elaboration of guides for Byzantine and post-Byzantine painters, as well as by the painters themselves, in quest of epigrams and sayings to inscribe on their paintings.

Robert Wiśniewski, *Spreading belief in miracles in the late antique West* p. 833

This article seeks to explain what factors helped to spread belief in miracles through the late antique Mediterranean. This belief, initially associated with holy monks and relics of the martyrs, appeared in the East in the mid-4th century. It quickly spread westward, but the time gap between its emergence in different parts of Christendom is nevertheless visible. Also, even in the regions in which people began to expect miracles to occur in their lifetime, only some relics and very few saintly monks were credited with thaumaturgical power. Several elements were needed in order to arouse belief in the power of specific saints, whether living or dead. The most important of them were written or oral miracle stories, new vectors of power, splendid ceremonies, and magnificent buildings which became a scene for thaumaturgy.

Constantin Zuckerman, *Sur la vénération des saints par l'empereur iconoclaste Constantin V, ou De la résurrection des saints et des bœufs;*
Appendice : Le miracle de Théopiste et ses bœufs (*BHG* 689),
édité et traduit par René Bondoux et Jean-Pierre Grélois p. 849

The iconoclast Council of Hiereia (754) was the first to dogmatize the veneration of saints (but not of their relics) and their power of intercession. Later the iconoclasts allegedly scraped this belief, which recent studies relate (with no evidence) to the doctrine of the dormition of the saints' souls. Yet the core doctrine of the Fathers of Hiereia is clearly stated in the 17th-anathema of the Council: the saints "are venerable in front of God in soul and body" (τιμίους εἶναι ἐνώπιον αὐτοῦ ψυχῇ τε καὶ σώματι). As opposed to the dormition of souls that denied the saints active bodily intercession, this doctrine recognized to them the possession of their bodies before the general resurrection. This view of the saints, spread way beyond the iconoclast circles, is best illustrated in the text of the miracle "On Theopistos' oxen" (*BHG* 689) as preserved in the 12th-century *Angelicus* 46 (and heavily censored in other versions), edited in the Appendix.

TABLE DES MATIÈRES

Mélanges Bernard Flusin, éd. par A. Binggeli & V. Déroche (Travaux & mémoires 23/1), Paris 2019, p. 895-897.